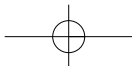




LE CHRIST JUGE ET SAUVEUR



LES JUGES INTÈGRES dans le retable de *L'AGNEAU MYSTIQUE*, peint par VAN EYCK

Les justes juges, auxquels les frères van Eyck ont peut-être donné leurs traits, sont représentés sur un des panneaux inférieurs du grand triptyque de *L'Agneau mystique*, dans l'église Saint-Bavon à Gand (Belgique). Ils s'avancent en tête de l'Église militante: « parmi les cohortes des voyageurs destinés à l'éternelle récompense, les juges intègres, montés sur de robustes chevaux blancs à la démarche solide et noble, comme il convient à des animaux portant des fonctionnaires aussi graves et aussi réfléchis. La componction et la lenteur d'esprit de ces bons magistrats a passé dans le pas solennel de leurs montures. De larges robes bleues, bordées d'hermine, les habillent; mais ce ne sont pas des chats fourrés. La fourrure ne symbolise pas ici une certaine cruauté hypocrite qui s'abrite derrière le moelleux du toucher. Non, la douceur de leur fourrure est une véritable douceur, une douceur accueillante et sans ambiguïté (...) C'est à la justice dont les hommes ont faim et soif, à cette vertu dont l'Église a toujours rappelé qu'elle devait se trouver au centre même de la vie humaine, que les deux frères tinrent à rendre le plus éclatant témoignage » (Jean Mouton, *Suite à la peinture*, Paris, Falaize 1952: « Hubert et Jean van Eyck, le retable de l'agneau », pp. 21-49).

Ce panneau fut volé en 1934. Le voleur put être identifié après sa mort, mais le panneau ne fut jamais retrouvé. Une copie fut mise en place. Dans ses *Carnets*, en juillet 1958 (t. 3, Paris, 1989, p. 189), Albert Camus donne une interprétation dramatique du vol: le coupable aurait été un prêtre « qui avait volé le volet parce qu'il ne pouvait supporter de voir des juges près de *L'Agneau mystique* ». Au moment de révéler, à sa mort, la cachette du panneau « sa voix s'éteint, il profère des paroles inintelligibles et il meurt ».

REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE
COMMUNIO

LE CHRIST JUGE ET SAUVEUR

« *Temps Modernes*. Ils admettent le péché et refusent la grâce. »

Albert Camus, *Carnets III*,
mars 1951-décembre 1959,
Gallimard, 1989, p. 62.

« Gasky, dit-elle, je ne vois pas clair en moi et je suis lasse. (...) Dites-moi avec vos propres paroles (...) ce que je dois faire.

– Ce que je dois *être*, répondit le juge, rectifiant.
– Ce que je dois *être*, répéta-t-elle. Dites-le moi avec vos mots à vous. »

Charles Morgan, *Le juge Gaskony* (1948).

« Ce n'est pas avec une littérature de vulgarisation, fût-ce la plus intelligente et la mieux adaptée, qu'on fera jamais une pensée chrétienne, et dans la mesure où manque une pensée chrétienne, dans cette même mesure l'œuvre d'adaptation ne peut elle-même se faire. Or, une pensée chrétienne n'existe nulle part en soi. Elle n'a pas la substance objective de la doctrine. Elle ne peut naître que par l'effort de pensée du chrétien, et l'effort de pensée fourni par nos Pères ne nous dispense pas d'un effort analogue. Car la pensée ne se thésaurise pas. Elle est quelque chose de vivant – et qui se fige, se sclérose, et meurt très vite. »

Henri DE LUBAC, *Paradoxes*, 1946, p. 60,
Éditions du livre français.

Une revue n'est vivante que si elle mécontente chaque fois un bon cinquième de ses abonnés. La justice consiste seulement à ce que ce ne soient pas toujours les mêmes qui soient dans le cinquième. Autrement, je veux dire quand on s'applique à ne mécontenter personne, on tombe dans le système de ces énormes revues, qui perdent des millions, ou en gagnent, pour ne rien dire, ou plutôt à ne rien dire.

Charles PÉGUY, *L'Argent*, (1913), *Œuvres en prose* (1909-1914),
Paris, Gallimard, 1961, p. 1134.

Sommaire

ÉDITORIAL

Jan-Heiner TÜCK : **Juge et sauveur : une approche eschatologique**

7 À la différence d'un juge humain qui tranche entre le bien et le mal et se veut impartial lorsqu'il édicte peines et récompenses, le Christ est le seul à pouvoir juger et sauver : parce qu'il connaît les abîmes du cœur humain et s'est engagé – jusqu'à la mort donnée par amour pour sa créature infidèle – à sauver ce qui était perdu. Seule une identification au Christ, rendue possible par son amour, peut permettre aux victimes de pardonner à leurs bourreaux.

THÈME

Ernst DASSMANN : **L'universalité du salut,
entre la rédemption générale et la prédestination,
d'Origène à Augustin**

19 Est-ce que tous seront sauvés ? Origène et Ambroise suggèrent que la toute puissance divine permet de l'espérer. Mais qu'en est-il de la liberté humaine ? Quel rapport entre la grâce et les œuvres se demande Augustin ? En dehors de l'Église, point de salut ? Mais qui sait où passent les frontières de l'Église ? Depuis ses origines jusqu'à nos jours, l'Église ne cesse de scruter le mystère de la Rédemption. On montre ici comment la pensée chrétienne, spécialement d'Origène à Augustin, a tenté d'y répondre.

Kristell TREGO : **La liberté face à face.
Le *Cur Deus Homo* de saint Anselme
et la question de la substitution**

33 Pourquoi Dieu a-t-il livré pour nous (*pro nobis*) son Fils ? Ne pouvait-il pas faire autrement ? Dans son traité *Cur Deus homo*, saint Anselme voit dans l'acte d'obéissance du Christ, non la renonciation à sa propre liberté, mais son accomplissement, ouvrant ainsi une voie nouvelle pour la liberté de l'homme. L'homme se présente en effet pour Dieu comme un interlocuteur, essentiellement libre, mais qui est à la recherche d'un visage pour guider ses pas.

Corinne MARION : **Notre cœur aurait beau nous accuser...
Réflexions à propos de *La Chute* de Camus**

49 Il ne suffit pas de décréter que Dieu est mort pour évacuer la question du jugement. Nul mieux que Camus, dans *La chute*, qui brosse le tableau de notre époque, n'a montré combien le jugement de l'homme – à l'égard de soi ou à l'égard d'autrui – est impitoyable, irrémédiable. Pourtant la soif de salut demeure, d'autant plus vive.

SOMMAIRE

Jean-Robert ARMOGATHE : **Les indulgences, don total de la miséricorde de Dieu**

- 67** L'indulgence, sous la forme des « *indulgences* », a pour finalité de réaliser ce que recherche la pénitence du pécheur : la justification totale de l'homme, obtenue plus que par ses mérites et bien au-delà des exigences juridiques, par la grâce de Dieu et la surabondance de sa miséricorde que nous valent la passion et la mort du Christ, ainsi que les souffrances de ceux qui y participent par le don de leur vie.

SIGNETS

Jean-Luc MARION : **Le saint invisible**

- 77** Nul ne peut attribuer la sainteté à quiconque : elle relève du troisième ordre selon Pascal et nous demeure donc invisible. Paradoxalement, c'est à partir de cette invisibilité que peut se poser la question de la sainteté du saint.

Vincent CARRAUD : **Apparuit caritas. L'image de Dieu : banalité et originalité d'une encyclique**

- 87** La banalité apparente de la première encyclique de Benoît XVI, *Dieu est amour*, introduit à une thèse forte : l'unicité de l'amour, qui définit « l'image chrétienne de Dieu ». En nous demandant ce que signifie ici « image », nous essayons de caractériser brièvement la démarche de Benoît XVI et relevons quelques-unes de ses audaces.

Karl-Heinz MENKE : **Les racines traditionalistes de la Fraternité saint Pie X**

- 101** Sur quelles pensées s'appuie Monseigneur Lefebvre pour développer les bases théoriques de la fondation de la Fraternité saint Pie X ? Celles-ci trouvent fondamentalement leur origine dans les œuvres – pourtant jamais évoquées – de Joseph de Maistre et de Louis de Bonald.

Communio, n° XXXIV, 5 – septembre-octobre 2009

Jan-Heiner TÜCK

Juge et sauveur : une approche eschatologique

Du caractère provisoire et nécessaire d'un discours théologique sur le jugement

Ce n'est qu'avec les plus grandes précautions que l'on peut parler du jugement en théologie. On ne peut prétendre s'abstraire de l'histoire et faire comme si on pouvait survoler et juger avec le regard de Dieu tout le tissu inextricable de l'histoire de la liberté, de la douleur et de la culpabilité humaine. On ne peut préjuger le jugement que la foi attend, de sorte qu'on peut se demander s'il est possible de parler du jugement tant qu'on ne l'a pas encore subi. Comment pourrait-on, vivant dans l'histoire et sous les conditions de l'histoire, parler de la fin et de l'accomplissement de l'histoire sans encourir le reproche de vouloir anticiper indûment le Jugement dernier ?

La réflexion sur l'eschatologie est sans doute inévitablement provisoire et approximative.

Là où la foi en un Dieu qui juge et comble le monde en plénitude s'estompe, d'autres autorités apparaissent qui se chargent volontiers de ce rôle. Grande est la tentation pour l'homme d'occuper arbitrairement la place de la dernière instance, surtout en ce temps « d'après la mort de Dieu ». D'autant plus importante est la critique théologique qui puise sa force justement de ce qu'elle connaît le caractère provisoire de la pensée et de l'agir humains au regard de la fin et de l'accomplissement.

La réflexion théologique sur l'eschatologie est indispensable aussi parce qu'il faut faire valoir d'une manière offensive ce que la foi

ÉDITORIAL _____ **Jan-Heiner Tück**

chrétienne offre d'espérance et de sens, à notre époque marquée par le foisonnement de ces religions nouvelles diffuses. Ces dernières remarques nous amènent déjà au cœur du sujet.

Du retour d'un thème refoulé

Dès que l'on parle du jugement exercé par le Christ, on tombe forcément sur des *images*. Durant des siècles, c'est un imaginaire dualiste qui a marqué la représentation du jugement dans la conscience occidentale : Jésus Christ trône dans les hauteurs en juge et triomphateur avec, à ses pieds et à sa droite, les élus appelés à la vie éternelle, souvent représentés avec des corps en pleine jeunesse ; et à sa gauche, les damnés, aux visages défigurés et aux corps torturés. C'est justement la mise en scène contrastée des corps qui devaient manifester quelle récompense est promise à une vie vertueuse et quelle palette de châtiments attend une vie remplie de vices¹.

L'instrumentalisation morale de ce programme de représentations dans la catéchèse aura sa part de responsabilité dans le refus croissant, depuis la fin des années 60, d'aborder le thème du jugement. On a trop souvent utilisé, dans la pastorale et le catéchisme, cette logique dualiste de la récompense et du châtiment telle qu'elle pouvait se montrer sans nuances dans ces représentations du jugement, pour en faire un épouvantail et une menace. On a insisté sur le fait que sera jugé sévèrement quiconque n'obéit pas aux commandements de l'Église et ne suit pas son enseignement ; le bilan de chaque vie humaine devant être tiré au clair, à la fin, par un Dieu à qui rien n'échappe et qui a tout enregistré.

Et de fait, une telle distinction définitive entre bons et mauvais peut-elle rendre compte équitablement de la complexité d'une histoire vécue réellement dans sa liberté ? Est-ce qu'on ne rétrécit pas excessivement la richesse du message du Nouveau Testament sur le jugement en le réduisant à une distinction entre bons et mauvais ? Qu'en est-il de ces paroles du Christ, tout à l'opposé, parlant du salut pour tous voulu par Dieu (*Romains* 11, 32 ; *Éphésiens* 1, 10 ; *Colossiens* 1, 20 ; *Tite* 2, 11 ; 1 *Timothée* 2, 4-5 ; *Jean* 12, 31) ? Et comment réagir au soupçon critique antireligieux

1. Voir M. WOELK, « Gericht Gottes (Ikonographie) », in : *LThK* 4 (31995) 520-522 ; A. STOCK, *Poetische Dogmatik*, Bd. 4 : Figuren, Paderborn, 2001, 165-212.

Juge et sauveur : une approche eschatologique

repris récemment par Peter Sloterdijk² que l'attente chrétienne du jugement serait pétrie de ressentiments par trop humains et que des désirs de vengeance accumulés ne seraient réprimés que par l'idée qu'ils seront satisfaits dans l'au-delà par Dieu lui-même ? Qu'on pense seulement à Tertullien qui s'imaginait les tortures des païens en enfer comme un spectacle triomphal qui augmenterait la béatitude des bienheureux ou à Dante (1265-1321) qui a mis en enfer nombre de ses adversaires³, tout comme maint artiste s'est vengé de commanditaires importuns en les plaçant du côté des damnés.

Une pastorale qui suscite la peur d'une manière excessive et qui souvent rend malade mérite à juste titre la critique. Mais depuis des années on adopte une pratique contraire, simpliste, qui a eu quelquefois comme résultat une banalisation effrayante de l'image de Dieu. On a laissé de côté le thème du jugement, qui dérange, déclaré dépassée l'idée de l'enfer et démasqué la colère de Dieu comme un anthropomorphisme. Dans le message pastoral a dominé et domine encore jusqu'à aujourd'hui l'image d'un Dieu aimant et toujours indulgent, qui pardonne tout à tous et qui n'interpelle plus un christianisme bourgeois et satisfait mais le conforte plutôt. On a oublié que justement le message d'un Dieu qui est amour ne peut rester indifférent devant l'injustice déshumanisante. Le mot de Bonhoeffer garde toute son actualité : « La grâce à bon marché est l'ennemie mortelle de notre Église (...) la grâce à bon marché, c'est la grâce considérée comme une marchandise à brader, le pardon au rabais, (...) une grâce sans prix ni coût (...). La grâce à bon marché, c'est la justification du péché et non du pécheur »⁴. Aussi n'est-il pas étonnant d'entendre depuis peu de nombreuses voix s'élever pour exprimer leur malaise devant un « bon Dieu » : Dieu devrait être redécouvert comme le tout Autre, le mystère de la transcendance être protégé de la banalisation ; la théologie devrait mettre en valeur

2. P. SLOTERDIJK, *Zorn und Zeit*, Franckfort/M., 2006.

3. DANTE ALIGHIERI, *Divine Comédie* : Enfer, chant VI, 79 s. ; chant VIII, 31-60 ; chant X, 31 s. ; chant XII, 111.

4. Et plus loin : « Puisque la grâce fait tout toute seule, tout peut donc rester comme avant (...) La grâce à bon marché, c'est la prédication du pardon sans repentance (...) c'est l'absolution sans confession personnelle. La grâce à bon marché, c'est la grâce sans la marche à la suite de Jésus. » D. BONHOEFFER, *Nachfolge*, München, 1971, p. 13 s. Trad. française : *Vivre en disciple : le prix de la grâce*, p. 23-24, Labor et Fides, 2009.

ÉDITORIAL _____ **Jan-Heiner Tück**

son être inatteignable, relever la dimension libératrice du jugement et penser à nouveaux frais le thème dérangent de la colère de Dieu⁵.

Sur cette toile de fond brossée à grands traits, je me propose de réfléchir à l'article de foi : « *qui viendra juger les vivants et les morts* ». J'examinerai chacun des aspects de cet article selon qu'il concerne d'abord la question de la *Parousie du Christ* (1), puis l'acte du jugement (2), et enfin l'universalité du jugement qui inclut dans son étendue et sa profondeur tous les vivants et les morts (3)⁶. En épilogue viendront quelques remarques pour éclairer l'espérance d'une réconciliation entre les bourreaux et leurs victimes. Je voudrais souligner la dimension libératrice du message chrétien du jugement et expliquer que le jugement est un processus par lequel l'homme parvient à la vérité devant Dieu, avec soi-même, avec les autres. Parvenir à cette vérité qui dévoile tout de l'histoire d'une liberté vécue peut être et sera sans doute un processus douloureux à cause des failles et des ombres que contient plus ou moins toute vie. En même temps la foi chrétienne implique l'espérance que le jugement ne sera pas un acte de destruction mais de manifestation de la vérité et de la justice. Car le juge ne sera nul autre que Jésus Christ lui-même, le crucifié ressuscité, qui dans sa vie et sa mort est allé jusqu'au bout chercher ce qui était perdu afin de le sauver.

« ... qui viendra... » – Approche de la Parousie du Christ⁷.

George Steiner a posé la question : « Qui, à l'exception des fondamentalistes, attend aujourd'hui réellement la venue d'un Messie⁸? »

5. Voir R. MIGGELBRINK, *Der zornige Gott. Die Bedeutung einer anstößigen biblischen Tradition*, Darmstadt, 2002. Dazu : J.-H. TÜCK, « Der Zorn – die andere Seite der Liebe Gottes. Dogmatische Anmerkungen zur Wiederkehr eines verdrängten Motivs », in : *Theologie und Philosophie* 83 (2008), 385-409.

6. Voir les articles de Kristell TREGO, p. 33, de Corinne MARION, p. 49, de J.-R. ARMOGATHE, p. 67 et celui de Ernst DASSMANN, p. 19.

7. M. KEHL, « Bis du kommst in Herrlichkeit... "Neuere theologische Deutungen der" Parusie Christi », in : E. CHRISTEN/J. PFAMMATER (Hg.), *Hoffnung über den Tod hinaus (Theologische Berichte XIX)*, Zürich, 1990, 95-138 ; voir aussi, Art. « Parusie », in : *LThK* 7 (3/1998), 1404-1405.

8. G. STEINER, *Grammatik der Schöpfung*. Aus dem Englischen von M. Pfeiffer, München-Wien, 2001, 15. Version originale, *Grammars of creation*, Gifford Lectures, 1990, Faber and Faber, 2001.

Juge et sauveur : une approche eschatologique

Cette question ne concerne pas seulement l'attente messianique dans le judaïsme – attente toujours colorée selon les circonstances historiques et sociales de chaque époque – elle touche aussi l'espérance chrétienne de la Parousie. Peut-on imaginer aujourd'hui – alors qu'on a abandonné les représentations cosmologiques du monde – la Parousie comme le fait l'Apocalypse du Nouveau Testament, le Fils de l'Homme venant sur les nuées pour juger les vivants et les morts ?

On dira volontiers, avec Karl Rahner, que ces images ne sont pas une sorte de reportage anticipé des événements à venir. Il faut bien distinguer le temps et l'éternité, l'histoire et son accomplissement même si l'on ne peut pas les séparer strictement, parce que le Dieu éternel est entré lui-même en relation avec le temps dans l'acte de la création et encore plus complètement dans l'événement de l'incarnation. Il faut donc plutôt dire que l'accomplissement de la création par Dieu, que nous espérons dans la Parousie, n'aura pas lieu dans le temps mais à la fin du temps. Malgré ses avertissements répétés que nul ne peut connaître la date de la Parousie, l'Écriture parle des signes précurseurs de la venue du Christ (*Marc* 13). Il y aura de faux messies, des guerres sur toute la terre, des tremblements de terre et des famines ; les chrétiens seront persécutés et le sanctuaire détruit. De plus il faudra que l'Évangile soit annoncé à toutes les nations.

Comment interpréter ces passages d'une manière compréhensible pour notre époque, ce n'est pas ici le lieu de l'approfondir⁹ ; mais je voudrais remarquer à ce stade que la foi dans la Parousie du Christ, de quelque manière qu'on puisse l'imaginer, implique toujours une certaine vision du temps et de l'histoire. L'histoire n'est pas fermée sur elle-même et ne peut se laisser enfermer, elle ne peut s'accomplir par elle-même. Un élément constitutif de la réflexion sur la Parousie

9. Il faudrait étudier ici le thème difficile de l'Antéchrist, qui chez saint Paul (2 *Thessalonisstens* 2, 3-10) est introduit sous la figure du « l'impie » en se fondant sur deux textes de l'Ancien Testament (*Daniel* 11, 36 et *Ézechiel* 28, 2). L'Antéchrist est rangé dans une série de précurseurs avec Antiochus Épiphane, le persécuteur des Juifs à l'époque hellénistique et avec le prince légendaire de Tyr et, de cette manière, perd sa singularité bien définie. D'une manière analogue on peut situer des passages explicites sur l'Antéchrist de 1 *Jean* 2, 18-22 et de 2 *Jean* 7 dans le contexte historique des hérésies christologiques, tandis que l'image de l'Antéchrist de *Apocalypse* 13 se réfère à l'empereur romain déifié et à son pseudo-culte. Voir J. RATZINGER, *La mort et l'au-delà*, p. 203-208, 1994 (2^e éd.), coll. Communio, Fayard, Paris.

ÉDITORIAL _____ **Jan-Heiner Tück**

est le fait que l'histoire renvoie au-delà d'elle-même, qu'elle tend vers un accomplissement à venir qu'elle ne peut ni forcer ni accélérer. Déjà, dans la liturgie eucharistique, nous célébrons la Parousie, la venue du Seigneur, mais l'Eucharistie se célèbre dans le mystère d'une présence voilée « jusqu'à ce qu'Il vienne dans la gloire ». Ce n'est pas sans raison que le *credo* emploie le futur – « qui viendra (venturus) » – il dit que c'est dans l'avenir que se passera quelque chose de décisif. Il contredit donc l'idée, aujourd'hui si répandue, que l'histoire continuera toujours. Il s'oppose à une conception du temps évolutionniste, sans échéances, qui laisse les morts à la mort et il détruit un engouement sans bornes pour le monde actuel qui se veut si absolument *up to date* qu'il est aussi oublieux de toute histoire que dépourvu de tout espoir. Le *credo* par contre mise sur un *Adventus*, une venue, qui ne laisse pas le passé en paix et qui justement, par là, peut donner l'espérance à ceux qui en sont dépourvus. Même si la question reste ouverte de savoir quand et dans quelles circonstances cette venue aura lieu – et le fait de devoir renoncer à spéculer sur la date et de laisser de côté l'imagerie apocalyptique souligne que la Parousie doit être vue comme un événement eschatologique qui transforme le temps – le *credo* maintient vive la provocation d'un temps limité. Les criminels ne triompheront pas toujours (*Psaume* 13), la justice viendra pour tout ce qui n'aura pas encore été réglé et qui reste en suspens.

Si on poursuit la lecture du *credo*, alors le message concernant l'accomplissement du temps que nous attendons demande à être précisé christologiquement. Car l'Omega de l'histoire n'est ni anonyme ni sans visage, mais il a – si l'on suit le témoignage du *symbole des Apôtres*¹⁰ – un nom et un visage. C'est bien Jésus Christ,

10. La formation du dogme chrétien se fonde donc sur la christologie des descriptions du jugement dans le *Nouveau Testament* (voir *Matthieu* 25, 31-46 ; 7, 22 s. ; 13, 36-43 ; *Luc* 13, 25-27 ; 1 *Thessaloniens* 4, 6 ; 1 *Corinthiens* 4, 4 s. ; 11, 32 ; 2 *Corinthiens* 5, 10). Pourtant le constat biblique sur l'identité de celui qui exerce le jugement n'est pas si univoque. À côté du Christ, la Bible mentionne aussi Dieu comme Seigneur du jugement (2 *Thessaloniens* 1, 5 ; 1 *Corinthiens* 13 ; *Romains* 2, 3 s. ; 3, 6 ; 14, 10 ; *Matthieu* 10, 28 ; *Matthieu* 6, 4.6.15.18) ; aux douze comme représentants des douze tribus d'Israël (*Matthieu* 19, 28) et aux saints (1 *Corinthiens* 6, 2) est attribué un rôle d'accompagnateurs dans le jugement. Voir PANNENBERG, *Systematische Theologie*, Bd. 3, Göttingen, 1993, 659 s.

Juge et sauveur : une approche eschatologique

le Crucifié ressuscité, qui « viendra juger les vivants et les morts ». Cette dimension christologique de l'eschatologie a été formulée par Hans Urs von Balthasar avec ces mots si souvent cités : « Dieu est ce qu'il y a d'ultime pour la créature. En tant que prix gagné, il est le ciel, en tant que chose perdue il est l'enfer, en tant que scrutateur il est jugement, en tant que purificateur le purgatoire (...) » Mais il l'est de la manière qu'il a voulue lui-même : il s'est penché sur le monde dans son Fils Jésus Christ qui est lui-même la révélation de Dieu et par là, la quintessence des « choses ultimes »¹¹.

Mais si Jésus ne correspondait pas au messie attendu – il n'a pas mis fin par la violence à l'occupation d'Israël mais fut lui-même victime de la violence – il est bien le juge attendu, reconnaissable à ce qu'il a été victime d'une exécution. Les stigmates de son corps transfiguré sont le signe d'une volonté de pardon qui, loin de triompher de ses ennemis ou d'accuser ses propres disciples de trahison et d'infidélité, va jusqu'à l'extrême, prête à voir dans l'ennemi le prochain qui a besoin d'être pardonné. Jusque dans son agonie, le Crucifié a prié pour ses bourreaux (*Luc* 23, 34) – et Étienne, le premier martyr chrétien, a fait sienne cette même prière, sous la pluie des pierres qui l'ont tué : « Il s'écria d'une voix forte : "Seigneur, ne leur compte pas ce péché" » (*Actes des Apôtres* 7, 60).

Celui qui vient est donc celui que nous connaissons déjà dans la foi ou plutôt que nous connaissons dans la mesure où nous nous laissons façonner par son message dans nos prières, nos pensées et nos actions. La fin n'est donc pas simplement une destruction catastrophique ou un destin anonyme, une idée que l'on pourrait se faire indépendamment de toutes réflexions théologiques, en se référant aux signes annonciateurs de crises apocalyptiques. Non, à la fin de l'histoire se situe – si on prend au sérieux le *credo* – la *rencontre décisive de tous avec le Crucifié ressuscité* : « Car il faut que nous tous soyons mis à découvert devant le tribunal du Christ, pour que chacun retrouve ce qu'il aura fait pendant qu'il était dans son corps, soit en bien, soit en mal » (*2 Corinthiens* 5, 10).

11. H. U. VON BALTHASAR, « Umrisse der Eschatologie », in : DERS., *Verbum Caro. Skizzen zur Theologie* I, Einsiedeln, 1960, p. 282 et 292. La transposition d'une topographie de l'au-delà vers une concentration christologique des *eschata* se trouve déjà dans l'esquisse impressionnante. *Eschatologie in unserer Zeit* (1955, *Œuvres posthumes*, Freiburg, 2005, 9-85).

ÉDITORIAL _____ **Jan-Heiner Tück****(2) « ...pour juger... » – ou le jugement
comme processus pour parvenir à la vérité**

Par cette image d'une confrontation personnelle de chacun avec Jésus Christ et son jugement, le *Credo* contredit la devise, en fin de compte toute cynique, que « l'histoire du monde est le jugement du monde »¹². Si l'histoire était vraiment le jugement, alors, ce sont ceux qui ont réussi dans l'histoire qui auraient raison : les vainqueurs resteraient les vainqueurs, les perdants les perdants, les complices qui n'y sont pour rien et les témoins qui prétendent n'avoir rien vu pourraient fuir leur responsabilité.

C'est à une telle vision que s'oppose la foi dans un jugement à venir, telle qu'elle est exprimée dans le paradigme du grand discours sur le jugement chez Matthieu (*Matthieu 25*, 31-46) – un discours qui a décidément inspiré les programmes iconographiques mentionnés au début. Ici, on met en scène ce que le Fils de l'Homme, qui viendra, va faire. Il siègera sur le trône de gloire – symbole de ses prérogatives divines – et il jugera toutes les nations.

L'histoire de la liberté vécue de l'immense majorité des hommes est pourtant si complexe que la ligne de démarcation entre le Bien et le Mal traverse la vie de chacun.

Les critères de ce jugement sont indiqués clairement : ce que chacun a fait (ou n'a pas fait) à l'égard de son prochain dans le besoin, il l'a fait (ou ne l'a pas fait) pour le Christ. Ce jugement sera pour ceux qui sont concernés une surprise totale et provoquera la question : « Seigneur, quand nous est-il arrivé de te voir affamé et de te nourrir... ? » (*Matthieu 25*, 37-39). Pourtant le Christ, le juge, réaffirme encore une fois ce critère : être attentif au cri impérieux de ceux qui sont dans la détresse : « Amen, je vous le dis, dans la mesure où vous l'avez fait à l'un de ces petits de mes frères, c'est à

12. Le vers de F. SCHILLER : « L'histoire du monde est le jugement du monde » (voir aussi, *Sämtliche Werke*, Bd. 1, hg. von G. FRICKE et H. G. GÖPFERT, München, 81987, 133) a été expliqué par la philosophie de l'histoire hégélienne qui se veut explicitement une théodicée et qui veut intégrer les intérêts humains, les passions et même les guerres, par une « ruse de la raison » dans une histoire progressive de la liberté et de la raison, en les réduisant à des moments passagers. « La réconciliation (avec le négatif dans l'histoire) ne peut être atteinte que par la connaissance du positif dans lequel le négatif disparaît comme quelque chose de subordonné et de dépassé » (voir aussi, *Vorlesungen über Philosophie der Geschichte* [Werke, Bd. 12], Frankfurt/M., 1986, 28).

Juge et sauveur : une approche eschatologique

moi que vous l'avez fait» (*Matthieu 25, 40*). Ce sont donc les œuvres de miséricorde qui sont décisives selon la parabole du jugement de Matthieu. Il faudrait approfondir la réflexion sur cette double identification : d'abord le Christ est identifié aux pauvres et aux nécessiteux, puis ceux qui sont prêts à aider sont identifiés au Christ¹³. Ici, j'aimerais simplement insister sur cet appel pressant à ne pas ignorer le cri du prochain en détresse, mais à accomplir des œuvres de miséricorde – appel qui doit être intégré dans une christologie de la pratique chrétienne (qui soit réellement vécue à la suite du Christ) sans que celle-ci dérive en un pur moralisme. Il importe de savoir comment nous vivons ici et maintenant : à la fin, ce n'est pas l'indifférence ou l'oubli, mais une personne qui nous attend et qui nous demandera comment nous avons mené notre vie. Ainsi le temps de notre vie est infiniment valorisé et devient capable d'éternité : chaque instant a un poids qui demeure car c'est dans le temps que mûrit ce qui est au-delà et bien plus que le temps. C'est aujourd'hui que déjà se décide, par l'acceptation ou le refus de l'appel de l'autre, la façon dont chaque homme se présentera devant le juge, dans au jour du jugement. Et le Christ de qui il est dit qu'il est le chemin, la vérité, et la vie mettra chacun de nous, à la fin, devant la vérité de sa vie. Car sans vérité, pas d'accomplissement. Mais que signifie ici vérité ?

Pour mieux le comprendre, nous trouvons dans le mot grec pour vérité – *aletheia* – deux pistes qui peuvent utilement nourrir l'interprétation théologique du jugement. D'une part, il signifie, comme l'a déjà rappelé Heidegger, le « non-caché » : le caché, le refoulé, l'obscur vient à la lumière (l'alpha- privatif dans *a-letheia* signifie la négation de *lathano/leth* = « caché ») ; déjà chez Paul, on lit à propos du Seigneur qui vient qu'« il mettra en lumière ce qui était caché dans les ténèbres, et il fera paraître les intentions secrètes » (*1 Corinthiens 4, 5*). D'autre part, le terme *aletheia* exclut l'oubli. À la fin, il n'y aura pas le Léthé, ce fleuve mystérieux de l'oubli dans lequel devrait se noyer la mémoire de l'histoire dramatique des souffrances et de la culpabilité humaines, mais la mémoire divine, la *memoria Dei*, qui conserve tout.

13. On trouve dans le judaïsme une réflexion analogue, dans la lecture de *Deutéronome 15, 9* que fait le Midrach tannaïtique : « Mes enfants, si vous avez donné à manger aux pauvres, je vous le revaudrai comme si vous aviez donné à manger à moi-même ». Voir aussi les récits de L. TOLSTOÏ, « Là où est l'amour, là est Dieu » in *Contes de Noël*, Seuil, 1961.

ÉDITORIAL _____ **Jan-Heiner Tück**

Le jugement lui-même sera le processus que tout un chacun doit subir pour parvenir à la vérité : avec soi-même, avec les autres, devant Dieu. Mais il faut bien préciser que ce discours sur le fait de « parvenir à la vérité » ne doit pas être compris comme une histoire après l'histoire, au sens où la vie vécue se prolongerait après la mort d'une autre manière. Non, ce qui a eu lieu a eu lieu et ne peut pas être comme s'il n'avait pas été. Avec la mort, l'histoire vécue de la liberté atteint sa fin irrévocable. Ce processus ne peut plus être décrit dans les catégories temporelles, il se situe au-delà de la frontière de la mort, et pourtant cela implique un vrai « processus », à moins de concevoir cet accomplissement s'opérant simplement par une création nouvelle. Le dogme du purgatoire garde tout son sens pour signifier ce processus du « parvenir à la vérité » qui se déclenche dans la rencontre avec le Christ. C'est le processus « de la transformation intérieure nécessaire de l'homme pour le rendre capable du Christ, capable de Dieu et par là capable de la *Communio sanctorum*, la communion des saints¹⁴. Le rétablissement de la vérité se réalise dans une confrontation dramatique, dans un face à face avec le Christ, le Crucifié ressuscité, sous le regard duquel les endurcissements s'adoucissent. C'est pourquoi il serait faux de comprendre le jugement par analogie avec la justice humaine, comme s'il s'agissait ici d'un décret extérieur à l'homme, prononcé à l'encontre du délinquant et édictant peine ou récompense. La justice aux yeux bandés est le symbole de l'impartialité du juge humain qui doit formuler son décret sans considération des personnes. Il en va tout autrement avec le jugement exercé par le Christ : ici l'homme est confronté au regard du juge qui perçoit tout et qui connaît, de l'intérieur, les abîmes de la condition humaine. Ces propos sur le jugement seraient très incomplets si on ne mentionnait pas l'espérance d'une miséricorde qui sauve. « La vérité qui juge l'homme s'est mise en route elle-même pour le sauver »¹⁵. Le juge se tient au côté du coupable pour lui permettre de se placer en face de sa faute, de regretter son action et de parvenir ainsi à la vérité. L'identification du Christ avec tous permet d'espérer que le jugement est guidé par un amour de la justice qui rendra justice à chacun.

14. J. RATZINGER, *La mort et l'au-delà*, p. 239, coll. Communio, Fayard, (2^e éd.), Paris, 1994.

15. *Ibid.*, p. 220.

*Juge et sauveur : une approche eschatologique***(3)... « les vivants et les morts »
ou de l'espérance d'une réconciliation
universelle**

Le jugement est un événement universel qui nous concerne tous – les vivants et les morts. Mais combien de vies gâchées n'y a-t-il pas dans l'histoire ? Si l'on regarde le xx^e siècle, la suite ininterrompue jusqu'à nos jours de guerres, de crises et de conflits, on a presque l'impression que Dieu s'est retiré de l'histoire. Il semble que Dieu ait abandonné à soi-même la créature la plus noble, l'homme ; qu'il se soit retiré dans un silence inaccessible. Si l'on considère le témoignage de l'art, de la littérature et de la musique comme sismogramme de notre temps, on a l'impression que les voix les plus importantes convergent dans une esthétique de la négativité. Qu'on pense aux figures déformées de Giacometti, à l'effondrement de la communication dans les pièces de Beckett, hachis de phrases en lambeaux, à la réduction du langage dans les derniers poèmes de Celan, aux compositions qui sont à la limite de l'inaudible, de Morton Feldmann.

L'art contemporain a une certaine affinité avec le samedi saint, le sentiment que Dieu est absent, qu'il est devenu une simple figure de rhétorique et que compter sur lui n'a plus de sens. La « catastrophe » du vendredi saint – la proclamation de la mort de Dieu par Nietzsche l'a bien montré – est derrière nous, sans que l'on sache si une nouvelle Pâque est devant nous. Il semble que Dieu nous ait oubliés.

La foi chrétienne dans le jugement contredit le sentiment contemporain d'un oubli de Dieu. Le jugement que nous pouvons comprendre comme processus d'un « parvenir à la vérité » de tous avec tous devant Dieu implique que Dieu se soucie de l'homme – même là où l'homme l'a oublié ; et son souci est un souci qui érige la justice, un souci qui veut sauver l'homme.

L'espérance d'être sauvé par le jugement pose la question grave de savoir si à la fin, tous peuvent se réconcilier avec tous : les victimes avec leurs bourreaux – les bourreaux avec leurs victimes – idée qui se révèle presque impensable au regard de toutes les abominations de l'histoire, idée proprement monstrueuse. Et pourtant Jésus Christ, le Crucifié ressuscité, n'est pas seulement juge et mesure de l'histoire ; il est aussi le sauveur qui ne réduit pas le bourreau à la somme de ses crimes, mais qui l'a suivi jusqu'aux abîmes de sa propre perte pour le libérer de sa faute. Si son engagement ultime envers ce dernier arrive à le mettre en branle de l'intérieur

ÉDITORIAL _____ **Jan-Heiner Tück**

pour l'amener à une conversion, au repentir, et même à un cri pour implorer le pardon, cela reste incertain. La possibilité d'un refus définitif reste réel, bien que Dieu – comme l'a montré l'impuissance du crucifié – n'ait pas épargné sa peine pour atteindre le libre consentement de l'homme pour que celui accepte la grâce du pardon donné par amour.

Mais les victimes vivront-elles aussi la libération dans la rencontre eschatologique avec le Crucifié ressuscité ? Les humiliés seront-ils rétablis dans leur dignité, les morts anonymes, réduits à des matricules sans visage, seront-ils de nouveau appelés par leur nom ? Pourront-ils à la fin embrasser l'amour du Crucifié qui pardonne et voir dans leurs bourreaux le prochain qui a besoin de pardon ?

Pour que l'espérance d'une réconciliation, devenue incroyablement difficile à maintenir après les crimes du XX^e siècle, ne retombe pas à un niveau de banalisation insupportable, il faut une condition : que l'histoire ne soit pas simplement effacée mais que la différence entre bourreaux et victimes soit aussi maintenue eschatologiquement, que soit rendue justice aux victimes et que les bourreaux restent marqués du signe de Caïn pour leurs crimes. Des cicatrices resteront, qui rappelleront l'histoire de la liberté vécue, mais ces cicatrices ne seront plus douloureuses et n'auront plus un caractère stigmatisant. Mais que les noms oubliés ne soient pas oubliés dans la memoria Dei et que Dieu veuille rester fidèle, jusqu'à l'extrême, à ses créature infidèles, il y a en cela quelque chose d'immensément consolant, comme l'a remarqué Éric Peterson : « C'est seulement si le nom de Dieu est prononcé sur nous que nous pouvons espérer ne pas être oubliés. Du fleuve Léthé nous ne pouvons être tirés que par l'*aletheia* non engendrée qui est Dieu lui-même. Si le nom de Dieu est prononcé sur nous, cela signifie que notre corps sera éternel comme le Temple sur lequel est proclamé le nom de Dieu. "Démolissez ce temple et je le rebâtirai en trois jours. Or il disait cela du Temple de son propre corps." (Jean 2, 18-22) »¹⁶.

Traduit de l'allemand par Rudolf Staub et Corinne Marion.

Titre original : In die Wahrheit kommen.

Das gericht Jesu Christi : Annäherungen an ein eschatologisches Motiv.

Jan-Heiner Tück, théologien, Université de Freiburg in Brisgau, directeur de *Communio*, édition allemande.

16. E. PETERSON, *Marginalien zur Theologie und andere Schriften*. Avec une introduction de Barbara Nichtweiß, Würzburg, 1995, 141.

Communio, n° XXXIV, 5 – septembre-octobre 2009

Ernst DASSMANN

L'universalité du salut : entre la rédemption générale et la prédestination, d'Origène à Augustin

TOUTES les religions qui promettent la rédemption et un au-delà meilleur doivent répondre à cette question : qui devra bénéficier de leurs promesses et qui en sera exclu ? Les réponses sont multiples. Les unes lient leurs promesses à l'appartenance à un peuple ou à un état particulier, d'autres excluent des races ou des professions spécifiques, presque toutes exigent la réalisation de conditions particulières, de qualités éthiques, d'obéissance à une loi ou d'exercices de vertu, qui, du fait du libre arbitre ou d'une prédestination ontologique, peuvent être satisfaites, rejetées ou, de quelque autre manière, omises. Existe-il même un commandement religieux qui s'adresse à tous, que nul ne peut manquer de connaître et qui ne pourrait même pas être repoussé ? Incitée par l'héritage vétéro-testamentaire et par la prédication de Jésus, l'Église se trouve, jusqu'à ce jour, dans l'obligation de répondre à cette question. Le document romain *Dominus Jesus. Sur l'unicité et l'universalité du salut par Jésus-Christ et l'Église*¹ et la discussion qui a suivi manifestent l'actualité du problème, à propos duquel il faut se souvenir des réponses qui lui ont été apportées entre le III^e et le V^e siècle.

1. Voir l'article de Joseph Ratzinger, « L'unicité et l'universalité salvifique de Jésus-Christ et de l'Église » dans *Communio*, XXVIII, 5-6 (2003), repris dans Joseph Ratzinger, *La Communion de Foi, DISCERNER et AGIR*, Communio / Parole et Silence, 2009, p. 111.

THÈME _____ **Ernst Dassmann**

Le salut pour tous, une issue ?

La question de l'extension du salut et du nombre des élus avait été posée depuis longtemps² déjà, quand le théologien alexandrin Origène (vers 253) y répondit clairement par l'espérance d'un salut pour tous (*apokatastasis tôn pantôn*), dans ses quatre livres *De principiis*, qui constituent la première tentative d'une synthèse dogmatique de la prédication chrétienne. Dans cette présentation systématique, ce grand exégète de la Bible ne s'appuie pas sur des principes philosophiques, mais sur les paroles de la sainte Écriture, qu'il suit à la trace.

Dans les *Actes des Apôtres*, 3, 19-21, Origène est frappé par une parole de Pierre durant la prédication des Apôtres sur le parvis du Temple de Jérusalem :

« Repentez-vous donc et convertissez-vous, afin que vos péchés soient effacés, et qu'ainsi le Seigneur fasse venir le temps du répit. Il enverra alors le Christ qui vous a été destiné, Jésus, celui que le ciel doit garder jusqu'aux temps de la restauration universelle dont Dieu a parlé par la bouche de ses saints prophètes ».

Origène rencontre ici les « temps du rétablissement de toute chose (*apokatastasis tôn pantôn*) », ce qui correspond à l'axiome : « *semper enim similis est finis initiis* » (la fin est toujours semblable au commencement)³. Ce qui lui fait se demander si à la fin des éons, (des temps) « *tout [ne] serait pas parvenu à son accomplissement* » ? Ce qui doit être plus grand que tous les éons pris ensemble, car il est écrit dans la sainte Écriture que « les justes brilleront dans tous les temps et pour l'éternité »⁴ (*Daniel 12, 3*). « Avec cette "éternité", il est dit quelque chose de plus grand que les éons ; il faut se demander si ce n'est pas la parole du Rédempteur (*Jean 17, 24. 21*) : "je veux que là où je suis, eux aussi soient avec moi" et "afin que tous soient un... qu'eux aussi soient en nous" qui indique quelque chose de plus grand qu'un ou plusieurs éons... à savoir un état où ce ne sont pas dans un éon que se trouveront toutes choses, mais – et là Origène se tourne vers la parole décisive de saint Paul (*1 Corinthiens 15, 28*) où "Dieu sera tout en tous" »⁵. Il arrivera que

2. Avant tout par la gnose : voir HIPPOLYTE, *Réfutation*, 7, 27, saint IRÉNÉE, *Contre les hérésies*, 1, 13,1, CLÉMENT d'ALEXANDRIE, *Stromates*, 6, 9, 75, 2.

3. ORIGÈNE, *De Principiis*, 1, 6, 2.

4. DANIEL, 12, 3.

5. ORIGÈNE, *ibid.*, 2, 3 5.

L'universalité du salut, d'Origène à Augustin

« lorsque la fin retournera vers le commencement, la fin des choses coïncidera avec leur commencement et rétablira cet état où les êtres doués de raison se trouvaient autrefois... lorsqu'il sera lui-même tout en tous et non dans un petit nombre ou dans quelques-uns, ni la mort, ni l'aiguillon de la mort, ni quoi que ce soit de mal n'existera plus »⁶.

Pour pouvoir atteindre cet état, toutes les forces s'opposant à Dieu, et en dernier lieu la mort, devront être soumises, ce qui peut se produire, pour des créatures rationnelles, non pas par la contrainte, mais par leur libre arbitre, correspondant à leur capacité de décision qui leur a été donnée par leur créateur⁷. Les hommes ressusciteront pour la gloire dans un corps spirituel, *« pour une ère, où tout sera unifié et où Dieu "sera tout en tous" ». Mais il ne faut pas se représenter cet état comme un événement soudain, mais comme un accomplissement continu, par paliers, et qui s'étend sur des intervalles de temps innombrables et infinis, par lesquels le processus d'amendement se réalise lentement, une étape après l'autre »*. Ce n'est que lorsque toutes les âmes douées de raison seront ramenées dans cet état d'accomplissement que le dernier ennemi, la mort, sera vaincu, et que la nature autrefois corporelle de l'être humain sera transformée dans la gloire en un *corps spirituel*⁸.

Globalement, Origène s'efforce de libérer son enseignement sur l'apocatastase de présupposés philosophiques, en particulier stoïciens, et de les ancrer dans la Sainte Écriture. Lorsque les stoïciens supposent que l'embrasement du monde surviendra après que le feu, en tant qu'élément le plus fort de tous, aura dominé les autres éléments, Origène considère que *« il viendra un jour, un temps, où le Logos règnera sur toutes les créatures douées de raison, et où toutes les âmes seront incluses dans sa plénitude... Car puisque sa Parole, avec sa force intérieure de salut, est plus puissante que tout le mal qui les enchaîne, c'est cette puissance qui agit en tout homme selon la volonté divine ; et c'est ainsi que la fin de toute choses s'identifie à l'anéantissement du péché »*⁹. L'argument scripturaire ne peut être avancé ici qu'avec les plus grandes précautions, car les prophètes évoquent assez souvent, mais de manière voilée, « l'anéantissement

6. ORIGÈNE, *ibid.*, 3, 6, 3.

7. ORIGÈNE, *ibid.*, 2, 9, 6.

8. ORIGÈNE, *ibid.*, 3, 6, 6. Comparer 3, 6, 9.

9. ORIGÈNE, *Contre Celse*, 8, 72. Voir aussi H. CROUZEL, « L'apocatastase chez Origène », in *Les fins dernières selon Origène*, Hampshire/Vermont, chapitre XII, 282-290, 1990.

THÈME _____ **Ernst Dassmann**

total du mal et l'amendement de toutes les âmes». Le passage correspondant de *Sophonie* 3, 7-13 confirme explicitement la remarque d'Origène. Il est conscient que seul un petit nombre peut avoir osé espérer l'accomplissement ultime de tous les êtres doués de raison, et cela davantage par une déduction intellectuelle que par un enseignement dogmatique¹⁰. En même temps il sait que l'on ne peut parler du salut universel qu'avec une sagesse toute pastorale. « *Mais ce n'est pas ici le lieu de s'étendre, autant qu'on le pourrait, sur cette matière qui, d'ailleurs, n'est pas pour tout le monde. En effet, ce ne serait pas sans péril qu'on écrirait ce qu'on pense là-dessus, la plupart des hommes n'ayant besoin d'autre instruction que de celle-ci, c'est que les pécheurs seront punis. Il serait dangereux d'aller plus avant, à cause de ceux que la crainte des supplices éternels retient à peine de s'abandonner entièrement au péché et à tous ces désordres* »¹¹.

L'enseignement d'Origène sur l'apocatastase est le résultat d'une spéculation pleine de finesse, qui reprend les avancées philosophiques en cosmologie et en anthropologie avec la dynamique de l'enseignement biblique sur Dieu et la christologie, et qui relie en une image impressionnante le but de l'évolution et des fins dernières de l'histoire du monde. Il le résume ainsi : « *À l'origine tous les êtres rationnels, qui sont maintenant séparés en anges, en démons et en êtres humains, avaient été créés par Dieu dans une complète similitude, comme des intellects immatériels ; ils formaient une unité sans séparation, une nature unique. Ils avaient été formés à l'image de Dieu, et leur fin dernière, leur plus grand bien résidait dans l'union avec Dieu. Même si, à cause du péché librement consenti de chaque membre individuel, la nature spirituelle de leur unité dans la multiplicité a été mise en pièces, la fin sera cependant identique au commencement, et par là elles seront toutes ramenées à leur unité primordiale de la ressemblance avec Dieu par le Christ, lui qui est un en elles, comme le Père et le Fils sont un, de telle sorte qu'il n'existe plus aucune différence, mais que l'unique Dieu de bonté est tout en tous, que le mal n'existe absolument plus et que toute créature spirituelle est restaurée dans son état originel* »¹².

10. ORIGÈNE, *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, 8, 12 ; *De Principiis* 1, 7, 1.

11. ORIGÈNE, *Contre Celse*, 6, 26.

12. R. M. HÜBNER, *Die Einheit des Leibes Christi bei Gregor von Nyssa* (Philosophia Patrum 2), Leiden, 1974, 57 s.

L'universalité du salut, d'Origène à Augustin

La représentation quelque peu caricaturale selon laquelle toutes les âmes qui ont péché passent après la mort par un feu purificateur¹³, d'où elles émergent marche par marche et à la fin se trouvent purifiées sans exception, y compris le démon, dans des corps spirituels et éthérés, afin que Dieu soit tout en tous, n'est assurément pas devenu l'enseignement général de l'Église. Elle a été au contraire condamnée par le synode de 543 à Constantinople : « *Celui qui suppose la préexistence imaginaire des âmes et leur apocatastase extravagante, qu'il soit anathème* »¹⁴.

Malgré tout, l'attente pleine d'espérance d'Origène, qui, sur de bonnes bases théologiques, christologiques et sotériologiques sur la Création, n'a pas su admettre l'existence d'une décision non amendable de créatures finies qui conduise à leur damnation éternelle, a laissé dans la théologie des Pères de l'Orient une trace bien visible. À côté de Grégoire de Naziance, de Diodore de Tarse, de Théodore de Mopsueste, de Didyme l'aveugle et de bien d'autres¹⁵, il faut nommer en premier lieu Grégoire de Nysse.

Pour lui, la restauration en l'homme de la complète ressemblance avec Dieu est le but de l'histoire, qui consiste à ce que « *un jour la nature du mal soit réduite à néant, quand elle sera entièrement effacée de l'être, et que seuls les biens divins de toute nature spirituelle seront enfermés en lui et ainsi aucune des créatures de Dieu ne sera écartée de sa domination, quand toute la méchanceté contenue dans les étants sera consumée, comme une étoffe trafiquée, dans la transfiguration opérée par le feu purificateur, et quand tout ce qui a son origine en Dieu deviendra comme il était au commencement, lorsque le mal ne l'avait pas encore atteint* »¹⁶. L'homme créé à l'image de Dieu possédait la liberté, le plus élevé des dons de Dieu, dont le mauvais usage ouvrit la porte à l'entrée du mal dans le monde, avec toutes ses conséquences, la mort et la misère qui déterminent depuis le cours des temps. Dans la résurrection l'homme recevra de nouveau la totale ressemblance avec Dieu et une vie commune avec les

13. Sur le purgatoire comme tampon entre rédemption générale et damnation, voir G. GRESHAKE, «Himmel – Hölle – Fegefeuer im Verständnis heutiger Theologie», in : *Ungewisses Jenseits?*, Düsseldorf, 1986.

14. A. von HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* 2, Darmstadt, 1964, 507f.

15. C. LENZ, « Apocatastase », dans *RAC* 1 (1950), 514 s. (en allemand).

16. GRÉGOIRE DE NYSSE, *Quand il aura tout soumis*, 1313 A.

THÈME _____ **Ernst Dassmann**

anges¹⁷. À l'état paradisiaque originel correspond sa restauration eschatologique, car « la grâce de la résurrection ne nous est pas annoncée autrement qu'en termes de rétablissement dans le premier état de ceux qui sont tombés. La grâce future est pour ainsi dire un retour à la vie première, dans laquelle est ramené au paradis celui qui en avait été chassé »¹⁸. On ne peut ignorer la résonance de la pensée d'Origène et des représentations de la philosophie gnostique dans la conception de l'apocatastase chez Grégoire de Nysse.

Triomphe de la grâce ou logique de la peur ?

Le problème de la rédemption universelle dans le sens d'un enseignement sur l'apocatastase n'a pas vraiment préoccupé les pères de l'Église occidentale. Pour eux, il va de soi que tous les hommes sont appelés au salut. Ni des peuples particuliers, ni des classes sociales définies, ni les hommes, ni les femmes ne sont exclus de l'élection divine. La phrase décisive de Paul en *Galates* 3, 28 : « Il n'y a plus de Juif ni de Grec, ni d'esclave ni d'homme libre, ni d'homme ni de femme ; car vous êtes tous un dans le Christ Jésus » vaut pour tous, et a toujours été utilisée contre tous les déterminismes sotériologiques des gnostiques ou des manichéens¹⁹. Tout au plus, les Barbares qui menaçaient Rome – et donc aussi l'Église – ont paru suspects à quelques Pères de l'Église qui doutaient de la possibilité de leur salut et les considéraient comme inadaptés aux tentatives missionnaires. Mais cela n'a duré que jusqu'à Grégoire le Grand (590-604), avant que l'opinion générale ait fini par considérer que les Barbares ne devaient pas être combattus, mais gagnés à la foi²⁰. Et cette réserve relève essentiellement de considérations politico-pragmatiques, et n'a aucun fondement théologique.

D'un autre côté, il va de soi pour les Pères occidentaux que l'homme peut manquer sa finalité éternelle, lorsqu'il méprise les commandements de Dieu et qu'il ne collabore pas à la grâce – qu'on

17. Voir J. DANIELOU, « L'apocatastase chez saint Grégoire de Nysse », dans *Recherches de science religieuse* 30 (1940), 342-345, et *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse*, Leiden, 1970.

18. GRÉGOIRE DE NYSSE, *De l'homme* 17 (PG 44, 188).

19. E. DASSMANN, « Menschenrechte und Menschenwürde in frühchristlicher Zeit », in : *Jahrbuch für Biblische Theologie* 15 (2001), 152 s.

20. *Ibid.*, 178 s.

L'universalité du salut, d'Origène à Augustin

le comprenne dans un sens pélagien, semi-pélagien ou en tout autre sens. Si l'homme veut être sauvé, la grâce et les œuvres doivent se rencontrer. L'enseignement de Paul sur la justification par la grâce seule et les lettres aux Romains et aux Galates qui l'attestent n'ont joué, avant Augustin, qu'un rôle secondaire dans la prédication et la théologie occidentale du IV^e siècle²¹.

Cependant, Ambroise de Milan met l'accent sur ce point, de façon remarquable, et se montre par là un disciple d'Origène²². À deux endroits, Ambroise se rapproche étonnamment de l'enseignement de l'Alexandrin sur l'apocatastase. D'abord dans son enseignement sur Dieu, dans lequel il montre la bonté et la miséricorde de Dieu d'une manière qui rend quasiment impossible le châtement éternel. Dieu pouvait consentir à prendre le risque de la liberté humaine, y compris la possibilité du péché, parce qu'il possédait le pouvoir et la volonté de pardonner. Sur la question : « N'aurait-il pas mieux valu qu'Adam restât seul au Paradis, puisque sans Ève la chute lui eût été épargnée ? », l'évêque répond : « Dieu préférerait qu'il y en ait beaucoup qu'il puisse sauver et dont il puisse pardonner les péchés, plutôt que ne garder qu'Adam seul, même libre de toute faute. » Même la reproduction du genre humain n'était pas une fatalité, puisque le châtement d'Ève, qui devait accoucher dans la douleur, a conduit à la naissance du Christ²³.

Et surtout, Ambroise décrit dans sa sotériologie la domination de la grâce du Christ de manière si impressionnante, qu'une damnation éternelle semble vraiment difficile à imaginer. Que l'on ait longtemps discuté pour savoir si Ambroise était l'auteur de l'*Exultet* pascal, dans lequel la faute d'Adam est chantée comme *felix culpa*, n'est sûrement pas un hasard²⁴. Même si aujourd'hui cette paternité est considérée comme peu vraisemblable, il est pleinement en accord, dans les faits, avec cette hymne. Ainsi, lorsqu'il avoue : « Je ne me vante pas parce que j'ai raison, mais parce que je suis sauvé. Je ne me vante pas parce que je suis libre du péché, mais parce que mes péchés m'ont été remis... La faute est pour moi devenue le prix de la Rédemption, par laquelle le Christ s'est rendu proche de moi. Pour

21. W. GEERLINGS, « Hiob und Paulus. Theodizee und Paulinismus in der lateinischen Theologie am Ausgang des 4. Jahrhunderts » ; in : *Jahrbuch für Antike und Christentum* 24 (1981), 57.

22. E. DASSMANN, *Ambrosius von Mailand*, Stuttgart, 2004, 209 s.

23. Saint AMBROISE, *Du Paradis*, 10, 47.

24. H. M. WEIKMANN, « Exultet », dans *LThK* 3 (1995), 1134.

THÈME _____ **Ernst Dassmann**

moi, le Christ a connu la mort. La faute est devenue plus féconde que l'innocence »²⁵. Afin d'éviter tout malentendu sur de tels paradoxes sotériologiques, il faut signaler qu'il s'agit d'expressions traduisant la piété d'Ambroise envers Jésus, et non pas de définitions dogmatiques²⁶. « Là où le péché abonde, la grâce surabonde » (*Romains* 5, 20) : cette phrase ne contient aucune signification secondaire mais décisive selon laquelle le péché aurait été permis par Dieu *afin que* la grâce puisse surabonder. Il en est de même lorsque la faute d'Adam est appelée « heureuse », parce que la grâce le rend meilleur qu'il n'était (*felix ruina, quae reparatur in melius*)²⁷. Ambroise n'a pas considéré le péché comme nécessaire au salut ou comme voulu par Dieu ; il ne cautionne pas l'apocatastase de tous – ou plus exactement, il n'ose pas faire d'hypothèse²⁸.

Dans son enseignement sur la grâce, Augustin est perché sur les épaules d'Ambroise. Dans ses derniers affrontements avec Julien d'Eclane, il en appelle à l'évêque de Milan, parce que son enseignement sur le péché originel, la grâce, la prédestination et le libre arbitre est soupçonné à tort de manichéisme par Julien²⁹. Tout comme Ambroise, Augustin, comme évêque et médecin des âmes met toute sa confiance dans la miséricorde divine, qu'il célèbre de manière inimitable dans les *Confessions*. En vérité, « le nombre de ceux qui sont prédestinés pour le Royaume de Dieu est fixé de manière tellement certaine que personne ne peut rien y ajouter ou en retrancher... Mais comme nul ne saura s'il appartient à ce nombre, nous devons nous remplir d'une telle force d'amour, que nous devons désirer la béatitude de chacun et l'aider à y parvenir »³⁰.

Cependant, les différences paraissent plus importantes que les concordances. Surtout dans ses dernières années, la théologie d'Augustin adopte un cours légèrement plus résigné. Sa confiance dans les forces morales de l'homme décroît. Ses expériences pastorales et un aperçu de la société de l'Antiquité tardive peu avant la

25. Saint AMBROISE, *de Jacob et de la vie heureuse*, 1, 6, 21.

26. Voir DASSMANN, *La piété de l'évêque Ambroise de Milan pour le Christ*, dans *Historiam perscrutari*, édité par M. MARITANO, Rome, 2002, 653-672.

27. Saint AMBROISE, *Explications des Psaumes* 39, 20.

28. Saint AMBROISE, *De Noé* 27, 102.

29. E. DASSMANN, « Tam Ambrosius quam Cyprianus, *Les alliés d'Augustin dans la lutte antipélagienne*, dans *Oecumenica et Patristica* », édité par D. DAMASKINOS/W. BIENERT/K. SCHÄFERDIECK, Chambéry 1989, 259-268.

30. Saint AUGUSTIN, *De la corruption et de la grâce*, 39, 46.

L'universalité du salut, d'Origène à Augustin

chute de l'Afrique du Nord romaine aux mains des Vandales, ont pu contribuer à cet état de choses. N'est-il pas plus prometteur, au lieu de croire en l'amendement de l'homme par une éducation et un enseignement infatigables, de miser sur la prédestination divine, qui est capable de sauver l'homme de toute tentation extérieure ou intérieure³¹? *Prédestination* au lieu de *Paideia*! Augustin commence à comprendre l'enseignement de Paul sur la justification de manière plus théologique que les exégètes moraux avant lui. Instruit par l'Apôtre, il ne pouvait cependant pas s'empêcher de tirer les conséquences des réflexions les mieux fondées sur la Bible. Même s'il l'a fait de manière moins dramatique que Luther dans son expérience de la tour, Augustin a déjà reconnu qu'il y a des hommes qui « *sont repus de leur propre justice, et qui donc n'ont pas faim de la justice divine. Mais qu'est-ce que la justice de Dieu et la justice des hommes? S'agissant de la justice divine, on ne veut pas dire que par elle Dieu est juste, mais que c'est une justice que Dieu donne à l'homme afin que celui-ci soit juste par Lui* ». Au contraire, la justice humaine est celle « *qui fait confiance à ses propres forces et qui en quelque sorte se proclame comme ce qui accomplit la Loi par ses propres forces* »³².

Là était la question : Comment sont liées la responsabilité de l'homme dans le Jugement et la promesse de la récompense éternelle grâce aux œuvres avec la volonté divine du salut universel? Ou bien, comme le dit Augustin : « *S'il n'y a pas de grâce divine, comment Dieu peut-il être le sauveur du monde? S'il n'y a pas de libre arbitre, comment peut-il être son juge?* »³³. Après une longue période, dans l'Église d'Occident, où le côté moral de la vie chrétienne a été mis en exergue, Augustin remet au premier plan l'enseignement paulinien sur la justification de l'homme par la grâce seule. Ce ne sont pas les œuvres qui peuvent sauver l'homme, elles ne font que rendre visible sa propension au péché : seule peut le sauver la justice de Dieu dont il revêt l'homme par pure grâce. Que la toute-puissance de la grâce divine n'abroge pas la liberté et la responsabilité de l'homme, Augustin n'a pas de mal à le démontrer. La liberté véritable ne consiste pas à choisir entre le bien et le mal, mais à être capable de faire le bien. Une autre question se fait plus

31. P. BROWN, *Augustinus von Hippo*, Francfort, 1973, p. 355 s. Tr. fr. *La vie de saint Augustin*, Seuil, 2001.

32. SAINT AUGUSTIN, *In Iohannis Evangelium tractatus*, 26, 1.

33. SAINT AUGUSTIN, *Lettres*, 214, 2.

THÈME _____ **Ernst Dassmann**

pressante: si Dieu est l'unique fondement du salut, pourquoi tous les hommes ne sont-ils pas sauvés ?

Augustin doit répondre honnêtement: parce que Dieu le veut ainsi. Il choisit l'un et pas l'autre – non sur la base d'une connaissance (*praescientia*) divine de la décision finale de l'homme en faveur de la foi et d'une vie conforme aux commandements, mais sur la base d'une prescience de sa prédestination. Tous ne font pas partie des brebis du Christ Jésus, le Bon Pasteur. Pourquoi? « *Parce qu'il savait qu'ils étaient prédestinés à la chute éternelle (ad sempiternum interitum praedestinos), et qu'ils n'étaient pas rachetés pour la vie éternelle au prix de son sang*³⁴. » Mais pourquoi Dieu choisit-il les uns et non les autres? Augustin répond avec Paul: « *Parce qu'il l'a voulu ainsi. Mais pourquoi l'a-t-il ainsi voulu? "Homme, qui es-tu pour disputer avec Dieu?" (Romains 9, 20)* »³⁵. Le comportement de Dieu n'est pas injuste, car ce n'est pas d'une manière active qu'il damne ceux qui seront damnés, mais il les laisse à ce qu'ils ont mérité, *massa damnata* d'une humanité devenue coupable de par le péché originel, à savoir l'éloignement de Dieu et la réprobation éternelle. Auprès des élus il exerce sa justice par sa miséricorde gratuite, à laquelle personne ne peut prétendre. L'enseignement d'Augustin sur la prédestination est une thèse « d'une rudesse tranchante », « portée par une image de Dieu qui suscite la terreur » et qui est devenu « l'épouvante de la pensée chrétienne de tous les temps »³⁶. Comme affirmation aux limites, elle s'inscrit dans la logique d'un enseignement sur la grâce pensé dans toutes ses conséquences, mais jamais – ni au deuxième synode d'Orange (529) ni au Concile de Trente elle n'a fait partie, dans toute sa force, d'un enseignement ecclésial qui aurait marqué de manière décisive la compréhension que l'Église romaine avait d'elle-même. La dogmatique catholique s'en est même considérablement libérée³⁷.

Si l'on veut dire quelque chose pour sa défense, on peut faire observer qu'Augustin, avec son enseignement sur la grâce, a indiscutablement mis en place la frontière par laquelle la souveraineté de Dieu dans sa manière de déterminer la destination de l'homme au

34. SAINT AUGUSTIN, *In Iohannis Evangelium tractatus*, 48, 4.

35. SAINT AUGUSTIN, *Lettres*, 186, 23.

36. E. DASSMANN, *Augustinus. Heiliger und Kirchenlehrer*, Stuttgart, 1993, p. 118-130.

37. K-H. MENKE, *Das Kriterium des Christseins. Grundriss der Gnadenlehre*, Regensburg, 2003, 24-75.

L'universalité du salut, d'Origène à Augustin

salut échappe à toute possibilité de mainmise sur lui, y compris à celle de l'Église et de ses sacrements. Quand il s'agit du salut de l'homme, on ne peut s'arrêter à mi-chemin : Dieu offre la grâce, l'homme mobilise sa volonté, mais c'est Dieu qui fait tout, afin que l'homme puisse de même tout faire. Comment la grâce irrésistiblement efficiente de Dieu peut être liée à la libre adhésion de l'homme, voilà ce qui reste insondable pour l'homme. Augustin met en garde : « *Tu cherches le fondement, je frémis devant l'abîme. Toi, tu ne penses qu'en termes de raison, moi, je m'émerveille ; tu ergotes, moi je crois ; je vois l'abîme et ne peux atteindre le fond* »³⁸. Ce qui pourrait faire peur dans la théorie théologique est compensé par une confiance inébranlable en Dieu, « qui veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité » (*Timothee* 2, 4).

L'Église nécessaire au salut ?

La controverse des premiers temps de l'Église sur le nombre et la sélection de ceux qui seront finalement sauvés est encore davantage aiguë par la question de la nécessité du salut et de l'Église comme son unique source, question qui est demeurée virulente jusqu'à aujourd'hui. Si la parole attribuée à l'évêque Cyprien de Carthage (vers 258) « hors de l'Église point de salut »³⁹ était exacte, et s'il n'y avait pas de rédemption des pécheurs en-dehors de l'Église, alors la prédestination invisible accordée par Dieu devenait explicite et pouvait être liée à l'appartenance des hommes à l'Église.

Dans les écrits néo-testamentaires, sont nécessaires au salut les particularités de la médiation du Christ, la foi et le baptême⁴⁰ ; l'Église n'intervient que de manière indirecte, dans la mesure où le pardon des péchés et l'obéissance à la foi sont liées à l'autorité de la communauté et des Apôtres (*Matthieu* 18, 17 s. ; *Jean* 20, 23). Même si, à l'époque primitive, existait encore la représentation du « germe du Logos »⁴¹, par lequel la vérité divine pouvait être

38. Saint AUGUSTIN, *Sermons*, 27, 7.

39. CYPRIEN, *Lettres*, 73, 21.

40. W. KERN, « Heilsnotwendigkeit der Kirche », dans *LThK* 4 (1995), p. 1346.

41. J. H. WASZINK, « Justins Lehre vom Logos Spermatikos », in : Mullus (*Festschrift Th. Klauser = Jahrbuch für Antike und Christentum*, Erg.-Bd. 1), Münster, 1964, 380-390.

THÈME _____ **Ernst Dassmann**

reconnue partout dans le monde entier, avec une « Église d'Abel »⁴² à laquelle appartiendraient tous les justes depuis le commencement, la prétention à ce que seule l'Église soit dispensatrice du salut s'est renforcée à partir du III^e siècle. Non seulement Cyprien en Occident, mais aussi Origène en Orient assurent que « *extra ecclesiam nemo salvatur* », il n'existe pas de salut en-dehors de l'Église⁴³.

Chez ces deux auteurs cette affirmation brutale peut se justifier par le contexte dans lequel elle a été exprimée. Tous deux s'élèvent contre des scissions hérétiques ou schismatiques. Cyprien affirme que les hérétiques qui se trouvent hors de l'Église ne bénéficient pas du salut, parce que leur baptême n'est pas valable. Même le baptême du sang – c'est-à-dire le martyre – des hérétiques ne peut contribuer à leur salut, parce qu'« *il s'est répandu et souillé avec une eau falsifiée, dans le secret d'un repaire de brigands. C'est pourquoi nous ne pouvons partager avec les hérétiques ni le baptême, ni Dieu le Père, ni le Christ son Fils, ni le Saint Esprit par lequel nous devenons membres d'une même Église* »⁴⁴. La probabilité que les hommes qui ne connaissent absolument pas le Christ et l'Église soient sauvés n'est considérée d'aucune manière.

Ensuite, la prétention à l'exclusivité va de soi, et acquiert une valeur générale auprès d'Hilaire de Poitiers, de Jérôme et de beaucoup d'autres⁴⁵. Elle est admise par les conciles médiévaux et s'est renforcée jusqu'à des déclarations récentes. Le Concile de Florence l'a formulé de manière incisive et inflexible dans son jugement sur les Jacobites : « *La sainte Église romaine, fondée par la parole de notre Seigneur et Rédempteur, croit fermement, reconnaît et proclame qu'en dehors de l'Église catholique, personne, ni le Juif ni le Gentil, ni l'incroyant ni le schismatique ne prendra part à la vie éternelle, mais tombera dans le feu éternel préparé par le diable et ses anges, s'il ne se rattache pas à elle avant sa mort* »⁴⁶.

Augustin approuverait ces propos ; il compte avec une vaste *massa damnata*, conséquence de son enseignement sur la prédestination⁴⁷.

42. E. DASSMANN, « Kirche, geistliches Amt und Gemeindeverständnis zwischen antikem Erbe und christlichen Impulsen », in : *Ämter und Dienste in den frühchristlichen Gemeinden* (Hereditas 8), Bonn, 1994, 5.

43. ORIGÈNE, *Homélie sur la barque de Jésus*, 3, 5.

44. CYPRIEN, *Lettres*, 73, 21.

45. *Dictionnaire de théologie catholique* 4 (1939), p. 2156 s.

46. Denzinger, 714 (1963), 342.

47. SAINT AUGUSTIN, *Du baptême*, 4, 17, 24.

L'universalité du salut, d'Origène à Augustin

En présence de l'évêque donatiste Emeritus, il expose : « *Hors de l'Église on peut tout détenir, sauf le salut. On peut avoir rang d'évêque, recevoir le sacrement du baptême, chanter l'Alléluia, répondre Amen, connaître l'Évangile, prêcher la foi au nom du Père, du Fils et du saint Esprit, mais on ne peut pas trouver le salut en un autre lieu que l'Église catholique* »⁴⁸. D'un autre côté il ne peut ignorer que seule une part restreinte des hommes, et qui s'amenuise, est membre de l'Église – tous ceux qui ont vécu avant le Christ ne l'ont pas été, et parmi les vivants du monde présent tous n'en font pas partie. Inversement, il doit reconnaître que tous les chrétiens qui sont membres formels de l'Église ne sont pas réellement des membres vivants de son Corps. Il y avait, même dans sa communauté, de l'ivraie derrière le bon grain, qui selon ses propres termes proliférait jusqu'aux marches de l'abside. Il affirme : « *Nous ne pouvons pas contester que les méchants sont plus nombreux, et ce au point que les justes ne sont plus visibles – de même que sur l'aire on ne voit plus les grains de blé, car celui qui voit l'aire peut aisément croire qu'elle n'est couverte que de paille* »⁴⁹.

C'est pourquoi il commence à peser avec soin les conditions et les possibilités d'appartenance à l'Église. Il en conclut que tous les baptisés appartiennent moins au *numerus praedestinatorum* que les non-baptisés qui doivent en être exclus. Le nombre des sauvés ne se brise pas sur les murs de l'Église institutionnelle. Seul est sauvé des eaux celui qui se trouve dans l'Arche de l'Église, mais cette arche navigue *depuis Abel* sur la mer du monde⁵⁰. Même celui qui n'a jamais entendu le nom du Christ peut être chrétien s'il vit en communion avec l'amour du Christ. Même les donatistes et les membres d'autres sectes peuvent appartenir à l'Église s'ils sont nés dans l'hérésie sans aucune faute personnelle de leur part et s'ils y sont restés par habitude. Celui qui cherche la vérité et ne blesse pas l'amour « *n'est en aucune façon à compter au nombre des hérétiques* »⁵¹. Personne n'oserait dire aujourd'hui qui appartiendra à la *civitas Dei* dans son achèvement.

Avec de telles considérations, le terrain est prêt d'où surgiront les enseignements ultérieurs sur le *votum ecclesiae*, l'appartenance inclusive à l'Église, les chrétiens anonymes et des interprétations

48. SAINT AUGUSTIN, *Sermo ad Caes. ecclesiae plebem*, 6, 143.

49. SAINT AUGUSTIN, *Ennerationes in Psalmos*, 47, 9.

50. E. DASSMANN, « Kirche II » (bildersprachlich), in : *RAC* 20 (2004), 1004 s.

51. SAINT AUGUSTIN, *Lettres*, 43, 1, 1.

THÈME _____ **Ernst Dassmann**

similaires qui se sont développées jusqu'aux déclarations de Vatican II et aux affirmations officielles qui lui sont rattachées⁵². La foi en l'Église comme le sacrement universel du salut doit rester compatible avec la situation empirique de l'Église, comme la volonté universelle du salut par Dieu doit s'accorder avec les avertissements bibliques concernant le jugement de Dieu – de même que penser l'apocatastase comme expression de l'espérance inébranlable dans l'œuvre trinitaire de salut reste valable tant qu'il ne s'agit pas d'en faire une sentence dogmatique indestructible. Que la bonté du Créateur et la miséricorde du Rédempteur aient le dernier mot, et que les méchants et tout mal ne soient pas destinés à durer éternellement constitue un espoir qui s'est transmis depuis Origène et ses disciples, via Ambroise de Milan et Grégoire de Nysse, jusqu'à Hans Urs von Balthasar. Les fondements et les arguments en faveur de cette espérance sont restés les mêmes depuis l'Église primitive jusqu'à nos jours⁵³.

Traduit de l'allemand par Isabelle Rak.

Titre original : Heilsuniversalismus zwischen Allerlösung und Prädestination von Origenes bis Augustinus.

Ernst Dassmann, Docteur en théologie, Professeur émérite d'histoire de l'Église, de Patrologie et d'archéologie à l'Université de Bonn.

52. Commission théologique internationale, *le christianisme et les religions*, p. 74-79.

53. Voir H. U. VON BALTHASAR, *Was dürfen wir hoffen? (Kriterien 75)*, Einsiedeln, 1989.

Communio, n° XXXIV, 5 – septembre-octobre 2009

Kristell TREGO

La liberté face à face

**Le *Cur Deus homo* de saint Anselme
et la question de la substitution**

« Regardez-nous, ô Dieu notre protecteur ;
et jetez vos yeux sur le visage de votre Christ. »

(*Psaumes* 83, 9, Bible de Sacy.)

CUR *Deus homo* ? Pourquoi un Dieu-homme ? Sans doute la question de l'Incarnation ne saurait-elle être détachée de celle de la Rédemption, et par là de la Crucifixion. Mais cette crucifixion, si elle vise à la restauration de la justice, ne se traduit-elle pas par une injustice nouvelle ? Indemne de tout péché, le Christ est mort pour nous (« pro nobis ») : « Celui qui n'a pas connu le péché, Dieu l'a pour nous (*pro nobis*) identifié au péché des hommes, afin que, en lui (*in ipso*), nous soyons identifiés à la justice de Dieu » (2 *Corinthiens* 5, 21). Scandale, en apparence, d'autant plus grand que si c'est « l'heure » qui donne la clef de l'Incarnation et de la Rédemption, le Christ doit alors abandonner sa propre volonté : « Mon Père, s'il est possible, faites que ce calice s'éloigne de moi. Néanmoins, que ma volonté ne s'accomplisse pas, mais la vôtre. (...) Mon Père, si ce calice ne peut pas passer sans que je le boive, que votre volonté soit faite » (*Matthieu* 26, 39 et 42). Dans cette obéissance du Christ à ce qu'il n'a pas lui-même choisi, semblerait ainsi se découvrir comme ultime mot pour ce Dieu fait homme la renonciation à sa propre liberté. Une « dramatique », pour reprendre le mot de Hans Urs von Balthasar, se met en place, où le Dieu fait homme devrait renoncer à sa propre divinité, pour prendre la condition de la créature.

THÈME _____ **Kristell Trego**

L'«heure», vers laquelle est orientée l'ensemble de la «vie de Jésus» (sans pour autant, bien évidemment, devoir s'y réduire)¹, présente un double caractère : elle est à la fois inévitable et imprévisible. Elle est imprévisible pour le Christ lui-même, qui doit l'«attendre comme un homme ordinaire», si ce n'est que «les hommes ordinaires ne vivent pas comme lui en ayant en vue une certaine heure»². Quoi qu'il en soit des différences entre le Christ et les hommes ordinaires, l'attente de «l'heure», fixée par Dieu, et à laquelle le Christ lui-même doit se soumettre, comme tout homme, fournit ainsi un modèle d'obéissance ultime pour les hommes.

Cette obéissance du Christ est-elle la renonciation à sa propre liberté ? Ainsi que le remarque Hans Urs von Balthasar, l'alliance de Dieu et de l'homme, le dialogue qui s'instaure ainsi entre le Créateur et la créature, impose que l'interlocuteur de Dieu, libre, soit lui-même libre, afin de pouvoir répondre à l'interpellation qui lui est ainsi adressée³. Le Christ, qui apparaît de ce point de vue comme le Médiateur, qui rend possible le renouvellement de l'alliance, ne perd pas sa liberté en acceptant d'obéir – c'est du moins ce qu'il faut essayer de comprendre. Car le Christ est certes «livré» par Dieu «pour nous tous» (*Romains* 8, 32) ; il n'en demeure pas moins qu'il se donne lui-même : «Je donne ma vie pour mes brebis (...) Personne ne me la ravit parce que c'est de moi-même que je la quitte» (*Jean* 10, 15 et 18).

Ainsi dans l'obéissance ultime se révèlent non seulement l'accomplissement de la liberté, mais aussi une *libération* de ceux pour qui le Christ a été livré.

Ce n'est sans doute pas un hasard si Hans Urs von Balthasar, insistant sur cette dimension libératrice de la substitution⁴, rencontre sur son chemin saint Anselme (1033-1109)⁵ : «Nous pouvons ici prêter une oreille à saint Anselme lorsqu'il dit qu'il serait indigne de

1. Voir ainsi Hans Urs von BALTHASAR, *La dramatique divine*, t. III : l'action, tr. fr. R. GIVORD et C. DUMONT, Bruxelles, Culture et Vérité, 1990, p. 207-214.

2. *La dramatique divine*, t. III, p. 213.

3. *La dramatique divine*, t. III, p. 214.

4. Rappelons que la théologie se sert du concept de substitution (en allemand : *Stellvertretung*) pour penser que le Christ a été crucifié pour nous (*pro nobis*), en acceptant de prendre notre place : le Christ s'est ainsi «substitué» à l'homme afin de le racheter.

5. *La dramatique divine*, t. III, p. 230 s.

La liberté face à face

Dieu de pardonner simplement de lui-même, sans participation de la liberté de l'homme»⁶.

Si Anselme s'est attaché à exhiber les raisons de l'Incarnation («*Pourquoi un Dieu homme?*»), et y a vu le moyen de la «satisfaction» (autrement dit de la réparation), il a pensé la liberté de l'arbitre comme orientée en vue de la justice. Avant la rédaction de son traité *Cur Deus homo*, saint Anselme a en effet consacré un dialogue à la question de la liberté (de l'arbitre, c'est-à-dire du jugement) : il refusait alors de définir cette liberté comme un pouvoir du bien comme du mal, et préférait la dire «pouvoir de conserver la rectitude de la volonté pour elle-même»⁷. Cette définition trouve sa confirmation dans le *Cur Deus homo* lorsqu'il s'agit de penser la liberté du Christ au moment d'accepter la volonté du Père. Le Christ permet ainsi cette «concordantia libertatis» de Dieu et de la créature, à laquelle Hans Urs von Balthasar a consacré un article en 1964⁸. La liberté du Christ invite à repenser la liberté de la créature. Ainsi que Hans Urs von Balthasar l'écrit en effet, «cette liberté (...) ne peut être comprise que grâce à cette pénétration inconcevable et la plus intime de la liberté humaine par la liberté divine, pénétration qui change en dialogue toute la relation de l'homme au Bien ; cette relation est une obéissance personnelle au Dieu personnel et libre»⁹.

C'est dans le sillage de ces analyses que nous voudrions relire le *Cur Deus homo* de saint Anselme. Contrairement à une interprétation juridique de la notion de «satisfaction»¹⁰, il ne s'agit pas chez

6. «Le mystère de la substitution», *Je crois en un seul Dieu*, sous la dir. d'O. BOULNOIS, Paris, PUF, «Communio», 2005, p. 133-147, p. 146.

7. *De libertate arbitrii*, ch. 3, éd. SCHMITT, t. I, p. 212. Nos références à Anselme renvoient à l'édition critique due à F. S. SCHMITT : *Sancti Anselmi Cantuariensis archiepiscopi Opera omnia*, Seckau ; Rome-Édimbourg, Nelson, 1938-1961, 6 tomes, que nous indiquons ensuite, suivis des pages. Cette édition est reprise, accompagnée d'une traduction française, dans *L'œuvre de saint Anselme de Cantorbéry*, Paris, Éd. du Cerf, 1986 s.

8. «La *Concordantia libertatis* chez saint Anselme», *L'homme devant Dieu*. Mélanges offerts au Père Henri de LUBAC, Paris, Aubier, 1964, t. II, p. 29-45.

9. *La gloire et la croix, Les aspects esthétiques de la Révélation*, II/1, tr. fr., R. GIVORD et H. BOURBOULON, Paris, Éd. du Cerf-DDB, 1993, p. 221.

10. Telle est encore l'interprétation de Louis BOUYER, qui parle ainsi d'«honneur féodal» et de «formalisme juridique» (*Le Fils éternel*, Paris, Éd. du Cerf, 1974, p. 415). Quoi qu'il en soit du vocabulaire juridique effectivement mobilisé par saint Anselme, c'est toutefois un acte d'amour

THÈME _____ **Kristell Trego**

Anselme de minorer la miséricorde divine. Nous partirons de cette question de la conciliation de la justice et de la miséricorde, afin de faire apparaître la figure paradoxale du Dieu-homme, du juge-sauveur, du donné-se donnant, de l'obéissant-libre.

Justice et miséricorde

Dès le *Proslogion*, Anselme voit dans la miséricorde de Dieu non ce qui contredit la justice, mais ce qui l'accomplit. Quoique difficilement intelligible, il convient de croire en cette concorde de la miséricorde, expression de la bonté surabondante de Dieu, et de la justice: «D'où vient donc, ô Dieu bon, bon pour les bons et les méchants, d'où vient-il que tu sauves les méchants, si ceci n'est pas juste, et tu ne fais rien qui ne soit pas juste? (...) S'il est difficile de comprendre (*intelligere*) comment ta miséricorde ne fait jamais défaut à ta justice, il est pourtant nécessaire de croire (*credere*) que ce qui efflue de la bonté, qui n'est aucunement sans justice, ne contredit nullement la justice, mais bien au contraire s'accorde (*concordat*) avec elle»¹¹. La miséricorde n'est donc pas la négation de la justice. Aussi ne doit-elle pas s'effectuer indépendamment de toute participation du pécheur à qui l'on remet sa dette. Les «raisons» de l'Incarnation, sur lesquelles s'attarde le *Cur Deus homo*, demandent ainsi, et inversement, à ne pas être comprises comme la négation de la miséricorde divine.

Anselme se demande «en vertu de quelle raison (*ratione*) ou de quelle nécessité Dieu s'est fait homme, et a par sa mort (...) rendu la vie au monde, alors qu'il aurait pu obtenir ce même résultat soit par une autre personne, angélique ou humaine, soit par sa seule volonté»¹². La raison de l'Incarnation invite à penser une *nécessité* de l'action de Dieu, en ce qu'il ne pouvait en réalité pas se contenter

de Dieu pour l'homme qui se découvre derrière cette doctrine de la satisfaction. De nombreuses études l'ont clairement établi; voir par exemple Robert POUCHET, *La rectitudo chez saint Anselme. Un itinéraire augustinien de l'âme à Dieu*, Paris, Études Augustiniennes, 1964, p. 161s. La satisfaction n'est donc pas pure compensation.

11. *Proslogion*, ch. 9, t. I, p. 107-108; tr. fr., A. KOYRÉ, *Fides quaerens intellectum*, Paris, Vrin, 6^e éd., 1982, p. 23-25.

12. *Cur Deus homo*, I, ch. 1, t. II, p. 48; tr. fr., R. ROQUES, *Sources chrétiennes*, t. 91, p. 211.

La liberté face à face

d'une personne humaine, ni se passer de toute « satisfaction » : il fallait que quelqu'un, par sa mort, rende la vie au monde, et ce quelqu'un ne pouvait être une simple créature. Notons d'ores et déjà l'emploi du terme *persona* : la satisfaction devait passer par une « personne ».

Il ne sied pas, explique alors Anselme¹³, que Dieu remette le péché par sa seule miséricorde (*sola misericordia*), sans qu'une dette ne soit acquittée. Cela reviendrait en effet à ne pas punir, et donc à transgresser l'ordre qui fait la beauté du monde créé. Si l'injustice était remise par la seule miséricorde, elle serait plus libre (*liberior*) que la justice, ce que l'on ne peut accepter, et qui, de surcroît, rendrait l'injustice semblable à Dieu qui n'est soumis à la loi de personne¹⁴. Ainsi convient-il de tenir fermement, à propos de Dieu, qu'« il n'appartient pas à sa liberté (*libertatem*), à sa bonté (*benignitatem*), ou à sa volonté, de laisser impuni le pécheur qui ne rend pas à Dieu ce qu'il lui a pris »¹⁵ – telle est l'exigence de la justice. La miséricorde ne saurait s'effectuer « seule », entendons : indépendamment de toute justice, c'est-à-dire de tout respect de l'ordre. La miséricorde, qui émane de la libre volonté divine, est l'expression d'une bonté qui ne peut être contradictoire avec une attention portée à la justice. Il s'agit ainsi de ne pas se méprendre sur l'idée de toute-puissance. La toute-puissance divine, ainsi que l'avait déjà précisé le *Proslogion*¹⁶, ne s'effectue pas en dehors de tout ordre. De la volonté de Dieu à la justice, la conséquence n'est bonne que lorsque cette volonté n'est pas inconvenante. La liberté de Dieu n'implique ainsi pas la possibilité de s'échapper à son gré de l'ordre. Très clairement, en Dieu, la liberté, qui est au cœur de ces réflexions, ne va pas sans justice.

Le problème est que l'homme n'est pas capable de satisfaire pour l'offense qu'il a faite à Dieu en se laissant persuader par le diable (il ne peut réparer son injustice)¹⁷. L'homme se retrouve ainsi placé dans une situation paradoxale : il est en dette envers Dieu en conséquence du péché, mais n'a pas la puissance d'acquitter cette dette¹⁸. Cette impuissance de l'homme semble devoir mettre en péril tant

13. *Cur Deus homo*, I, ch. 12.

14. *Cur Deus homo*, I, ch. 12, t. II, p. 69.

15. *Cur Deus homo*, I, ch. 12, t. II, p. 70, tr. fr., R. ROQUES, p. 272.

16. *Proslogion*, ch. 7.

17. *Cur Deus homo*, I, ch. 20-23.

18. *Cur Deus homo*, I, ch. 24.

THÈME _____ **Kristell Trego**

son espérance que la miséricorde divine à son égard¹⁹. Elle les mettrait en péril précisément si Dieu ne se faisait pas homme. Si l'homme ne peut acquitter ce qu'il doit, la miséricorde divine, elle, permet l'acquiescement de la dette, et ainsi le salut : c'est par le Christ que l'homme est sauvé²⁰. Il devient alors possible de surmonter la contradiction initiale et de dire que « Dieu sauve l'homme par miséricorde, bien qu'il ne remette pas le péché de l'homme sans que celui-ci ait acquitté la dette née du péché »²¹. Le Christ nous montre ainsi la figure du Dieu sauveur, sauveur par miséricorde, mais qui n'en reste pas moins juste. Surmonter la contradiction entre ce que l'homme doit et ce qu'il peut, telle est la fonction de l'Incarnation. L'Incarnation est une solution à l'aporie initiale due au péché. Le Christ concilie en lui divinité et humanité. Si la dette concerne l'homme, le pouvoir de l'acquiescement ne se trouve qu'en Dieu : seul un Dieu-homme est donc à même d'assurer la satisfaction attendue : « cette satisfaction ne *peut* être accomplie que par Dieu. (...) Mais en outre elle ne *doit* être accomplie que par l'homme. Autrement l'homme ne satisfait pas. (...) Si donc (...) la satisfaction (...) ne peut être accomplie que par Dieu et ne doit l'être que par l'homme, il est nécessaire que ce soit un Dieu-homme qui l'accomplisse »²².

À la co-existence des deux natures en une personne, il convient d'ajouter, comme sa conséquence nécessaire, que la nature humaine du Christ doit s'inscrire au sein de la lignée issue d'Adam : si tel n'est pas le cas, « cet homme n'appartiendra pas au genre humain qui est né d'Adam, et par conséquent ne devra pas satisfaire pour lui (*pro eo*), parce qu'il ne sera pas issu de lui (*de illo*) »²³. La satisfaction attendue est bien faite pour nous les hommes (la substitution est « *pro nobis* »), ce qui n'est possible que si l'humanité du Christ provient des hommes eux-mêmes pour lesquels il satisfait : le « *pro eo* » n'est possible que sur fond d'un « *de illo* ». Si Adam et Ève sont à l'origine du péché qui s'est propagé dans tous les hommes, il faut que quelqu'un de leur descendance satisfasse pour ce péché. Autrement dit, dans le Christ donné aux hommes, s'expriment la bonté et la miséricorde divines ; mais cette réparation nécessite une implication des hommes pour qui le Christ est donné.

19. *Cur Deus homo*, I, ch. 23, t. II, p. 91 ; tr. fr., R. ROQUES, p. 333.

20. *Cur Deus homo*, I, ch. 25.

21. *Cur Deus homo*, I, ch. 25, t. II, p. 96 ; tr. fr., R. ROQUES, p. 347.

22. *Cur Deus homo*, II, ch. 6, t. II, p. 101 ; tr. fr., R. ROQUES, p. 363-365.

23. *Cur Deus homo*, II, ch. 8, t. II, p. 102 ; tr. fr. R. ROQUES, p. 369.

La liberté dans l'obéissance

En donnant son Fils aux hommes pour leur salut, Dieu fait preuve et de miséricorde, et de liberté. Pas plus que la miséricorde, la liberté n'implique donc aucunement l'abandon de la justice. C'est pourquoi une liberté similaire doit se retrouver dans l'acte d'obéissance de la créature, qui se soumet à la volonté divine. De ce point de vue, la liberté dont fait preuve le Christ ne manifeste pas seulement sa divinité, mais nous offre tout autant de penser l'essence de la liberté humaine.

Rappelons en effet que le traité *De libertate arbitrii* a dénié que la liberté de l'arbitre pût essentiellement consister à pouvoir pécher tout comme à ne pas pécher du fait qu'une telle conception de la liberté ne peut pas s'appliquer à Dieu. La définition de la liberté doit donc pouvoir s'appliquer tout autant à la liberté divine qu'à la liberté des anges, et à celle des hommes. C'est dans ce cadre qu'Anselme propose de penser la liberté de l'arbitre comme un pouvoir de conserver la rectitude de la volonté pour elle-même²⁴. La liberté de l'arbitre est ainsi orientée à la justice.

Cette unique définition de la liberté ne doit toutefois pas faire méconnaître la diversité des libertés, suivant que la justice est reçue d'un autre (c'est le cas de la créature), ou de soi-même : tandis que cette dernière, qui est propre à Dieu seul, est par soi (*a se*), la seconde est faite et reçue de Dieu, et est ainsi « par un autre que soi » (*ab alio*)²⁵. Sous l'apparente univocité de la liberté revendiquée au cours du chapitre 3, se dissimule ainsi une dissymétrie plus fondamentale, qui accuse le fossé entre le Créateur et ses créatures (c'est pourquoi la similitude des libertés ne revient pas à une symétrie). La créature en effet n'a rien qu'elle n'ait reçu, pour paraphraser le mot de l'apôtre (1 *Corinthiens* 4, 7) qui sert de fil conducteur à la réflexion menée dans le traité sur la chute du diable (*De casu diaboli*)²⁶, dialogue écrit à la même époque que le *De libertate arbitrii*. Je suis ainsi ce que je possède désormais pour l'avoir reçu²⁷ : autrement dit, mon être tout entier relève d'un don²⁸. Quoique libres,

24. *De libertate arbitrii*, ch. 3.

25. *De libertate arbitrii*, ch. 14, t. I, p. 226.

26. Voir ainsi *De casu diaboli*, ch. 1, t. I, p. 233.

27. Voir ainsi les analyses de la signification de l'expression « par soi » (*per se*) dans le *De casu diaboli*, ch. 12, t. I, p. 252.

28. Voir dans cette optique Jean-Luc MARION, *Au lieu de soi. L'approche de saint Augustin*, Paris, PUF, 2008, p. 145.

THÈME _____ **Kristell Trego**

nous sommes ainsi reconduits à notre condition de créature. Dans sa première œuvre, le *Monologion*, Anselme avait proposé une dichotomie fondamentale entre d'une part le Créateur, qui est *per se*, et d'autre part les créatures, qui sont au contraire *per aliud*²⁹. Une indigence essentielle caractérise la créature. Y compris lorsqu'est affirmée une commune possession de l'homme, de l'ange, et de Dieu, l'écart entre les premiers et ce dernier n'en saurait être oublié.

La liberté du Christ donne alors une solution à l'altérité constitutive qu'éprouve en soi toute créature, du fait de son statut de créature. C'est pourquoi la question de la liberté revient dans le *Cur Deus homo*. Le Christ en effet manifeste sa liberté dans l'acte d'obéissance au Père, et de dessaisissement de sa propre volonté. Il convient tout d'abord de dédouaner Dieu de toute injustice vis-à-vis de son Fils : « Dieu n'a (...) pas forcé (*non coegit*) le Christ à mourir, puisqu'il n'y eut en lui aucune espèce de péché ; mais c'est lui-même qui de son propre gré (*sponte*) a subi la mort, (...) à cause d'une obéissance qui lui fait observer la justice et s'y maintenir... »³⁰. La spontanéité de l'obéissance du Fils exempte le Père de l'exercice de toute contrainte. Le Fils a donc en un sens voulu sa propre mort. Dans cette optique, le dessaisissement de sa propre volonté au profit de celle du Père (« Je suis descendu du ciel, non pour faire ma volonté, mais la volonté de celui qui m'a envoyé », *Jean* 6, 38) ne doit pas être mésinterprétée : « Ce qu'on ne tient pas de soi-même, mais de Dieu, on ne doit pas tant se l'attribuer à soi-même qu'à Dieu. Or nul homme ne tient de lui-même la vérité qu'il enseigne, ou sa volonté de justice, mais de Dieu. Le Christ n'est donc pas venu faire sa volonté propre, mais celle du Père, parce que la volonté de justice qu'il possédait ne lui venait pas de l'humanité, mais de la divinité »³¹. L'abandon de sa propre volonté doit alors s'entendre de ce « désir naturel de préserver sa vie, qui poussait la chair de l'homme à fuir la douleur de la mort »³². La volonté du Père n'est d'autre part pas tant la volonté de la mort de son Fils, que celle du salut du monde, volonté à laquelle s'associe le Fils lui-même. En ce sens, on peut donc bien dire que « le Fils a voulu sa propre mort pour le salut du monde »³³. L'obéissance jusque dans la mort,

29. *Monologion*, ch. 1-4.

30. *Cur Deus homo*, I, ch. 9, t. II, p. 62 ; tr. fr., R. Roques, p. 247.

31. *Cur Deus homo*, I, ch. 9, t. II, p. 63 ; tr. fr., R. Roques, p. 251.

32. *Cur Deus homo*, I, ch. 9, t. II, p. 63 ; tr. fr., R. ROQUES, p. 253.

33. *Cur Deus homo*, I, ch. 10, t. II, p. 64 ; tr. fr., R. ROQUES, p. 255.

La liberté face à face

loin d'être antinomique de la liberté, en est la manifestation la plus éclatante.

Par sa liberté, le Christ manifeste la possibilité, pour l'être humain au même titre que pour l'ange, de dépasser l'altérité originelle qui les constitue en s'appropriant ce qu'ils ont reçu. Dans la conservation de la justice alors qu'elle pourrait (ou aurait pu) l'abandonner, la créature se rend, en quelque manière, semblable à Dieu, en imitant son aséité (être par soi) : « pour la raison qu'ils ont pu pécher, (...) ils [les anges] tiennent en quelque sorte (*quodam modo*) d'eux-mêmes (*a se*) leur propre incapacité de pécher, en quoi d'une certaine manière ils sont semblables à Dieu, qui tient de lui-même (*a se*) tout ce qu'il possède »³⁴. La similitude ainsi affirmée est simplement nuancée à l'aide d'un *quodam modo*. L'indigence métaphysique caractéristique du statut d'être créé est ainsi comme dépassée par cet acte d'appropriation qu'est la liberté comme conservation de ce qui nous a été donné. Dans la fidélité à ce qui en nous ne vient pas de nous, mais de plus haut que nous, s'exprime la possibilité pour la créature d'accéder à elle-même, d'accéder à sa propre vérité. La vérité est ainsi significativement définie comme la rectitude, autrement dit elle consiste à faire ce que l'on doit faire, à coïncider avec son propre devoir³⁵.

La concordance des libertés

La liberté constitue un bien inamissible pour l'homme. Il peut toutefois en user autrement que pour la fin pour laquelle elle lui a été donnée. C'est dans la conformité à ce qu'il doit que l'homme se montre au plus haut point libre. Ainsi faut-il comprendre l'affirmation suivant laquelle la volonté humaine est « liberrima » lorsqu'elle se soumet à la volonté de Dieu à son égard : « L'obéissance parfaite, et la plus libre (*liberrima*), de la nature humaine consiste en effet en ceci : soumettre spontanément sa libre volonté à la volonté de Dieu, et parfaire, par une œuvre accomplie d'une liberté spontanée, sans aucune exaction, la bonne volonté qu'elle a reçue »³⁶. L'obéissance n'est pas négation de la liberté, mais expression de sa spontanéité, soit de ce qui la constitue essentiellement en tant que volonté. Dans

34. *Cur Deus homo*, II, ch. 10, t. II, p. 107 ; tr. fr., R. ROQUES, p. 383-385.

35. Voir le *De veritate*, notamment ch. 2, 5 et 7.

36. *Meditationes*, III, t. III, p. 88.

THÈME _____ **Kristell Trego**

cette obéissance spontanée, la volonté se manifeste au plus haut point libre. Le Christ manifeste ainsi pour nous la voie par laquelle nous accomplissons ce qui constitue notre propre nature.

L'acte suprême de liberté du Christ, se dessaisissant de lui-même pour obéir à la volonté du Père, est pour l'homme l'occasion de sa propre libération : « Voici, âme chrétienne : telle est la vertu de ton salut, telle est la cause de ta liberté, tel est le prix de ta rédemption. Tu étais captive, mais de cette manière tu es rachetée. Tu étais servante, mais tu es ainsi libérée »³⁷. La liberté dont fait preuve le Christ est, pour l'homme, libératrice. Le Christ n'est donc pas seulement libre en se faisant obéissant : il est libérateur.

Nul mieux qu'Hans Urs von Balthasar n'a présenté cette « concorde » des libertés de l'homme et de Dieu³⁸. Par la soumission à la volonté du Créateur, la créature se fait en effet toute-puissante : ce qu'elle veut se fait. Déjà le *Proslogion* insistait sur cette union des volontés de l'homme et de Dieu : « Qu'aimes-tu donc, ma chair, et que désires-tu, mon âme ? Là est tout ce que vous aimez, tout ce que vous désirez. (...) Si la concorde, ils auront tous une seule volonté, car il n'y aura aucune volonté, si ce n'est celle de Dieu seule. Si la puissance, ils seront tout-puissants de leur volonté comme Dieu de la sienne. En effet, comme Dieu pourra ce qu'il veut par lui-même, de même ils pourront par lui ce qu'ils voudront ; car comme ils ne voudront rien d'autre que lui, il voudra ainsi tout ce qu'ils voudront, et ce qu'il voudra ne pourra ne pas être »³⁹.

En offrant un modèle d'obéissance, la personne du Christ arrache la *nature* humaine au péché, et libère ainsi les *personnes* humaines. Au péché personnel d'Adam, qui a perverti la nature humaine⁴⁰, répond l'obéissance personnelle du Christ, qui, inversement, rétablit cette nature. Un jeu entre les concepts de nature et de personne se met en place. Il n'est à cet égard pas anodin qu'un grand nombre des occurrences du terme « personne » dans le corpus anselmien s'applique au Christ. C'est bien, tout d'abord, pour le salut de la nature humaine qu'il fallait que Dieu se fit homme : « Dieu en effet n'avait pas besoin de sauver l'homme de cette manière, mais la

37. *Meditationes*, III, t. III, p. 88.

38. Nous pensons ici en particulier à son article (déjà cité) sur « La *Concordantia libertatis* chez S. Anselme ».

39. *Proslogion*, ch. 25, t. I, p. 118-119 ; tr. fr., (modifiée) A. KOYRÉ, p. 49.

40. Voir dans cette perspective le *De conceptu virginali et de originali peccato*, en particulier ch. 1, t. II, p. 140.

La liberté face à face

nature humaine avait besoin de satisfaire Dieu de cette manière»⁴¹. Cette déficience de la nature humaine est cependant palliée par l'obéissance de celui qui, plus que quiconque, se présente comme une personne. L'Incarnation est bien celle d'une personne divine, le Fils: «Le Fils de Dieu assuma en sa personne cette nature humaine, pour que l'homme fût en cette personne Dieu»⁴². Mais cette personne divine assume précisément la nature humaine: une personne, et deux natures⁴³. Le *Cur Deus homo* rappelle cette donnée christologique en ces termes: «Nous reconnaissons le Seigneur Jésus-Christ comme vrai Dieu et vrai homme, comme personne unique en deux natures (*unam personam in duabus naturis*), et comme deux natures en une seule personne (*duas naturas in una persona*)»⁴⁴.

Du point de vue de la théologie trinitaire, le Père et le Fils, quoique de même nature, ou essence, constituent toutefois deux personnes. Le Fils, en assumant la nature humaine, est aussi sans doute celui qui fait des personnes humaines ce qu'elles sont en tant que personnes. En s'incarnant, le Fils nous rend en effet fils adoptifs du Père⁴⁵; ainsi pouvons-nous nous dire ses «frères»: «Lui-même nous invite à nous reconnaître ses frères⁴⁶. Notre juge est ainsi notre frère; le sauveur du monde est notre frère»⁴⁷. Si le concept de personne relève à la fois de la théologie et de l'anthropologie, la personne du Christ permet d'articuler ces deux dimensions.

C'est aussi sur cet accomplissement personnel de la liberté qu'insiste le *Cur Deus homo*: «l'avantage de la diversité des natures et de l'unité de la personne dans le Christ a été de permettre que ce qui était requis pour la restauration de l'humanité fût accompli par la nature divine si la nature humaine en était incapable, et, si cette tâche était indigne de la nature divine, qu'elle fût réalisée par la nature humaine; de permettre que ce ne fût pas une personne et une autre personne, mais une seule et même personne qui, possédant en perfection l'une et l'autre existence (*idem ipse... qui utrumque*

41. *Meditationes*, III, t. III, p. 86.

42. *Meditationes*, III, t. III, p. 87.

43. Voir BOËCE, *Contra Eutychen et Nestorium*, éd. bilingue, tr. fr., A. TISSERAND, in *Traité théologiques*, Paris, GF, 2000, p. 63 s.

44. *Cur Deus homo*, I, ch. 8, t. II, p. 59; tr. fr., R. ROQUES, p. 241.

45. *Similitudines*, ch. LXVI, tr. fr. dans *Entretiens spirituels de S. Anselme*, Lille-Paris-Abbaye de Maredsous, Desclée de Brouwer-Lethielleux, 1924, p. 67-68.

46. Voir *Matthieu* 12, 49.

47. *Oratio* 7, t. III, p. 23.

THÈME _____ **Kristell Trego**

perfecte existens), acquittât par le moyen de la nature humaine ce que cette nature devait, et pût accomplir par le moyen de la nature divine ce qui lui était profitable»⁴⁸. Il revient à une personne divine d'assumer l'homme : cette personne divine doit être le Verbe, qui était, précise Anselme, Fils de Dieu, avant même l'Incarnation⁴⁹.

Le Christ se présente à nous comme la personne qui se soumet librement à la volonté du Père. Présentant l'aséité par laquelle le Christ tient finalement de soi, en vertu de sa nature divine, la justice qu'il conserve, Anselme montre ainsi comment cette aséité le constitue en personne : « Bien que la nature humaine tienne de la nature divine tout ce qu'elle possèdera, lui-même pourtant le tiendra de lui-même, puisque les deux natures seront une personne unique »⁵⁰. Alors que l'homme peut être dit tenir de soi la rectitude qu'il conserve, quand même il l'a reçue d'un autre, le Christ, qui possède à la fois la nature humaine et la nature divine, tient en vertu de sa nature divine la rectitude qu'il nous invite, similairement, à conserver. La personne se constitue ainsi par l'acte d'appropriation de ce qu'elle a, pour l'avoir reçu (homme), ou pour l'avoir de soi-même (Dieu). La distinction de la nature et de la personne, héritée notamment de l'œuvre de Boèce, subit ainsi une réorchestration telle que la personne se pense comme le résultat de ce que nous faisons. Pour le dire autrement, l'individualité est moins donnée que conquise.

Le Christ nous montre le chemin pour constituer notre propre personne dans la fidélité à ce que nous avons naturellement reçu, et non pas dans son abandon. À la figure d'Adam, qui s'est fait personne dans et par le péché, se substitue ainsi la figure du Christ, qui se montre personne dans et par l'obéissance.

« Seigneur, je cherche ton visage »

Le Christ est donc une personne. Personne trinitaire, il nous découvre un chemin personnel d'accès au Père : « Dis maintenant, ô mon cœur tout entier (*totum cor meum*), dis à Dieu : *Je cherche ton visage ; ton visage, ô Seigneur, je recherche (Psaumes 26, 8)* »,

48. *Cur Deus homo*, II, ch. 17, t. II, p. 124 ; tr. fr., R. ROQUES, p. 433.

49. *Cur Deus homo*, I, ch. 9, t. II, p. 105 ; tr. fr., R. ROQUES, p. 377.

50. *Cur Deus homo*, I, ch. 10, t. II, p. 108 ; tr. fr., (modifiée) R. ROQUES, p. 385.

La liberté face à face

s'écrie Anselme en ouverture de son *Proslogion*⁵¹. Henri de Lubac a admirablement médité cet appel⁵². Il n'est pas besoin de rappeler ici combien cette quête de la face de Dieu caractérise en profondeur le Christianisme⁵³.

La personne du Christ n'est-elle précisément pas une réponse à cet appel? Ce cri du cœur ne se découvre-t-il pas une réponse dans ce Christ qui lui offre une «concorde», une unité de cœur? Ce visage de l'Invisible ne se montre-t-il pas dans ce Verbe de Dieu qui se fait chair? Le double sens du grec *Logos*, que traduit le latin *Verbum*, à savoir la raison et le discours (*ratio* et *oratio*, pour reprendre les deux traductions un temps proposées), demande de ne pas insister sur la seule rationalité, au détriment de la dimension orale, et donc phénoménale, théophanique, de la seconde personne⁵⁴.

Le Christ est non seulement la voie (*Jean* 14, 6), mais il montre conjointement la voie. Le Christ en effet, et Anselme insiste sur ce point, a conversé avec les hommes: «Qui pourrait expliquer à quel point était nécessaire et sage que celui qui devait racheter les hommes et les ramener, par son enseignement, de la voie de la mort et de la perte dans la voie de la vie et du bonheur éternel, vécût avec les hommes (*cum hominibus conversaretur*), et par là même, tout en leur enseignant de vive voix (*verbo*) quelle devait être leur conduite, se donnât lui-même à eux en exemple (*se ipsum exemplum praeberet*)?»⁵⁵. Le concept d'exemple ici convoqué n'implique pas de minorer la dimension sacrificielle de la satisfaction. L'exemple est don complet de soi, et n'est que par ce don complet de soi. C'est dans son être même que le Christ ouvre le chemin. Il revêt ce faisant une fonction théophanique. La Passion demande ainsi à être connue de ceux pour qui elle s'est faite: «Comment pourrait-il se donner lui-même en exemple aux hommes faibles et mortels, pour leur apprendre à ne pas s'écarter de la justice sous le poids des injustices, des outrages, de la douleur et de la mort, s'ils ne savaient pas (*non*

51. Ch. 1, t. I, p. 97, tr. fr., A. KOYRÉ, p. 7.

52. «*Seigneur, je cherche ton visage*. Sur le chapitre XIV du *Proslogion* de S. Anselme», *Recherches dans la foi*, Paris, Beauchesne, 1979, p. 81-124.

53. Voir ainsi Joseph RATZINGER, «*Qui m'a vu a vu le Père* (Jn 14, 9). La face du Christ dans l'Écriture sainte», *Chemins vers Jésus*, tr. fr., M. Linnig, Paris, Parole et Silence, 2004, p. 15-18.

54. La raison seule souffre d'un déficit phénoménal; voir *Cur Deus homo*, II, ch. 11, t. II, p. 111, tr. fr., R. ROQUES, p. 395.

55. *Cur Deus homo*, II, ch. 11, t. II, p. 111-112, tr. fr., R. ROQUES, p. 395.

THÈME _____ **Kristell Trego**

agnoscerent) qu'il supporte (*sentire*) lui-même tous ces maux ? »⁵⁶. La satisfaction requiert ainsi la publicité. L'exemple, dans lequel le Fils subit dans sa propre chair les maux, garantit la vérité de son enseignement. Les actes, en effet, sont parlants, ainsi que l'expliquait déjà le *De veritate* : « Du fait que quelqu'un fait quelque chose, il dit et signifie (*dicit et significat*) qu'il doit le faire. (...) Il te signifierait plus par son œuvre (*opere*) (...) que par sa parole (*verbo*) »⁵⁷.

Le Christ se donne et se manifeste finalement en se mettant à nu. Ainsi qu'Anselme le remarque, cette nudité est exemplaire, et révélatrice de la pureté du Christ qui se donne pour nous : « (...) le Christ est crucifié nu, pour se montrer (...) révélé au monde »⁵⁸. Le don de soi est donc conjointement révélation, c'est-à-dire dé-voilement, de soi. Dès lors, on peut dire, à la suite de Pierre, que le Christ se donne effectivement « pour nous » en se donnant en exemple : « Jésus-Christ a souffert pour nous, vous laissant un exemple, afin que vous marchiez sur ses pas » (1 *Pierre* 2, 21).

Une nouvelle dimension de la personne du Christ se découvre ainsi à nous. Le Verbe n'est pas seulement l'immuable raison, mais il est acte, et ainsi parole.

Comme le remarquait Boèce au moment où il définissait la personne comme une « substance individuelle d'une nature rationnelle » (*persona* rendant alors le grec *hupostasis*), la *persona*, qui désigne le masque (en grec : *prosopon*), donc la face, le visage que l'on montre, désigne aussi en latin ce par quoi l'on se fait entendre, en résonnant (*per-sonare*) : « *persona* vient de *sonus*, son. Et s'il provient de *sonus*, c'est que le son, roulé dans la concavité même (du masque), en devient plus fort »⁵⁹. La personne ne se manifeste alors pas seulement dans le visage qui est vu, mais dans le visage qui se fait entendre, qui parle. Le visage du Seigneur se découvre ainsi par la parole. Le Dieu invisible se fait voir par son Fils, qui non seulement a conversé avec les hommes avant que son « heure » ne vienne, mais qui également, dans l'acceptation de la volonté du Père, a « dit » ce qu'il fallait faire. Il nous appelle à marcher à sa suite pour voir le visage du Dieu invisible (si l'on reprend l'interprétation proposée par Grégoire de Nysse de la vision du « dos

56. *Cur Deus homo*, II, ch. 11, t. II, p. 112, tr. fr., R. ROQUES, p. 395-397.

57. *De veritate*, ch. 9, t. I, p. 189 ; voir la tr. fr., de P. ROUSSEAU, *Œuvres philosophiques de S. Anselme*, Paris, Aubier, 1947, p. 244-245.

58. *Epistula de sacramentis Ecclesiae*, 3, t. II, p. 241.

59. *Contra Eutychem et Nestorium*, ch. 3, tr. fr., A. TISSERAND, p. 77.

La liberté face à face

de Dieu», *Exode* 33, 23⁶⁰) en instaurant ainsi avec l'homme un dialogue. Le Fils de Dieu est Verbe.

Concluons.

La « substitution » ne doit pas s'interpréter comme l'affirmation d'une faiblesse de Dieu qui ne pourrait pas « faire autrement », mais comme un acte d'amour de Dieu pour sa créature à qui il propose le « salut », sans nier sa liberté fondamentale. Si Dieu juge l'homme, c'est donc pour le sauver. Si Dieu se fait homme, il ne s'abaisse pas, mais relève la nature humaine. Si le Christ obéit, c'est parce qu'il est libre, et qu'il veut la liberté des hommes. S'il satisfait pour les hommes, il ne se substitue pas à eux au sens où il les rendrait passifs, mais il les invite au contraire à le suivre.

C'est bien autour du concept de liberté que se déploie la question de la substitution. Pour le dire avec Joseph Ratzinger, la substitution n'enlève pas « à l'individu sa responsabilité, et la possibilité de pécher comme d'être réprouvé. C'est au contraire dans ce contexte seul que la responsabilité authentique de l'individu devient une réalité »⁶¹.

Un même concept de liberté vaut en effet pour Dieu, pour le Christ et pour la créature : être libre, c'est pouvoir conserver la justice. Mais la liberté de l'homme dit sa déficience ontologique : ma liberté est telle que j'ai besoin d'un autre pour l'exercer. Le Christ me montre ainsi la voie à suivre (l'obéissance), mais il rend également possible de faire usage de cette liberté, en rétablissant la nature humaine. La « substitution » n'est donc pas simplement « symbolique » ; elle manifeste la dépendance de la créature, dotée par nature de la liberté, envers son Créateur, de qui elle a reçu tout ce qu'elle a. La communauté de l'homme et de Dieu, en tant qu'ils possèdent tous deux la liberté, ne doit pas faire méconnaître le fossé qui les sépare radicalement, et qui ne peut être comblé que par un Dieu fait homme. La participation de l'homme à la vie divine intratrinitaire passe ainsi par l'Incarnation du Fils, qui, en s'abaissant jusqu'à la condition de la créature, propose à l'homme de s'élever en se tournant vers Dieu.

60. *La vie de Moïse*, PG XLIV, 408D : « suivre Dieu où qu'il nous mène, voilà comment voir Dieu » (texte cité par J. RATZINGER, « *Qui m'a vu a vu le Père...* », p. 25).

61. Article « Substitution », *Encyclopédie de la foi*, Paris, Éd. du Cerf, 1967, t. IV, p. 267-277, p. 276.

THÈME _____ **Kristell Trego**

La personne du Christ fournit une figure de la liberté où l'homme se découvre interlocuteur de Dieu. Le Christ est le visage de Dieu, qui permet à l'homme de se découvrir face à son Créateur.

Kristell Trego. Née en 1977. Maître de conférences en philosophie médiévale à l'Université Blaise Pascal Clermont-Ferrand II. Ouvrage: *L'essence de la liberté. La refondation de l'éthique dans l'œuvre de saint Anselme de Cantorbéry*, Paris, Vrin, 2009 (à paraître).

Communio, n° XXXIV, 5 – septembre-octobre 2009

Corinne MARION

Notre cœur aurait beau nous accuser...

SIL est une œuvre littéraire du XX^e siècle qui est centrée sur la question du jugement, c'est bien le récit de Camus, *La Chute*, paru en 1956, donc la dernière œuvre majeure de l'écrivain du fait de sa mort brutale en 1960. Dans son « prière d'insérer », voici comment il présentait le personnage de son récit : « L'homme qui parle dans *la Chute* se livre à une confession calculée. Réfugié à Amsterdam dans une ville de canaux et de lumière froide, où il joue à l'ermite et au prophète, cet ancien avocat attend dans un bar douteux des auditeurs complaisants.

Il a le cœur moderne, c'est-à-dire qu'il ne peut supporter d'être jugé. Il se dépêche donc de faire son propre procès mais c'est pour mieux juger les autres. Le miroir dans lequel il se regarde, il finit par le tendre aux autres.

Où commence la confession, où l'accusation ? Celui qui parle dans ce livre fait-il son procès, ou celui de son temps ? Est-il un cas particulier, ou l'homme du jour ? Une seule vérité en tout cas, dans ce jeu de glaces étudié : la douleur, et ce qu'elle promet. » (p. 2015)¹.

Tout le récit tourne donc autour du jugement et le narrateur illustre, par sa « confession », son obsession majeure – et celle de ses contemporains : éviter le jugement à tout prix. Voyons comment il

1. Les pages indiquées entre parenthèses dans cet article renvoient à *La Chute* dans CAMUS, *Théâtre, Récits, Nouvelles*, Bibliothèque de La Pléiade, Gallimard, Paris, 1962.

THÈME _____ **Corinne Marion**

s'y prend et surtout demandons-nous ce que cela signifie : quelle vision a-t-il du jugement ? Quelle vision du monde et des hommes cela révèle-t-il ?

Mais tout d'abord rappelons brièvement la trame du récit, en ayant en tête les questions posées par Camus dans le prière d'insérer.

Situation initiale

Le narrateur, qui dès la première ligne prend la parole, ne la lâchera pas de tout le récit. Il « absorbe » quasiment son interlocuteur en ne le laissant pas s'exprimer directement, mais il le fait « entendre » par la reprise, à l'intérieur de son soliloque étourdissant, des rares interventions de ce dernier. Selon une habile stratégie développée en six étapes, grâce auxquelles il s'attache son interlocuteur, le narrateur se livre, durant cinq journées consécutives, sous couvert de semi confidences, digressions, et conversation à bâton rompu, à une confession parfaitement calculée. La forme « parlée » de ce récit l'apparente au théâtre² et met en place une double énonciation : avec l'interlocuteur, c'est aussi le lecteur qui se trouve pris dans les filets habilement tendus dès la « scène d'exposition ».

Il est intéressant de préciser que Camus avait d'abord songé à intituler son récit, *Un héros de notre temps*. C'est dire que ce personnage reflète particulièrement notre époque, mais cela n'empêche pas qu'on y reconnaisse aussi l'homme pécheur dans ce qu'il a de plus universel.

Portrait impitoyable de l'homme de toujours

Ainsi le narrateur parisien exilé à Amsterdam qui se présente sous le nom de Jean-Baptiste Clamence – qu'il avouera ensuite être un faux nom, et nous ne connaissons jamais le vrai – brosse le portrait de celui qu'il fut : avocat spécialiste des nobles causes, qui jouissait de sa propre excellence, « un peu surhomme même » (p. 1490) et se sentait soustrait au jugement grâce à une réputation professionnelle irréprochable qui n'avait d'égale que le degré de sa bonne conscience.

2. Selon l'heureuse expression de Marcel PAGNOL, dans la préface de *La Gloire de mon Père* : « Il me semble en effet qu'il y a trois genres littéraires bien différents : la poésie, qui est chantée, le théâtre, qui est parlé, et la prose, qui est écrite. »



Notre cœur aurait beau nous accuser...

En somme, déclare-t-il bien simplement, «j'étais soutenu par deux sentiments sincères : la satisfaction de me trouver du bon côté de la barre et un mépris instinctif envers les juges en général» (p. 1484). Jusqu'au soir où un rire entendu dans son dos, alors qu'il contemplait la Seine depuis le pont des Arts, fit voler en éclats cet état d'innocence et d'autosatisfaction. Peu à peu, ce rire « amical pourtant » et qui « remettait les choses en place » (p. 1495) lui fit prendre conscience de sa duplicité.

C'est ainsi qu'il découvre – et révèle à son interlocuteur mais avec beaucoup de désinvolture et dans l'auto-dérision – l'envers de la médaille : sa vanité, son égoïsme : «Moi, moi, moi, voilà le refrain de ma chère vie.» Si jusque-là il n'avait été que bienveillance et sérénité, c'est parce qu'il ne se «reconnaissait que des supériorités». Toutes ses bonnes actions lui permettaient, avoue-t-il, «de monter d'un degré dans l'amour que je me portais» (p. 1500). Auparavant sa capacité d'oubli lui permettait de vivre à la surface de la vie ; ainsi rien ne comptait vraiment : les femmes, les amis, les livres lus, les pays visités... «Je ne me suis jamais souvenu que de moi-même» (p. 1501), confie-t-il sans fard. Mais après ce rire entendu, la mémoire lui revient peu à peu – et des faits et gestes qui ne sont pas à son honneur viennent contredire l'image flatteuse qu'il avait de lui-même et offrait à autrui. Une altercation avec un motocycliste tourne à son désavantage, nourrit son ressentiment et son désir de vengeance : il n'était donc pas l'ami de la vérité et de l'intelligence qu'il prétendait être mais découvrait en lui «de doux rêves d'oppression» (p. 1504).

De même dans son comportement à l'égard des femmes en général – «je les aimais (...) ce qui veut dire que je n'en ai jamais aimé aucune» (p. 1505) – ce comédien de génie arrive toujours à ses fins : ainsi «je satisfaisais l'amour que je me portais, en vérifiant chaque fois mes beaux pouvoirs. (...) Mais la vérification n'est jamais définitive, il faut recommencer...» (p. 1507-1508). Bref, il arrive à ce séducteur impénitent de se conduire particulièrement mal à l'égard d'une femme en particulier : abandon, reprise, brutalité, humiliations de toutes sortes. Après le souvenir de cette lamentable affaire, il regarde d'un œil nouveau sa vie sentimentale et affective et en découvre le principe : «maintenir toutes mes affections autour de moi pour m'en servir quand je le voulais ! (...) En somme pour que je vive heureux, il fallait que les êtres que j'étais ne vécussent point. Ils ne devaient recevoir leur vie, de loin en loin, que de mon bon plaisir» (p. 1510). Au fur et à mesure que la mémoire lui



THÈME _____ **Corinne Marion**

revient, des souvenirs enfouis plus profondément remontent des profondeurs et, tels des cadavres longtemps immergés, viennent flotter à la surface de sa conscience : un soir pluvieux de novembre alors qu'il franchissait le pont Royal, une jeune fille s'était jetée dans la Seine. « Trop tard » avait-il pensé et il était rentré chez lui sans même prévenir quiconque. Souvenir manifestement pénible dont l'aveu fut difficile, ramassé en quelques brèves paroles laconiques lâchées en fin de soirée, juste avant de quitter son interlocuteur sur la promesse de se revoir le lendemain. Et la confession se poursuit le jour suivant. Mais le ton a perdu son entrain, l'ex-brillant avocat a perdu de sa superbe : il n'a pas fini de descendre dans les cercles de l'enfer ; il lui faudra atteindre le neuvième cercle, celui des traîtres chez Dante, pour avouer – après maintes digressions et retardements – que, pendant la guerre, dans un camp de prisonnier, il a bu l'eau d'un agonisant, précipitant ainsi la mort de celui-ci.

En somme, ce portrait est celui de l'homme pécheur : universellement égoïste, orgueilleux, infidèle, menteur... Depuis Adam et Ève jusqu'à aujourd'hui, nous pouvons tous nous reconnaître dans ce miroir qui nous est tendu, comme un écho au dernier vers du poème de Baudelaire, « Au Lecteur », auquel s'adresse cette apostrophe, « Hypocrite lecteur, mon semblable, mon frère »³.

Mais il dénonce aussi les vices de notre époque, le tout avec une acuité rare, un humour ravageur et la lucidité impitoyable du connaisseur.

Un héros de notre temps

En effet, on peut se poser la question : « d'où parle » Clamence dans ce discours/récit au passé ? Puisqu'il a pris conscience de sa duplicité, a-t-il changé et modifié son comportement ? Il dit seulement qu'il est devenu juge pénitent mais il retardera l'explication de cette expression, tenant son interlocuteur et le lecteur en haleine, jusqu'à la dernière étape de son récit. Pour l'heure, s'il a pensé au suicide, il y a vite renoncé – on l'aurait oublié trop rapidement et il n'aurait pu jouir du « bon tour » joué à ses proches – et, incapable de renoncer à soi-même, il explique : « je plie, parce que je continue

3. *Les Fleurs du Mal*. D'ailleurs, par certains aspects, on peut rapprocher *La Chute des Fleurs du Mal* dont Baudelaire disait qu'il s'agissait d'un itinéraire spirituel. Ce recueil poétique est constitué de six sections qui peuvent être considérées comme les étapes d'un voyage explorant la misère de l'homme.



Notre cœur aurait beau nous accuser...

de m'aimer» (p. 1514). Et il avoue qu'au lieu du dégoût de lui-même, c'est le dégoût des autres qu'il a éprouvé ! En effet, sentant bien qu'il n'était plus irréprochable, Clamence se sentira «vulnérable et livré à l'accusation publique» (p. 1515). Ayant été alerté, devenu mécontent de lui-même, il devient méchant et accuse les autres avant que ceux-ci ne s'avisent de l'accuser. C'est une expérience maintes fois vérifiable : quand on n'est pas content de soi, on accuse le monde. Il se sent soumis au regard d'autrui, ou du moins à ce qu'il imagine être le regard d'autrui, éprouvant dans son cœur le mot de Sartre : «L'enfer, c'est les autres.» En réalité, il prête à autrui le mépris qu'il se porte à lui-même.

Sentant qu'il y avait en lui quelque chose à juger, il comprend qu'il y avait chez ses semblables «une vocation irrésistible de jugement» (p. 1515).

Aussi, il fera tout pour échapper au jugement. Et pour cela, il faut se dépêcher de tirer le premier, d'accuser, pour se mettre du bon côté. Le manichéisme est une tentation permanente⁴, qui connaît régulièrement des regains de vigueur, particulièrement à notre époque soumise aux idéologies de toutes sortes. C'est un système binaire et simpliste qui permet de se mettre du bon côté, en distinguant les autres, «les salauds», et moi qui n'en suis pas. Cela permet d'échapper à la culpabilité. Clamence, plus subtilement, dévoile ses propres bassesses, mais c'est pour mieux accuser ses contemporains : «...après de longues études sur moi-même, j'ai mis au jour la duplicité profonde de la créature» (p. 1518).

Le procès d'une époque

C'est là que l'on peut souligner la dimension contemporaine de ce portrait.

En effet, il est des traits qui caractérisent davantage «l'homme moderne», notamment dans l'intelligence des moyens employés pour éviter le jugement. Certes la duplicité profonde de la créature ne date pas d'aujourd'hui – le prophète Jérémie notait déjà combien «le cœur de l'homme est compliqué et malade» (*Jérémie* 17, 9-10) – mais l'inversion généralisée des mots par rapport aux réalités «la modestie m'aidait à briller, l'humilité à vaincre, la vertu à opprimer», évoque le principe de l'idéologie parfaitement illustré par Orwell, dans son roman *1984*, à propos de la novlangue, qui nomme les

4. Voir, Claude DAGENS, dans *Communio*, IV, 3, p. 52-58 et repris dans *Passion d'Église*, Parole et silence, Paris, 2009.



THÈME _____ **Corinne Marion**

réalités non pas selon ce qu'elles sont, mais grâce à un vocabulaire mensonger, ce que la propagande veut faire croire : ainsi le ministère de la guerre s'appelle le ministère de l'amour etc⁵. Car ce qui compte, ce sont les mots dont on espère qu'à eux seuls ils auront le pouvoir de changer une réalité qui nous déplaît et d'en créer une autre à notre convenance⁶. Et le maniement des mots appartient en propre aux intellectuels. Clamence note, d'ailleurs : « Je vivais (...) dans les mots, jamais dans la réalité » (p. 1501). En ce sens, ce récit consonne plus particulièrement avec notre triste XX^e siècle. Rappelons que *La Chute* parut en 1956 mais germait depuis plusieurs années déjà ; il y avait eu la guerre avec les horreurs jamais égalées qu'elle a permises – Clamence habite le quartier juif, « sur les lieux d'un des plus grands crimes de l'histoire » (p. 1481), l'après-guerre avec les excès écœurants de l'épuration⁷, la guerre froide et les camps soviétiques, la domination idéologique de l'URSS par l'intermédiaire du PC et surtout des « compagnons de route », la guerre d'Algérie qui fut un drame personnel pour Camus. Bref, notre époque a montré, à un degré de cruauté jamais atteint sans doute, ce dont l'homme est capable. Dans la vie littéraire régnait l'existentialisme dont la revue *Les Temps Modernes* dirigée par Sartre fut le théâtre d'une polémique à propos de *L'homme révolté*, qui consumma la rupture entre Sartre et Camus⁸. C'est dans ce contexte que Camus avait reproché aux « intellectuels de gauche » leur trahison en ce qu'ils étaient toujours prompts à dénoncer les turpitudes de l'occident mais étrangement silencieux ou tout au moins bienveillants à propos de l'URSS⁹. Mais au-delà de cette querelle, c'est plus largement l'esprit de cette « terrible époque »¹⁰

5. *1984*, de ORWELL.

6. C'est le principe de l'idéologie qui commence par subvertir le langage.

7. Camus qui avait été résistant était intervenu en faveur de Rebatet et Brasillach pour leur éviter le peloton d'exécution (en vain pour ce dernier). Rebatet ne lui en a guère été reconnaissant : voir *Carnets* III, p. 214. Gallimard, 1989.

8. En réponse à l'article des *Temps Modernes*, Camus adressa une lettre, le 30 juin 1952, publiée sous le titre « Révolte et servitude » p. 754, dans CAMUS, *Essais*, Bibliothèque de La Pléiade, 1965.

9. Voir *Carnets* III, lettre insérée, à X., page 160-161. Et aussi, p. 71 et p.150-151.

10. « Polémique T. M. (pour *Temps modernes*) – Coquinerie. Leur seule excuse est dans la terrible époque. Quelque chose en eux aspire, pour finir, à la servitude. *Op. cit.* p. 64.



Notre cœur aurait beau nous accuser...

qui est concerné : époque où se déploient, sans appel, la « mort de Dieu », annoncée par Nietzsche et l'absurdité d'un monde dépourvu de sens, en même temps que s'affirme un humanisme détaché de toute référence chrétienne qui néanmoins place l'homme devenu orphelin en position centrale ; mais celui-ci ne dispose plus que de la révolte et d'une morale de solidarité pour continuer à vivre.

Misère de l'homme sans Dieu : le jugement

C'est dans ce contexte que résonne plus particulièrement cette réflexion de Clamence qui ressemble bien à une confidence : « Ah ! Pour qui est seul, sans dieu et sans maître, le poids des jours est terrible » (p. 1544).

En effet, ce qui ressort de ce récit, c'est la solitude de l'homme, devenu « méfiant ». Même le serveur mutique du Mexico-city, qui n'a pourtant rien d'un intellectuel, semble bien « avoir le soupçon que quelque chose ne tourne pas rond entre les hommes » (p. 1478). L'amitié est impuissante à rompre cette solitude : « ce qu'elle veut, elle ne le peut pas » (p. 1492). Quant à l'amour, en dépit de la dérision dont s'entoure Clamence, il avoue que lui aussi « avait besoin d'aimer et d'être aimé » (p. 1526). Mais il n'est pas facile de perdre certaines habitudes : « il y avait plus de trente ans que je m'aimais exclusivement » (p. 1527).

Et la liberté ? Il note combien lui-même n'avait que ce mot à la bouche : « je l'avais mis au service de mes désirs et de ma toute puissance. Je le murmurais (...) dans l'oreille endormie de mes compagnes et il m'aidait à les planter là » (p. 1543). Mais à bien réfléchir, cette liberté tant chérie et tant réclamée entraîne logiquement notre responsabilité. C'est pourquoi l'on s'aperçoit qu'en définitive, « elle est une corvée...au bout de toute liberté, il y a une sentence ; voilà pourquoi la liberté est trop lourde à porter. » D'ailleurs, observe-t-il, « il faut se choisir un maître, Dieu n'étant plus à la mode » (p. 1544).

Ainsi, sous les mots de liberté, c'est la servitude qui est exaltée, constate Clamence, servitude qu'il prêche d'ailleurs, comme un avenir inévitable. C'est pourquoi il prédit et appelle le règne des tyrans : « Vive donc le maître, quel qu'il soit pour remplacer la loi du ciel » (p. 1545). En attendant la servitude généralisée il faut se débrouiller, pense Clamence. Car, dans ce climat, l'absence de Dieu rend particulièrement aiguë la question du jugement. « Ces hommes sans lois...ne peuvent supporter aucun jugement (...) celui qui adhère à une loi ne craint pas le jugement qui le replace dans un ordre



THÈME _____ **Corinne Marion**

auquel il croit. Mais le plus haut des tourments humains est d'être jugé sans loi. Nous sommes pourtant dans ce tourment» (p. 1535).

Écartant comme insignifiante la sévérité d'un jugement dernier, Clamence affirme : «J'ai connu ce qu'il y a de pire, qui est le jugement des hommes. Pour eux, pas de circonstances atténuantes, même la bonne intention est imputée à crime» (p. 1532). De même, peu avant, imaginant une franchise totale où chacun afficherait son identité, il avait évoqué ce que peut être l'enfer : «il n'y a pas moyen de s'expliquer, on est classé une fois pour toutes» (p. 1499).

Dans un tel climat, il n'a pas de pardon, et la faute est irrémédiable. «On n'acquitte plus personne» (p. 1535).

Ainsi, pour fuir l'enfer du jugement, qu'il compare à la cellule des crachats¹¹ Clamence cherche à tout prix une issue. Cette expression revient plusieurs fois dans sa bouche ; c'est dire le sentiment d'enfermement et le besoin de libération éprouvés.

«*Il fallait se soumettre et reconnaître sa culpabilité*» (p. 1531)

C'est pourquoi, la seule solution mise au point par Clamence – après avoir jeté le masque, par provocation et souci de vérité, et essayé la dérision, le mépris, la débauche, le cynisme et toutes sortes d'adjuvants pour échapper, en vain d'ailleurs, au malconfort –, a été de s'établir juge pénitent¹². Puisqu'il se sait coupable, il se place, par cette « confession » calculée, dans la position de pénitent, mais il a eu bien soin de « mouiller », d'associer son interlocuteur dans cet examen de conscience, si bien qu'à la fin, le portrait qu'il lui tend devient miroir : c'est l'autre qui est invité à s'examiner « sans indulgence »¹³, à se trouver en position d'accusé. Ainsi érigé en juge, devant les « pénitents » qu'il a su convaincre de venir s'attabler à leur tour et passer aux aveux, Clamence se trouve une fois de plus à part, sur un sommet, d'où il peut juger le monde : « Plus je m'accuse, plus j'ai le droit de vous juger » (p. 1548).

11. Voir *La Chute*, p. 1532.

12. On trouve l'expression dans *Carnets III* : « Existentialisme. Quand ils s'accusent on peut être sûr que c'est toujours pour accabler les autres. Des juges pénitents. » Décembre 1954, p. 147.

13. Comme dit le Lion de la fable, dans « Les Animaux malades de la peste », LA FONTAINE, *Fables*. La confession du Lion est particulièrement intéressante à étudier.

Notre cœur aurait beau nous accuser...

Quelle vision du monde, des hommes et de Dieu tout ceci révèle-t-il?

Il est évident que lorsque Clamence déclare qu'il a trouvé le bonheur qui lui convenait et qu'il clame à la fin de son récit, «Je suis heureux, je suis heureux vous dis-je, je vous interdis de ne pas croire que je suis heureux, je suis heureux à en mourir!» (p. 1549), on ne le croit pas un seul instant. Une telle insistance répétitive, le cynisme de ce discours imbibé de fièvre et d'alcool trahit au contraire la douleur de la créature prisonnière de son péché et qui ne peut et/ou ne veut en sortir. D'ailleurs, sa solution réelle, quoi qu'il dise de sa position élevée qui lui permet de régner, consiste en ce qu'il a seulement réussi à «étendre le jugement à tout le monde pour le rendre plus léger à (ses) propres épaules» (p. 1546).

Car éviter le jugement est impossible et Clamence rectifie lui-même : «J'ai accepté la duplicité (...) l'essentiel étant de tout se permettre, quitte à professer de temps en temps, à grands cris, sa propre indignité» (p. 1548). Voici un autre trait «moderne», le développement fantastique, depuis Rousseau et ses *Confessions*, de l'autobiographie. Tout se passe comme si l'aveu à ses semblables pouvait absoudre quiconque. Bien sûr, on comprend le «soulagement» éprouvé à dire ce qui était caché ; Clamence avait ressenti cette nécessité : «on ne pouvait mourir sans avoir avoué tous ses mensonges» (p. 1521), pensait-il autrefois. Rousseau avoue avoir rédigé ses *Confessions*, parce que pendant plus de quarante ans, le souvenir du ruban volé et surtout l'accusation d'une servante innocente qui fut chassée injustement, lui avait fait perdre le sommeil. Et combien de récits exhibitionnistes s'étalent en devanture des librairies ! Mais pourquoi ce genre florissant connaît-il apparemment un succès qui ne se dément pas ? Serait-ce, parce que, selon Mauriac, «celui qui confesse tout aide au soulagement de ceux qui n'avouent rien»¹⁴ ? Nous serions ainsi tous un peu complices, manière de rompre la solitude de l'homme séparé de Dieu. Car, il ne suffit pas d'avouer, l'important est de savoir à qui l'on avoue. Clamence observe – et c'est d'ailleurs ce qu'il fait – «Nous nous confessons à ceux qui nous ressemblent et qui partagent nos faiblesses. Nous ne désirons donc pas nous corriger et être améliorés : il faudrait d'abord que nous fussions jugés défailants. Nous souhaitons seulement être plaints et encouragés dans notre voie» (p. 1518). Rousseau se fait fort de paraître devant Dieu le jour du

14. François MAURIAC, *Commencements d'une Vie*, p. 65, Bibliothèque de La Pléiade, Paris, 1990.

THÈME _____ **Corinne Marion**

jugement dernier, son livre à la main ; néanmoins, c'est le lecteur qu'il établit comme juge à la fin du livre IV ; non sans avoir au préalable exposé habilement son récit, de manière telle – en se noircissant exagérément par exemple – que le lecteur est porté tout naturellement à l'absoudre. Car, ce qui surnage, c'est le désir d'affirmer notre innocence, à quoi l'on s'accroche désespérément, « même si pour cela, il faut accuser le genre humain et le ciel » (p. 1517).

Mais que trahissent ces ruses, ces contorsions dans l'aveu, outre l'affirmation de notre innocence et donc notre irresponsabilité ? Même si – comme Clamence qui écarte en ricanant l'idée qu'il aurait pu avouer ses mensonges « à Dieu ou à l'un de ses représentants, j'étais au-dessus de ça, vous pensez bien » (p. 1521) – la plupart de ceux qui prennent la plume pour se raconter se disent sans religion, néanmoins on peut se demander si cette vogue de l'autobiographie ne trahit pas un dessein inconscient. Comme le note Mauriac, « nous sommes toujours à la barre, dès que nous parlons de nous – même si nous ne savons plus devant qui nous plaidons. Mémoires, confessions, souvenirs témoignent qu'à toute foi religieuse survit, dans la plupart des hommes, *cette angoisse du compte à rendre*. Tout auteur de mémoires, chacun à sa façon, et fût-ce en s'accusant, prépare sa défense... Devant la postérité ? peut-être ; mais inconsciemment ne cherche-t-il pas à fixer l'aspect qu'aura son âme aux yeux de Celui qui la lui donna et qui peut la lui redemander à chaque instant ? »¹⁵.

Là est le problème. Encore une fois, se défendre, fût-ce en accusant, tenter d'établir son innocence... Mais qu'en est-il de Dieu ? Nietzsche en a proclamé la mort, mais de quel Dieu s'agit-il ?

Clamence et ses contemporains semblent hésiter, chercher, nier, sans être à une contradiction près. Il observe, non sans raison, que « les religions se trompent dès l'instant qu'elles font de la morale et qu'elles fulminent des commandements. Dieu n'est pas nécessaire pour créer la culpabilité, ni punir. Nos semblables y suffisent aidés par nous-mêmes » (p. 1532). Ainsi, l'idée de Dieu, sous-jacente et rejetée, est celle d'un Dieu qui juge et condamne, un Dieu qui punit.

Ainsi, avec « la mort de Dieu », exit le Dieu moral. Fort bien.

Pour autant, cela ne règle rien. Clamence observe que ses contemporains « comme ils ne peuvent tout de même pas s'empêcher de juger, (...) se rattrapent sur la morale. En somme, ils ont le satanisme vertueux » (p. 1544).

15. MAURIAC, *op. cit.*, p. 66-67.



Notre cœur aurait beau nous accuser...

Camus rapporte dans ses carnets le mot de Chesterton, « Le XIX^e siècle (ID. le XX^e) est plein d'idées chrétiennes devenues folles¹⁶. » En effet, Clamence observe, en regardant le monde autour de lui : « Drôle d'époque, vraiment ! (...) **il n'y a plus de père, plus de règle !** On est libre, alors il faut se débrouiller et comme ils ne veulent surtout pas de la liberté, ni de ses sentences (...) ils inventent de terribles règles, ils courent construire des bûchers pour remplacer les églises. (...) Mais ils ne croient qu'au péché, jamais à la grâce » (1545¹⁷).

S'il n'y a plus de père, il n'y a plus de fils ; et qui révélera à la créature qu'elle est aimée et donc capable d'aimer à son tour ? Et s'il n'y a plus de père ni de fils, il n'y a plus de frère non plus. Seules demeurent l'incapacité à aimer – « quand on est triste et qu'on n'aime personne » – et la haine de soi « ils ne saluent rien du tout, parce qu'ils se détestent » (p. 1544). Et Clamence note : « Je n'ai plus d'amis, je n'ai que des complices » (p. 1513).

Ainsi la « mort de Dieu » n'empêche pas le jugement et l'enfer sur la terre, bien au contraire.

D'ailleurs, « nous avons perdu la lumière, la sainte innocence de celui qui se pardonne à lui-même »... Clamence sent bien que « la seule utilité de Dieu serait de garantir l'innocence » (p. 1532).

Et justement, qu'en est-il du Christ ?

À coup sûr, si Clamence – tout en se déclarant non chrétien – dit éprouver de l'amitié pour le Christ (mais pas pour les chrétiens, à quelques exceptions près), ce Jésus n'est pas le Fils de Dieu, et il n'est pas ressuscité : « Il a crié son agonie (...) mon ami qui est mort (...). Le malheur est qu'il nous laissés seuls, incapables de faire ce qu'il a fait et de mourir comme lui » (p. 1534). Classiquement, il distingue pour les opposer, le Christ (qu'il modèle à son gré) et l'Église. Selon lui, le Christ est un homme admirable, qui n'échappe pas à la culpabilité ; il se serait laissé mourir parce qu'il n'aurait pas supporté d'être la cause – bien qu'il n'en ait pas été le responsable – du massacre des saints innocents¹⁸. « Il valait mieux en finir, ne pas se défendre, mourir, pour ne plus être seul à vivre et pour aller ailleurs, là où peut-être il serait soutenu » (p. 1533). Parce qu'il ne

16. *Carnets* III, p. 208-209.

17. Voir déjà, dans *Carnets* III, « *Temps Modernes*. Ils admettent le péché et refusent la grâce » p. 62.

18. CAMUS aurait trouvé cette idée chez un auteur gnostique du II^e siècle, Basilide.



THÈME _____ **Corinne Marion**

reconnaît pas dans le cri du Christ en Croix – « Pourquoi m’as-tu abandonné ? » – le début du psaume 22 que le Christ, dans la fidélité de sa foi au Père, commençait de réciter, Clamence fait un contre-sens en l’interprétant comme « un cri séditieux » (p. 1533). En conséquence il évoque le récit de la mort du Christ par Luc¹⁹ comme une volonté de censure de la part de l’Église.

Il reconnaît indirectement au Christ le pouvoir de pardonner – « je verrais plutôt la religion comme une grande entreprise de blanchissage, ce qu’elle a été d’ailleurs, mais brièvement, pendant trois ans tout juste, et elle ne s’appelait pas religion » (p. 1532), ou plus directement, en évoquant l’épisode de la femme adultère : « Moi non plus, je ne te condamne pas » (p. 1534). Mais ce « pardon est plutôt une absence de condamnation que la libération, le rappel à la vie de celui ou celle que le péché retenait prisonnier. La mort du Christ en croix pour effacer le péché est vue, certes, « comme un coup de génie », mais surtout une récupération de la part des chrétiens qui ont tout fait capoter par incapacité d’être à la hauteur : « Trop de gens grimpent maintenant sur la croix seulement pour qu’on les voie de plus loin, même s’il faut pour cela piétiner un peu celui qui s’y trouve depuis si longtemps. » Ainsi, les chrétiens, comme les autres, n’échappent pas à la duplicité : « ils jugent et condamnent, le pardon à la bouche et la sentence au cœur ». Quant au Christ, qu’il appelle son ami, « il est parti pour toujours » (p. 1534-1535).

Il est clair qu’un tel Christ, aussi poignant soit-il, ne peut rien pour nous sauver. Comme le rappelle Paul, « Si le Christ n’est pas ressuscité, votre foi est vaine, vous êtes encore dans vos péchés (...) et nous sommes les plus malheureux des hommes ». (1 *Corinthiens* 17-19.) Le portrait que Clamence brosse de lui-même et qu’il nous tend confirme vraiment cette déclaration.

19. MATTHIEU et MARC rapportent le premier verset du *Psaume 22* : « Mon Dieu, pourquoi m’as-tu abandonné ? » prononcé par le Christ en croix. Il faut noter que le psaume s’achève en un acte de confiance et de louange à Dieu. (*Matthieu* 27, 46 ; *Marc* 15, 34).

Luc rapporte d’autres paroles : « Père, je remets mon esprit entre tes mains. » (*Luc* 24, 46) ; quant à JEAN, il rapporte ainsi la mort du Christ : « Quand Jésus eut pris le vinaigre, il dit : « Tout est achevé », il baissa la tête et remit son esprit. » (*Jean* 19, 30.)



Notre cœur aurait beau nous accuser...

Que signifie cette confession ?

Qui est Clamence ?

Nous laissons de côté la question rituelle : Clamence représente-t-il Camus ? Outre qu'il faut toujours distinguer le narrateur et l'auteur, il est sûr que comme dans toute création, le créateur met toujours un peu de lui-même dans ses personnages, mais ne s'y réduit certainement pas. Il se peint et/ou il peint celui qu'il pourrait devenir, ses différentes potentialités, positives ou négatives. Il est clair également, qu'il a brossé un portrait de ses contemporains²⁰. Bref, qu'il regarde en lui ou autour de lui, Camus ne manquait pas de modèles : il lui suffisait de vivre et de voir vivre, se débattre, s'engager, discourir « nos moralistes », ou « nos philosophes » ou encore nos grands écrivains, comme il désigne plusieurs fois dans ce récit ceux qu'on appelle communément « les intellectuels ». Mais c'est aussi chacun de nous, chrétiens ou non chrétiens. D'ailleurs comme l'écrivait l'un de ses amis à Camus : « Chacun de nous sans exception, a ainsi dans sa vie une jeune fille qu'il n'a pas secourue »²¹.

Mais en même temps, ce personnage concentrant tous les vices possibles paraît un peu abstrait. Pétri de symboles, il renvoie à nombre de références chrétiennes.

Le nom que le narrateur s'est choisi est Jean-Baptiste Clamence, en écho au précurseur du Christ que Marc présente au début de son Évangile, en citant le prophète Isaïe : *Vox clamantis in deserto*. L'Évangéliste poursuit : « Jean le Baptiste parut dans le désert,

20. Voir notes 12 et 14 ; et aussi : « Un commentaire à *La Chute* puisqu'ils ne comprennent pas. La mise en forme et en dérision de l'attitude moderne et de cet étrange et indécent remords laïque du péché. » Août 1957, dans *Carnets* III, p. 208.

Ajoutons qu'en ce qui le concerne, Camus affirme dans une lettre, pour rassurer sa correspondante sur la crainte d'une possible identification d'un modèle de Clamence, par quelqu'un qui a cru se reconnaître : « Je vous assure sur l'honneur que les détails orchestrés dans la *Chute*, ne concernent que moi » *op. cit.*, p. 240. Et il note plus loin : « C'est moi-même que depuis plus de cinq ans je mets en critique, ce que j'ai cru, ce dont j'ai vécu. » *Op. cit.*, p. 267.

21. *Op. cit.*, p. 240-241.



THÈME _____ **Corinne Marion**

proclamant un baptême de repentir pour la rémission des péchés.» (*Marc*, 2-4.) Or le récit de Camus nous plonge précisément dans le non repentir, l'aveu mais la non rémission des péchés. Clamence joue les prophètes, et reconnaît : «Après tout, c'est bien là ce que je suis, réfugié dans un désert de pierres, de brumes et d'eau pourries, prophète vide pour temps médiocres, Élie sans messie...». Il n'y a donc pas de salut à envisager puisqu'il n'y a pas de Messie. Cependant il se présente comme celui qui a trouvé l'issue, la seule solution, la vérité enfin» (p. 1535). Ces propos sonnent comme des anti-phrases.

Clamence serait-il l'Antéchrist ?

Il est sûr qu'à force de refus et d'orgueil, il s'installe volontiers à la place de Dieu, puisque il s'exclame : «Quelle ivresse de se sentir Dieu le Père et de distribuer des certificats définitifs de mauvaises vies et mœurs. Je trône parmi mes vilains anges, à la cime du ciel hollandais, je regarde monter vers moi (...) la multitude du jugement dernier.» Mais il s'agit de l'inverse de Dieu, bien sûr, puisque, dit-il : «moi, je plains sans absoudre, je comprends sans pardonner et surtout, ah, je sens enfin que l'on m'adore!» (p. 1549).

De même, constatant que «le plus haut des tourments humains est d'être jugé sans loi», il se présente comme le sauveur, inversant les termes – l'alpha et l'omega – utilisés dans l'Apocalypse pour désigner le Christ²² : «Heureusement, je suis la fin et le commencement, j'annonce la loi» (p. 1535). Enfin notons que le Christ après sa mort a envoyé l'Esprit, le paraclet, c'est à dire un défenseur, et que Clamence, ancien avocat, au lieu de défendre, accuse. Il semble attendre avec réjouissance «la chute» de ses clients : «la chute se produit à l'aube» et annonce «un nouveau jour de (ma) création» (p. 1549).

Clamence se voudrait sans doute l'Antéchrist. Mais faut-il le prendre au mot ? Ne faut-il pas mettre ces propos ahurissants sur le compte de la fièvre et de l'alcool ? Et n'y a-t-il pas là, en dépit de tout, un appel au secours ? N'oublions pas qu'il aime jouer des rôles et qu'il raconte beaucoup d'histoires ; mais, déclare-t-il, «qu'importe qu'elles soient vraies ou fausses, si dans les deux cas elles sont significatives de ce que j'ai été et de ce que je suis» (p. 1536).

22. «Je suis l'alpha et l'omega» *Apocalypse* 1, 17-18 et 22, 13.



Notre cœur aurait beau nous accuser...

En dépit de son cynisme et de son orgueil – et même si son discours est orienté et qu’il est un bon comédien – trop d’indices laissent entrevoir la misère profonde de la créature séparée de son créateur, mais rattrapée « par l’eau amère de (son) baptême »²³ (p. 1531). On ne peut pas ne pas entendre un appel à l’aide.

D’ailleurs, Clamence reconnaît que sa solution n’est pas idéale, « mais quand on n’aime pas sa vie, quand on sait qu’il faut en changer, on n’a pas le choix, n’est-ce pas ? Que faire pour être un autre ? Impossible. Il faudrait n’être plus personne, s’oublier pour quelqu’un, une fois au moins, mais comment ? » (p. 1550).

Cette aspiration impuissante rejoint d’autres remarques : Même s’il n’y croit pas, il aspire cependant à l’amitié : « Si j’en suis capable moi-même ? Je voudrai l’être, je le serai. Oui, nous en serons tous capables un jour, et ce sera le salut » (p. 1492).

Il a soif de vérité, témoin la nécessité qu’il ressent d’avouer tous ses mensonges avant de mourir, « autrement, n’y eût-il qu’un seul mensonge de caché dans une vie, la mort le rendrait définitif (...) et ce meurtre absolu d’une vérité me donnait le vertige » (p. 1521).

Il est accessible à la honte : « ce sentiment ne m’a plus quitté depuis cette aventure que j’ai trouvée au centre de ma mémoire » (p. 1510).

Il a soif de grâce, d’amour, de pureté : « Moi, par exemple, qui ne suis pas un sentimental, savez-vous ce dont j’ai rêvé : un amour complet de tout le cœur et le corps, jour et nuit (...) Hélas ! » (p. 1545). Impuissant à combler des aspirations profondes, il se réfugie dans la dérision pour masquer son désespoir.

Il s’agit bien de la douleur évoquée par Camus dans sa présentation. Prisonnière de son orgueil et d’un respect humain étouffant, la créature erre solitaire, enfermée dans sa culpabilité.

D’ailleurs, outre les appels à l’aide, et à l’amour, vite tournés en dérision de peur de révéler son désir profond d’aimer et d’être aimé, véritable vocation de l’homme créé à l’image et à la ressemblance de Dieu, Clamence laisse encore s’échapper une réflexion révélatrice de sa soif de salut. En parlant des colombes qui attendent dans le ciel d’Amsterdam il observe : « Elles tournent au-dessus de la

23. L’eau joue ici un rôle essentiel : instrument du baptême donné par Jean, l’eau est occasion de chute pour Clamence : l’eau de la noyade de la jeune fille, l’eau volée à l’agonisant, etc.



THÈME _____ **Corinne Marion**

terre, regardent, voudraient descendre. Mais il n'y a rien (...) **et nulle tête où se poser**» (p. 1512-1513). On ne peut s'empêcher de penser au baptême du Christ par Jean dans le Jourdain, lorsque «il vit les cieux se déchirer et l'Esprit comme une colombe descendre sur lui» (*Marc* 1, 10).

Il souligne ce qui semble bien être une attente désespérée lorsqu'il interpelle son interlocuteur : «Vous ne comprenez pas ce que je veux vous dire?» (p. 1513).

S'il n'y a pas de messie, il n'y a pas d'Esprit saint.

Cependant la soif de pureté et de salut le tenaille toujours même si c'est la fièvre qui le rend plus vulnérable – mais alors, vive la maladie et la faiblesse des corps, si elles peuvent dépouiller chacun de sa superbe, le simplifier, permettre la prise de conscience et l'expression d'une aspiration au salut : confondant peut-être les flocons de neige et les colombes, il espère néanmoins que ces dernières «se décident enfin à descendre (...) Espérons qu'elles apportent la bonne nouvelle : tout le monde sera sauvé...» (p. 1550). Même s'il affirme aussitôt ne pas y croire, – impensable qu'une voix puisse dire : «Tu es mon Fils bien-aimé» (*Marc* 3, 11) – il a bien exprimé le désir profond de son cœur.

Antéchrist ou épave, créature détruite et déchue, il reste que Clamence, «faux prophète qui crie dans le désert et refuse d'en sortir» (p. 1551) est bien enfermé dans un monde de ténèbres où la seule lumière qui luit est le genièvre.

Il pourrait en sortir mais ne veut pas, il voudrait, mais ne peut pas : dans ce cercle infernal, c'est la volonté elle-même de la créature qui dit «non» qui est profondément touchée²⁴.

24. Parallèlement à la rédaction de *La Chute*, Camus travaillait à l'adaptation pour le théâtre du roman de Dostoïevski, *Les Possédés*. Voici ce qu'il note dans le prière d'insérer : «Si *Les Possédés* sont un livre prophétique, ce n'est pas seulement parce qu'ils annoncent notre nihilisme, c'est aussi qu'ils mettent en scène des âmes déchirées ou mortes, incapables d'aimer et souffrant de ne pouvoir le faire, voulant et ne pouvant croire, qui sont celles même qui peuplent aujourd'hui notre société et notre monde spirituel.» p. 1886, *Théâtre, Récits, nouvelles*, Bibliothèque de La Pléiade, Paris, 1962.



Notre cœur aurait beau nous accuser...

N'y a-t-il vraiment aucune issue ?

Telle est bien la condition de ce fils d'Adam, depuis que l'antique serpent ayant séduit les créatures en trafiquant le langage a précipité leur chute – et nous, leurs descendants, sommes nés dans cet état, dans cette condition. La Chute est autant un événement qu'un état. Mais Dieu, de sa plénitude, nous a tout donné : « Car la Loi fut donnée par l'intermédiaire de Moïse ; la grâce et la vérité nous sont venues par Jésus-Christ. Nul n'a jamais vu Dieu ; le Fils unique, qui est dans le sein du Père, lui, l'a fait connaître » (*Jean 1, 17-18*). Aussi c'est une erreur mortelle que d'imaginer Dieu et le Christ selon nos schémas ; nous ne projetons alors que des caricatures, au mieux impuissantes, au pire grimaçantes : Christ humaniste, Dieu moral etc. quand nous ne nous donnons pas le ridicule de décréter que Dieu est mort... Malheureusement, dans le monde qui en résulte, c'est l'homme qui n'a plus aucun avenir, aucune espérance, ni même aucune existence ; c'est pourquoi on peut décider de sa vie ou de sa mort, le tailler en morceaux, le réduire à néant, au gré des puissants du jour.

Alors que Dieu, nous ne le connaissons pas ; c'est pourquoi il a fallu que le Christ nous le fasse connaître. Né d'une femme, prenant la condition d'homme, le Christ, fils de Dieu, envoyé par le Père, est venu nous apprendre les mœurs de Dieu : « Soyez saints, car moi, votre Dieu, je suis saint » (*Lévitique 19, 2*). Ce qui implique une retournement complet, littéralement, une « conversion ». Pour cela, il faut écouter le Christ, croire en sa parole et en ses œuvres. « En vérité, en vérité, je vous le dis, celui qui écoute ma parole et croit à celui qui m'a envoyé a la vie éternelle et n'est pas soumis au jugement, mais il est passé de la mort à la vie » (*Jean 5, 24*).

... Dieu est plus grand que notre cœur...

La culpabilité, c'est un monde où le pardon est impossible.

La culpabilité enferme. Le sens du péché libère. C'est pourquoi il faut demander à Dieu la grâce de se reconnaître pécheur ; en effet, seul l'amour de Dieu peut nous révéler combien nous sommes défaillants, comme la lumière fait ressortir les ténèbres. Mais c'est au moment même où nous prenons conscience que Dieu nous aime et qu'il nous a déjà pardonné que notre péché nous apparaît comme l'obstacle qui nous sépare de lui. Aussi, il ne nous est demandé que de reconnaître cet obstacle, le nommer pour qu'il disparaisse, qu'il fonde comme la neige au soleil. C'est parce que le Christ me sauve que je suis jugée et pardonnée, dans le même instant. Pour cela, il



THÈME _____ **Corinne Marion**

suffit de reconnaître le besoin que j'ai d'être sauvée ; de consentir au don de Dieu, de se laisser aimer en laissant tomber amour-propre, orgueil, refus, toutes carapaces qui, croit-on, protègent du monde extérieur, du regard des autres, mais qui en réalité enferment plus sûrement que le plus sombre cachot. Si le péché n'est pas dévoilé, il ne peut être pardonné. Demander à Dieu la grâce de se reconnaître pécheur, c'est différent de la lucidité orgueilleuse qui dévoile sans possibilité de pardon.

Or seul Dieu peut pardonner parce que lui seul est Créateur ; lui seul peut recréer ce que le péché a détruit. Le péché est destruction de soi et d'autrui et conduit à la destruction totale, c'est-à-dire à la mort. C'est pourquoi il fallait que le Christ – qui est homme et qui est Dieu – passât par la mort, ultime conséquence du péché, (or il n'a pas connu le péché) pour que la mort soit réduite à néant, vaincue, n'ait pas le dernier mot ; et que nous, les hommes, nous en soyons délivrés. Il a payé la rançon – sa vie, en acceptant de mourir – pour que nous qui étions pris en otages, nous soyons libérés. Il nous suffit alors, de nous reconnaître pécheurs, c'est à dire, séparés de Dieu, exilés loin de la trinité, hors de l'amour, par notre fait, et demander à Dieu de nous reprendre en son sein, de nous réintégrer dans cet échange d'amour trinitaire, où l'on peut à nouveau respirer – comme le noyé qui émerge des profondeurs de la mer et de la mort –, revivre, aimer, connaître la joie du pécheur pardonné. Tel l'enfant prodigue ou l'homme des psaumes, il nous suffit de dire :

«Pitié pour moi, Seigneur,
guéris-moi, car j'ai péché contre toi» (*Psaumes* 40)
et de rappeler sans cesse que «notre cœur aurait beau nous nous accuser, Dieu est plus grand que notre cœur, et il connaît toutes choses» (1 *Jean* 3, 20).

Corinne Marion, née en 1945, mariée, deux enfants. Membre du Comité de rédaction de *Communio*. Publication : *Qui a peur de Soljenitsyne ?* Fayard, Paris, 1980.

Communio, n° XXXIV, 5 – septembre-octobre 2009

Jean-Robert ARMOGATHE

Les indulgences, don total de la miséricorde de Dieu

« Nous pouvons donc bien dire que le bon Dieu se comporte avec nous comme un riche se comporterait envers plusieurs personnes qui lui devraient toutes, les unes plus, les autres moins, toutes dans l'impuissance de le payer ; il leur commande d'aller prendre dans son trésor de quoi le payer et qu'il les acceptera comme si cet argent venait d'eux-mêmes. Ah ! que l'homme est heureux s'il avait le bonheur de savoir en profiter ! Oui, mes frères, Jésus-Christ est vraiment ce riche qui, par les mérites de sa mort et passion, a de quoi satisfaire à la justice de Dieu son Père, au-delà de ce que méritent nos péchés. »

Jean-Marie Vianney, curé d'Ars.

LA doctrine catholique des indulgences a été bien malmenée par l'histoire¹. Le projet de réforme soumis au Concile Vatican II pendant la quatrième session (novembre 1965) fut assez mal accueilli par les évêques². Son report aboutit à la constitution apostolique *Indulgentiarum doctrina* promulguée le 1^{er} janvier 1967 ; l'art. 13 invite à la révision du *Manuel des indulgences*

1. « Il s'agit d'un thème délicat, sur lequel n'ont pas manqué les incompréhensions historiques », déclarait Jean-Paul II (audience générale du 29 septembre 1999).

2. Interventions très critiques du patriarche MAXIMOS IV, du cardinal DÖFNER, du cardinal ALFRINK : René LAURENTIN, *Bilan du Concile*, Paris, 1966, pp. 141-152 ; A. WENGER, *Vatican II. Chronique de la quatrième session*, Paris, 1966, pp. 413-425.

THÈME _____ **Jean-Robert Armogathe**

(*Enchiridion indulgentiarum*) « afin que ne soient indulgenciées que les principales prières et les principales œuvres de piété, de charité et de pénitence ». Une nouvelle édition du *Manuel* fut donc publiée en juin 1968 et révisée pour le Grand jubilé en juillet 1999. Dans la bulle d'indiction du jubilé, *Incarnationis mysterium*, un long développement justifie l'attachement traditionnel d'indulgences à la proclamation du jubilé.

Une longue histoire

Il s'agit bien d'une réalité malmenée par l'histoire parce qu'elle est précisément dotée d'une longue histoire, qui est profondément ancrée dans la vie chrétienne : les indulgences se trouvent au point de contact de la théologie de la pénitence, du droit ecclésiastique et des attentes de la religion populaire.

Comme l'indiquent ses noms latins (*redemptio*, puis surtout *remissio*), l'indulgence est une remise de peine. Son origine remonte aux premiers siècles, lorsque les péchés capitaux (homicide, adultère, apostasie...) donnaient lieu à de longues et sévères pénitences. Avant de pouvoir être réintégré dans la communion, le coupable devait, pendant des années, mener une vie de pénitence, mais la durée pouvait faire l'objet d'une remise de peine (*remissio*) de la part de l'évêque, souvent sur le mode de la substitution : une peine précise, réduite dans le temps (par exemple, un pèlerinage), pouvait abrégé la pénitence (le « rachat » pouvait, le cas échéant, prendre la forme d'une fondation en faveur des pauvres).

Il semblerait que se soit greffée sur cette pratique de remise de peine une autre pratique, qui remontait au III^e siècle : l'intervention des confesseurs de la foi (des chrétiens qui avaient subi les persécutions sans défaillir) qui accordaient des « billets d'indulgence » aux fidèles ayant apostasié dans les persécutions. C'était une sorte de rachat : la souffrance endurée par le confesseur de la foi était en quelque sorte transférée sur l'apostat (repentant), la force de celui qui avait résisté venait en aide à la faiblesse de celui qui était tombé. Les évêques furent bien embarrassés par ces interventions, qui donnèrent lieu à bien des excès, et insistèrent sur leur monopole de pardon : l'amnistie et la réconciliation avec l'Église pouvaient bien avoir pour déclencheur l'intervention d'un confesseur de la foi, celle-ci ne pouvait en aucune manière les entraîner automatiquement. L'évêque restait le maître du jeu.

Les indulgences, don total de la miséricorde de Dieu

Au cours de l'évolution de la pénitence sacramentelle, la piété des fidèles resta attachée à cette possibilité de rachat pour une remise de peine. Le passage de la pénitence publique à la pénitence privée conduisit à distinguer la peine (*poena*) de la faute (*culpa*), en expliquant que la confession sacramentelle relevait de la faute, mais que la peine demeurait et ne pouvait être effacée que par un comportement pénitent, qui appelait une aide de l'Église³ qui pouvait faire l'objet d'une *remissio*, d'une indulgence. Vers le XI^e siècle, lorsque la théologie sacramentaire se stabilise, les indulgences ne disparaissent pas pour autant⁴. Elles subsistent comme la remise de la peine matérielle que fait encourir le péché : on peut encore distinguer entre une peine infinie causée dans le pécheur par le refus de Dieu, *poena damni*, la peine du dam, qui est remise dans l'absolution, d'une peine du sens, *poena sensus*, peine finie qui est le déséquilibre des choses d'ici-bas troublées par le péché. Dans la doctrine du purgatoire qui s'organise alors, les âmes des défunts sont maintenues dans un état intermédiaire entre l'enfer et le paradis, dans la souffrance d'une peine du dam (relative, à la différence des damnés pour qui elle est absolue) afin d'être purifiées de cette peine du sens, de ces dommages que leurs péchés ont entraînés. Le purgatoire est la victoire, à travers les souffrances, sur la contradiction entre l'être de l'homme voulu par Dieu et les souffrances qui restent, même après la mort, comme séquelles du péché. Non seulement les indulgences vont être appelées pour les vivants, mais elles vont être utilisées pour les défunts⁵, par ce qu'on appellera la voie de *suffrage* : l'Église

3. L'étude de ces *absolutiones* comme prolongement d'une prière d'intercession de l'Église pour le pénitent (et non pas comme une remise de peine décidée par l'Église) est le complément important que B. POSCHMANN (voir plus bas note 5) a apporté à la grande étude de Nikolaus PAULUS, *Geschichte des Ablasses im Mittelalter...* Paderborn, 1922-1923, 3 vol. (on peut lire le long compte rendu de G. LE BRAS, *Revue des sciences religieuses* 1925, 5, 525-537). La référence encyclopédique est désormais l'article *Ablass* dans la *Theologische Real-Enzyklopedie*. 1, 1977, pp. 347-364 (Gustav A. BENRATH).

4. La première indulgence plénière fut décrétée par Urbain II en 1095 pour promouvoir la première croisade. L'évolution ultérieure de la doctrine latine de la pénitence (et des indulgences) ne s'est pas trouvée dans les Églises orthodoxes, et constitue une difficulté théologique, aggravée par des malentendus.

5. L'usage semble remonter en 1457, quand Calixte III favorisa la reconquête de l'Espagne.

THÈME _____ *Jean-Robert Armogathe*

n'a pas de juridiction dans l'autre monde, mais elle peut toujours espérer et demander.

Abus et difficultés

L'histoire des indulgences montre combien il fut difficile d'éviter des abus récurrents, le principal étant la simonie, le trafic de ces indulgences. Les interventions réitérées du magistère romain et diocésain montrent la difficulté de canaliser une piété populaire attachée à cette pratique et d'éviter la spéculation sur l'au-delà. En outre, une gradation devait permettre de distinguer des indulgences de valeur différente (plénière ou partielle), mais le système (en jours, mois et années, qui correspondaient aux délais imposés par les pénitentiels irlandais et anglo-saxons) dégénéra en calculs absurdes projetant sur l'autre monde notre durée terrestre : au pape Honorius III qui lui demandait, à propos de la Portioncule : « combien d'années (d'indulgence) désires-tu ? », François d'Assise répondit : « Mais Très Saint Père, ce ne sont pas des années que je demande, mais des âmes ! ».

C'est une situation d'une grande confusion que Martin Luther dénonce en 1517. On ne peut pas réduire la réforme luthérienne à cette dénonciation, ni même à la seule réforme des abus, mais à travers le désordre des indulgences, c'est le sacrement de pénitence et l'autorité de l'Église de Rome que Luther met en cause.

La réaffirmation des indulgences appartient à la dimension contre-réformatrice du Concile de Trente, qui tente cependant d'en corriger les abus les plus criants : en fait, le Concile se contente d'en reconnaître la tradition légitime. Le maintien des indulgences et la multiplication des objets indulgenciés, malgré l'évolution du sacrement de pénitence, soulevèrent un malaise croissant chez les théologiens dont les résistances conciliaires se firent l'écho en 1965⁶. Des théologiens protestants s'émurent du « retour des

6. Bernhard POSCHMANN, *Der Ablass im Licht der Bussgeschichte*, Bonn, 1948 (on trouve aux Éd. du Cerf, la tr. fr. de *Busse und letzte Ölung*, Fribourg, 1951 [*Pénitence et onction des malades*, 1966]); recensions (critiques) de B. POSCHMANN par P. GALTIER dans *Gregorianum* 1950 31, pp. 258-274 et par H. CHIRAT dans *Revue des sciences religieuses* 1954, 28, pp. 39-57 ; Karl RAHNER, « Remarques à propos de la théologie des indulgences », tr. fr. (R. GIVORD) in *Écrits théologiques*, t. 5, Paris, 1966, pp. 111-140.

————— *Les indulgences, don total de la miséricorde de Dieu*

indulgences» à l'occasion du grand Jubilé de l'an 2000. Les critiques les plus positives portaient sur la permanence d'un langage juridique inadéquat pour exprimer la quête légitime de la justification⁷.

Le premier point gênant est l'apparente insuffisance du sacrement de pénitence, où l'absolution est donnée en vertu de la Passion et de la mort du Christ. La peine qui demeure semble mettre en échec la puissance du Rédempteur. Lorsqu'une contrition parfaite reçoit l'absolution sacramentelle, on comprend mal qu'il puisse encore rester des séquelles du péché. De surcroît, en cas de péril de mort, la contrition parfaite suffit, sans absolution sacramentelle, à la remise de tous les péchés.

En second lieu, si l'indulgence est accordée par l'Église de manière absolue (*ex opere operato*, autrement dit sans considération des dispositions du pénitent), pourquoi une bonne œuvre est-elle requise pour son obtention ? Ce point semble en effet être un reliquat de l'ancienne théorie (commutation de la peine), rendu inutile par les considérations sur l'attribution autoritaire et infaillible de l'indulgence développées à partir du XIII^e siècle.

Ou bien l'Église se réserve un complément de rédemption qui mutile le sacrifice suprême de l'Unique rédempteur, ou bien l'obtention de l'indulgence est tellement diluée dans la vie chrétienne qu'on ne voit pas l'intérêt d'en maintenir l'existence (ainsi quand elle était accordée pour avoir maintenu une paix jurée, autrement dit pour l'exercice naturel de la parole donnée). Les indulgences apparaissent alors soit comme injurieuses au plan divin (Calvin parlait d'« un outrage à Jésus Christ »⁸) ou totalement inutiles. Le problème reste posé de leur existence et de leur insertion durable dans la piété chrétienne.

Un renouveau théologique

La bulle d'indiction du Grand jubilé (1998) reprend la question à sa racine⁹ et, avec clarté, fixe le point de vue catholique. Le pape commence par rappeler que « le pardon, accordé gratuitement par

7. Ainsi dans l'approche très respectueuse de Marc LIENHARD, *Identité confessionnelle et quête de l'unité ; Catholiques et protestants face à l'exigence œcuménique*, Éd. OLIVÉTAN, Lyon, 2007.

8. *Institution de la religion chrétienne*, III, 5, 1, 3.

9. D'une manière beaucoup plus détaillée que dans la précédente bulle d'indiction *Aperite portas* de 1983 (jubilé du 1950^e anniversaire de la Rédemption).

THÈME _____ **Jean-Robert Armogathe**

Dieu, implique comme conséquence un réel changement de vie, une élimination progressive du mal intérieur, un renouvellement de sa propre existence. L'acte sacramentel devait être uni à un acte existentiel, avec une réelle purification de la faute, qui justement s'appelle pénitence. Le pardon ne signifie pas que ce processus existentiel devient superflu, mais plutôt qu'il reçoit un sens, qu'il est accepté, accueilli. »

Le péché, en effet, entraîne une double conséquence : s'il est grave, la privation de la communion avec Dieu et, par conséquent, l'exclusion de la participation à la vie éternelle ; Dans sa miséricorde, Dieu pardonne au pécheur repentant et le réintègre dans sa communion. En second lieu, tout péché, même véniel, entraîne un attachement malsain aux créatures, qui a besoin d'une purification, soit ici-bas, soit après la mort (dans l'état que l'on nomme Purgatoire). Cette purification libère de ce qu'on appelle la « peine temporelle » du péché¹⁰.

C'est ici qu'intervient l'autre aspect historique, celui de la communion des saints. Le pape rappelle deux textes de l'Écriture, celui de Paul dans l'*Épître aux Colossiens* : « Je complète ce qui manque aux souffrances du Christ en ma chair pour son Corps, qui est l'Église » (1, 24) et le texte de l'*Apocalypse*, où l'Église est décrite comme l'épouse vêtue d'une simple robe de lin blanc, d'une étoffe pure et resplendissante. Et saint Jean dit : « Le lin, ce sont les bonnes actions des saints » (*Apocalypse* 19, 8).

L'abondance infinie des mérites du Christ et les mérites qu'il a obtenus pour sa Mère et pour ses saints constituent comme un « trésor » (l'image est classique, même si elle a pu sembler autoriser des pratiques simoniaques) qui est à disposition du magistère de l'Église pour rendre tous les fidèles participants des mérites de quelques-uns.

« C'est la réalité de la *vicariance*, sur laquelle est fondé tout le mystère du Christ. Son amour surabondant nous sauve tous. Néanmoins, cela fait partie de la grandeur de l'amour du Christ de ne pas nous laisser dans la condition de destinataires passifs, mais de nous impliquer dans son action salvifique, et en particulier dans sa passion » (n. 10).

La doctrine des indulgences « enseigne qu'il est mauvais et amer d'abandonner le Seigneur Dieu (*Jérémie* 2, 19). En effet, lorsqu'ils gagnent des indulgences, les fidèles comprennent qu'ils ne peuvent

10. *Catéchisme de l'Église catholique*, n. 1472.

Les indulgences, don total de la miséricorde de Dieu

pas expier par leurs propres forces le mal que par leur péché ils se sont fait à eux-mêmes et qu'ils ont fait à toute la communauté, et ils sont ainsi incités à une salutaire humilité»¹¹.

Tous les théologiens chrétiens conviennent de l'objectivité de la blessure que cause le péché. À la suite de Martin Luther, les théologiens protestants ne manquent pas de souligner que, dans la dynamique du pardon accordé gratuitement, le croyant est appelé à un effort de sanctification pour traduire dans la vie le pardon reçu : Luther rejetait fermement toute tentative d'alléger la pénitence qu'impliquait cette sanctification¹². Tout péché est une atteinte à l'ordre du monde. Le repentir permet d'obtenir le pardon de Dieu et la réintégration du pécheur dans la communion ; mais ce qui a été cassé ne peut être que réparé, recollé. Il reste une trace matérielle du mal causé, y compris dans le pécheur lui-même : l'homme doit être progressivement guéri des conséquences négatives que le péché a causées en lui. L'absolution ne suffit pas pour remettre en bonne santé, il faut l'entraînement de la prière. Le pénitent doit aussi vouloir la réparation des effets du péché ou, à défaut, leur compensation. Cette compensation peut être bien difficile, et mes efforts restent souvent inadéquats devant les dégâts causés (aux autres comme à moi-même) par mes péchés. C'est ici qu'intervient la *remissio*, la remise que l'Église propose dans les indulgences. Une intervention extérieure est nécessaire, un moyen court de sanctification.

Ce n'est pas si facile que cela, puisque pour bénéficier d'une indulgence, il faut d'abord être en état de grâce, autrement dit, s'être confessé et avoir reçu l'absolution. Il faut aussi avoir la ferme résolution (le « ferme propos ») de convertir son cœur et de suivre l'Évangile, autrement dit, il faut exclure de sa vie « tout attachement envers tout péché, même véniel »¹³. Ces deux conditions expresses et nécessaires ne sont pas si faciles à réaliser. C'est ici qu'intervient la communion des saints.

Le *Catéchisme de l'Église catholique* précise que le *trésor de l'Église* « n'est pas une somme de biens, ainsi qu'il en est des richesses matérielles accumulées au cours des siècles, mais il est le prix infini et inépuisable qu'ont auprès de Dieu les expiations et les mérites du Christ Notre Seigneur, offerts pour que l'humanité soit

11. PAUL VI, Const. apost. *Indulgentiarum doctrina* (1^{er} janvier 1967), n. 9.

12. Marc LIENHARD, *op. cit.*, p. 270.

13. *Manuel des indulgences*, p. 25.

THÈME _____ *Jean-Robert Armogathe*

libérée du péché et parvienne à la communion avec le Père. C'est dans le Christ, notre Rédempteur, que se trouvent en abondance les satisfactions et les mérites de sa rédemption» (CEC, § 1476). La tradition chrétienne s'accorde, ici encore, à reconnaître que le Christ, par sa passion et par sa mort, a mérité infiniment pour tous les hommes. Par sa médiation, la Vierge et les saints ont aussi une surabondance de mérites, à laquelle l'humanité est appelée à prendre part. L'Église est une communion entre tous ses membres comme participant de l'unique Corps du Christ, *Christus totus*¹⁴. Comme l'exprime le *Catéchisme*, «le recours à la communion des saints permet au pécheur contrit d'être plus tôt et plus efficacement purifié des peines du péché» (§ 1475).

La sanctification quotidienne

Les dernières interventions du magistère invitent à reconsidérer la question indépendamment de ses vicissitudes historiques. Elles ont débarrassé le terrain de considérations qui ont pu, dans le passé, avoir leur valeur, mais qui étaient devenues obsolètes en terme de théologie pastorale : objets indulgenciés (dont les « autels privilégiés »), décompte chronologique... Il ne s'agit plus d'un transfert automatique, comme s'il s'agissait de « choses » : les indulgences expriment « la confiance totale que l'Église a d'être écoutée par le Père quand, en considération des mérites infinis du Christ et, par son don, également de ceux de la Madone et des saints, elle lui demande d'alléger ou d'annuler l'aspect douloureux de la peine, en développant sa fonction médicinale à travers d'autres parcours de grâce »¹⁵. Le but de l'indulgence est de réaliser avec l'aide de Dieu, plus facilement ce que recherche aussi la pénitence : la justification totale de l'homme sur la base de la grâce. En ce sens, strictement, les indulgences ne sont pas nécessaires, mais elles restent cependant utiles et, à ce titre, il convient d'en mesurer la pratique et l'enseignement.

Le commentaire autorisé qui accompagnait la publication du nouveau *Manuel* précisait (n. 4) :

« Une plus grande importance est accordée à l'action du fidèle : c'est pourquoi on ne reporte pas une longue liste d'œuvres de piété

14. AUGUSTIN, *In Joannem* XXVIII, 1, PL 35, 1622B et, bien sûr 1 *Corinthiens* 12, 26.

15. JEAN-PAUL II, audience générale citée n. 1.

————— *Les indulgences, don total de la miséricorde de Dieu*

comme étrangères à la vie quotidienne des fidèles, mais on présente seulement un petit nombre de concessions, qui incitent plus efficacement le fidèle à rendre sa vie plus profitable et plus sainte dans la mesure où on écarte «cette dissociation chez beaucoup entre la foi qu’ils professent et la vie quotidienne»¹⁶».

Il faut quitter le domaine du juridique : avec les indulgences, nous sommes dans la surabondance de la miséricorde de Dieu. Dieu ne tient pas une exacte comptabilité de nos menus péchés : la passion et la mort du Christ, et les souffrances de celles et ceux qui y participent dans le don de leur vie, à commencer par le Vierge Marie, ont généré une déferlante de grâces sur l’humanité (Jean-Paul II parle de «l’abondance de la miséricorde de Dieu»¹⁷). L’Église est appelée, si j’ose dire, à canaliser cette déferlante, et elle s’y emploie à pleines mains, avec générosité. Les quatre concessions générales du *Manuel des indulgences* sont autant d’invitations à secouer notre égoïsme, à ne pas nous contenter d’«éviter le péché», mais à donner généreusement notre vie. L’indulgence partielle est accordée au fidèle dans les situations et comportements suivants :

1 – celui qui, accomplissant ses devoirs et supportant les adversités de la vie, élève son âme vers Dieu avec une humble confiance, en ajoutant, ne serait-ce que mentalement, une pieuse invocation ;

2 – celui qui, en esprit de foi et avec un cœur miséricordieux, s’emploie par sa personne ou par ses biens, au service de ses frères dans le besoin ;

3 – celui qui, en esprit de pénitence, s’abstient spontanément de quelque chose de licite qui lui est agréable ;

4 – celui qui, de façon spontanée, rend ouvertement un témoignage de foi devant les autres en des circonstances particulières de la vie quotidienne.

La confession, la communion et la prière aux intentions du Pape transforment l’indulgence partielle en indulgence *plénière* (des théologiens ont proposé de la renommer «indulgence majeure», pour ne pas présumer de son extension).

La formulation actuelle de la doctrine des indulgences fait ressortir trois points, qui me semblent capitaux pour l’agir chrétien :

a – elle souligne la puissance salvatrice du Christ et le rôle qu’il a confié à l’Église dans l’exercice de la miséricorde à l’égard des pécheurs :

16. Citation de la Constitution *Gaudium et Spes*, n. 43.

17. Audience générale citée note 1.

THÈME _____ **Jean-Robert Armogathe**

« Les indulgences sont composées des mérites surabondants de la mort et passion de Notre Seigneur Jésus-Christ dont une seule action, qui est dans Jésus-Christ d'un mérite infini, aurait de quoi racheter mille mondes plus coupables que celui qui existe » (curé d'Ars¹⁸).

b – elle insiste sur la solidarité vitale des chrétiens dans la communion des saints.

c – elle rappelle la fonction des signes sensibles (sacrements et sacramentaux) dans l'exercice de la piété.

Les indulgences constituent un stimulant pour dépasser le formalisme et intégrer ces trois points dans la vie quotidienne. De la sorte, elles précipitent le fidèle, de manière simple et à la portée de chacun, dans « le don total de la miséricorde de Dieu (*totum ipsum donum Dei misericordiae*) »¹⁹: « Jésus crucifié est la grande "indulgence" que le Père a offerte à l'humanité, à travers le pardon des fautes et la possibilité de la vie filiale dans l'Esprit saint²⁰. » C'est bien ainsi que les saints, grands pourvoyeurs d'indulgences, en ont toujours compris l'enseignement. Il suffit de citer ces quelques lignes de l'*Acte d'offrande* de Thérèse de Lisieux :

« Au soir de cette vie, je paraîtrai devant vous les mains vides, car je ne vous demande pas, Seigneur, de compter mes œuvres. Toutes nos justices ont des taches à vos yeux. Je veux donc me revêtir de votre propre Justice et recevoir de votre Amour la possession éternelle de Vous-même. »

Né en 1947, prêtre (Paris) depuis 1976, Jean-Robert Armogathe appartient depuis sa fondation au comité de rédaction de la revue.

18. *Sermon sur les indulgences*, in *Sermons*, t. 4, p. 303.

19. JEAN-PAUL II, Bulle *Aperite portas Redemptori* (6 janvier 1983).

20. Audience citée note 1. Le pape dit aussi dans ce même discours: « loin d'être une sorte de remise de l'engagement à la conversion, elles sont plutôt une aide à un engagement plus pressé, plus généreux, plus radical ».

Communio, n° XXXIV, 5 – septembre-octobre 2009

Jean-Luc MARION

Le saint invisible

I.

Le saint, quel saint ? Un saint – personne n'en a jamais vu. Car le saint reste invisible, non par hasard empirique, mais par principe et en droit.

Car qui pourrait le voir en personne, si personne ne peut le reconnaître comme tel ? En effet, qui pourrait dire que celui-ci, qu'il voit et connaît (encore moins s'il ne le connaît pas vraiment, ou pas du tout) mérite le qualificatif de saint ? De quel droit, et en faisant fond sur quelle définition de la sainteté ? Car pour proclamer un homme quelconque saint, il faudrait d'abord savoir ce que signifie ce mot, « sainteté », ensuite en avoir soi-même une expérience directe et enfin pouvoir lui attribuer légitimement la qualité ainsi signifiée. Autrement dit, il faudrait avoir accès à la sainteté dans son concept, soi-même avoir une expérience de la sainteté et sonder le cœur d'autrui. Peut-on prétendre remplir ces conditions dans le cas de la sainteté, comme lorsqu'il s'agit, par exemple, de l'héroïsme ou de l'intelligence ? En effet, pour qualifier autrui du titre de héros ou de brillante intelligence, il faut aussi bien d'abord savoir ce que chacun de ces termes recouvre, l'avoir expérimenté en personne et enfin savoir juger autrui sous l'un ou l'autre aspect. Nul ne doute qu'un héros guerrier, habitué aux combats et expérimenté dans la guerre ne puisse savoir ce dont il parle et juger si d'autres hommes en méritent le titre. Nul ne discute non plus qu'un vrai savant ou un grand chercheur, conscient de soi, ne connaisse ce que science et

SIGNETS

 Jean-Luc Marion

recherche signifient et ne puisse reconnaître d'autres intelligences comparables à eux.

Qui ne voit que l'on ne peut satisfaire à ces trois conditions dans le cas où il s'agit de la sainteté, et plus seulement de l'intelligence ou de l'héroïsme ? Pour trois raisons. D'abord nul ne peut prétendre définir le concept (ou la signification) de la sainteté, sans s'exposer à la plus nette des idolâtries. Le saint que proclame une foule ou une faction se borne en effet à correspondre à ce que cette foule ou cette faction (donc leurs idéologies respectives) imaginent comme sainteté, c'est-à-dire leur propre fantasme de perfection. D'un tel saint, l'*idola theatri*, on doit dire ce que Molière dit de Tartuffe : « Il passe pour saint dans votre fantaisie¹ ». Même les plus hautes vertus s'abaissent, lorsque des hommes les érigent sans critique en prétendue sainteté, au rang d'imagination plus souvent monstrueuses que vaines. Et les plus indiscutables figures de haute spiritualité risquent souvent de *se dévaluer* lorsqu'elles deviennent les destinataires souvent involontaires d'hommages en sainteté supposée et idéologisée.

Ensuite – car toute idolâtrie aboutit en fait à une auto-idolâtrie –, cette sainteté idolâtrée présuppose aussitôt que celui qui la déclare et la définit prétende lui-même savoir ce que sainteté veut dire, donc l'expérimenter, donc l'incarner en sa personne. Or, par une évidence qui n'a besoin d'aucune justification, nous savons parfaitement que personne ne peut dire sans imposture absolue « je suis un saint » ; par une contradiction performative intuitivement irréfutable, celui qui revendique sa sainteté la réfute en lui. Pour quelle raison la sainteté ne se revendique-t-elle pas ? Non seulement parce qu'elle ne veut pas céder au piège massif de l'orgueil de sa propre satisfaction et de l'auto-affirmation, qu'elle implique, mais surtout parce qu'elle s'ignore elle-même (pour des motifs qu'il faudra préciser plus tard). En tous les cas, nous savons qu'aucun saint ne se proclame comme tel, au point à l'inverse que l'auto-proclamation (fût-ce par l'intermédiaire de ses disciples, de la communauté qu'il a fondée ou tolérée) constitue le critère le plus certain de l'imposture du saint prétendu. Le faux-prophète, comme le faux saint, s'impose toujours par l'évidence, qu'il ne laisse jamais contester, de son affirmation.

Enfin la dernière condition pour décider de la sainteté reste encore plus impraticable s'il se peut. Ou plutôt elle offre la même difficulté insurpassable dans le cas de la sainteté que dans les autres

1. MOLIÈRE, *Tartuffe*, I, 1, v. 69.

Le saint invisible

(l'héroïsme, l'intelligence): nul ne peut décider de la vertu d'autrui, quelle que soit cette vertu et quel que soit cet autrui, précisément parce qu'autrui reste inaccessible à tout autre *ego*. Et d'autant plus inaccessible qu'il ne s'agit pas seulement d'accéder à, ni de juger de son intelligence ou de toute autre compétence, qui s'exerce d'abord sur des objets, universaux ou particuliers, que toute autre intelligence peut partager avec elle, mais de sa volonté, de son individualité dernière, de son ipséité insubstituable. Si j'ai déjà la plus grande peine à savoir sûrement ce que pense, désire, veut, peut et vaut vraiment mon prochain, c'est-à-dire mon inatteignable *alter ego*, comment déciderai-je de sa sainteté (à supposer évidemment que j'en sache moi-même quoi que ce soit)? L'aporie de l'intersubjectivité, du moins de l'intersubjectivité comprise selon l'intentionnalité s'applique au premier chef au jugement sur la sainteté d'autrui.

Pour ces trois raisons, il faut renoncer à décider de la sainteté de qui que ce soit. Formellement, au contraire d'autres qualifications et d'autres vertus, nul ne peut attribuer la sainteté à qui que ce soit. La sainteté de quiconque demeurant ainsi *pour nous* (*quoad nos*) indécidable, le saint demeure donc *pour nous* formellement invisible. La question de la sainteté du saint commence paradoxalement à se poser à partir de son invisibilité.

II.

Le paradoxe de cette invisibilité s'établit, dans le cas de la sainteté, pour des raisons d'abord formelles. Mais il se justifie aussi par analogie avec d'autres phénomènes, eux aussi invisibles, selon du moins les règles de la phénoménalité commune.

Le point de départ pour la description de ce type d'invisibilité peut venir d'un paradoxe connu et documenté, qui provient des témoins revenus des camps d'extermination². Tous soulignent les

2. Primo LÉVI, parmi tant d'autres, l'explique clairement : « Je le répète, les survivants ne sont pas les vrais témoins [...] nous, les survivants, nous sommes une minorité non seulement exiguë, mais anormale, nous sommes ceux qui, grâce à la prévarication, l'habileté ou la chance, n'ont pas touché le fond. Ceux qui l'ont fait, ceux qui ont vu la Gorgone, ne sont par revenus pour raconter, ou sont revenus muets, mais ce sont eux, les « musulmans », les engloutis, les témoins intégraux, ceux dont les dépositions auraient une signification générale. [...] Nous, nous parlons à leur place, par délégation » (Primo LÉVI, *Les naufragés et les rescapés*, Paris, 1989, p. 82).

SIGNETS _____ **Jean-Luc Marion**

limites de leur propre témoignage, voire le disqualifient, en arguant, là aussi formellement : seuls peuvent témoigner de l'extermination ceux qui, y ayant été condamnés et l'ayant approchée, en sont pourtant revenus ; mais s'ils en sont revenus, c'est qu'ils n'y sont pas restés, n'y sont pas morts ; ils n'y sont ainsi pas restés, parce qu'ils n'y sont pas entrés vraiment, parce qu'ils ne sont pas allés jusqu'au bout – jusqu'à précisément la mort et l'extermination. Et c'est à cette condition seulement – de n'avoir pas disparu dans l'extermination – qu'ils doivent de pouvoir en témoigner, précisément de l'extermination. Donc ils ne peuvent témoigner que parce qu'ils n'ont pas complètement expérimenté ce dont ils témoignent. Ici joue aussi le caractère de tout témoignage, qui veut que le témoin ne comprenne pas complètement ce dont il témoigne pourtant fermement, mais avec une acuité plus dérangeante : ici, où il s'agit de témoigner justement de l'anéantissement, le témoin, qui doit encore être pour témoigner, ne peut que contredire par son non-néant la mise au néant dont il témoigne. Le témoin reste donc obligatoirement un témoin lointain, partiel, faussé (pas un faux témoin, mais un témoin portant à faux, en porte à faux). Il témoigne effectivement, donc il témoigne de ce qu'il n'a pas vécu effectivement – la non-effectivité par excellence, la mort, en première personne, son extermination en première personne. Et cette contradiction ne peut s'éviter, puisque si le témoin avait connu effectivement l'extermination, il y aurait disparu et ne pourrait donc plus en témoigner.

Ce premier paradoxe, directement lié au témoignage de l'extermination, ne se clôt pourtant pas sur lui-même, mais conduit plus loin. En effet, l'extermination se soustrait au témoignage et à la visibilité phénoménale précisément parce qu'elle met en œuvre la mort. Or ce dont, par excellence, nul ne peut témoigner, ni voir, parce que nul ne peut prétendre l'avoir expérimenté, cela se nomme la mort. Personne ne peut donc témoigner de la mort, car il faudrait pour cela remplir deux conditions contradictoires : être mort effectivement, donc en avoir fait expérience, et, à l'opposé, en revenir pour en parler. Seul un mort qui en serait revenu le pourrait. D'où suit l'inanité *logique* des prétendues expériences limites d'approche de la mort. Non parce que l'on devrait récuser ces expériences comme illusoire, mais parce qu'elles ne concernent pas la mort elle-même, puisqu'elles laissent leur témoin revenir à la vie. Faire l'expérience-limite de la mort, s'en approcher à la limite, cela signifie en effet littéralement *ne pas* l'avoir éprouvée, *n'en rien* savoir et, pour cela justement, avoir pu en revenir. Ne reviennent de la mort que ceux qui n'y sont

Le saint invisible

encore jamais parvenus. Nous, nous qui n'y sommes pas encore allés et qui, pour cela même, croyons – à tort – pouvoir toujours en parler comme nous parlons du reste (en en disant quelque chose, alors que ce n'est justement pas quelque chose), nous ne pouvons donc rien en dire. Au mieux, nous pouvons l'imaginer, et alors nos opinions, nos avis, nos doctrines supposées sur la mort restent parfaitement arbitraires, n'en connaissent rien et reflètent seulement nos fantasmes. Qu'on apprécie la mort comme une horreur ou comme un repos et une consolation, comme un néant ou comme une anesthésie, cela ne dit rien de la mort, mais renvoie simplement et purement à nos rêves et cauchemars. En droit, nous pourrions tout aussi légitimement l'imaginer comme une délivrance, un bonheur extatique, une insoutenable joie. Le fait que ces imaginations-là ne nous viennent pas souvent à l'esprit prouve seulement notre désespoir et notre manque d'ambition ; mais même cela n'a pas plus de pertinence que les imaginations négatives ou neutres.

On ne peut voir la mort en face, dit-on, pas plus que le soleil. En fait, nous ne pouvons pas voir du tout la mort, ni en face, ni de biais, ni surtout de dos. Elle nous reste invisible, parce que pour la voir, il faudrait que disparaisse le voyant potentiel. Ou plutôt, que le même voyant *et* disparaisse en expérimentant la mort, *et* en revienne pour nous en dire la vérité (s'il s'en trouve une). Cette contradiction ne peut se surmonter qu'à une condition : qu'un ressuscité en témoigne. Lui seul aurait expérimenté la mort à fond, lui seul pourrait en dire quelque chose. Seul le Christ donc, s'il est vraiment ressuscité, peut témoigner de la mort.

III.

Le fil conducteur de ces analogies conduit au Christ. S'agit-il plus que d'une analogie ? Avant de répondre, s'il se peut, à cette question il convient d'envisager que le paradoxe de la mort – que nul ne peut expérimenter effectivement et, dans le même temps, en dire quelque chose – se reproduit dans la paradoxe de la sainteté. La sainteté, en effet, définit en général, comme l'enseigne l'histoire des religions, la mise à part qui distingue ce qui appartient à la divinité, par opposition à ce qui reste dans le monde, ce qui demeure dans le temple par opposition à ce qui reste sur son seuil (le *pro-fane*, *profanum*), bref elle fixe une limite que l'on ne peut pas transgresser sans danger ou sans procédures précises et complexes de purification.

SIGNETS

 Jean-Luc Marion

Mais, dans la Révélation biblique, la sainteté ne se borne pas à distinguer des régions de l'expérience, elle qualifie le propre absolument singulier et inamissible de Dieu. Car Dieu se donne à louer précisément comme Le saint. «Et ils [les Séraphins] se criaient l'un à l'autre ces paroles: "Saint, saint, saint est Yahvé Sabaot. Sa gloire remplit tout l'univers"» (*Isaïe* 6, 3). Ou bien: «Ils [sc. les Vivants] ne cessent de répéter "Saint, saint, saint le Dieu maître de tout (*pantokrator*), il était, il est, il vient"» (*Apocalypse* 4, 9). Dieu se distingue du monde et des autres dieux en tant qu'il «éclate de gloire en sainteté» (*Exode* 15, 11). Il se révèle donc en tant que nul – nul autre que Lui – ne peut entrer dans l'aire de sa sainteté, qui le sépare de tout autre comme le Tout Autre. «... Dieu l'appela d'au milieu du buisson: "Moïse, Moïse!" – "Me voici!", répondit-il. Alors il dit: "N'approche pas d'ici. Ote tes sandales de tes pieds, car le lieu que tu foules est une terre sainte". Dieu dit encore: "C'est moi le Dieu de ton père, le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac, le Dieu de Jacob". Moïse alors se voila la face, dans la crainte que son regard ne se fixât sur Dieu» (*Exode* 3, 4-6). L'altérité de Dieu s'impose comme absolue exactement en tant qu'altérité de la sainteté. Et cette altérité de sainteté ne se manifeste qu'en tant qu'elle reste invisible. Ou plus exactement, en tant qu'elle ne se manifeste qu'en tant qu'invisible, en tant que ne pouvant devenir objet pour une intentionnalité du regard: «Moïse dit: "Fais-moi de grâce voir ta gloire". Il lui dit: "Je ferai passer devant toi toute ma splendeur [...] tu te tiendras sur le rocher et quand passera ma gloire, je te mettrai dans la fente du rocher, et je t'abriterai de ma main, durant mon passage. Puis j'écarterai ma main et tu me verras de dos; mais ma face, on ne peut la voir!"» Précisément «"tu ne peux pas voir ma face, car l'homme ne peut pas me voir et rester en vie"» (*Exode* 33, 18-23). La gloire, c'est-à-dire la sainteté de Dieu, se manifeste comme telle et par conséquent se manifeste comme invisible. La sainteté marque le régime de la phénoménalité même de Dieu – l'invisibilité invisible.

Sans aucun doute, l'élection du peuple comme peuple de Dieu exige que ce peuple entre dans la sainteté même de Dieu, «nation sainte» (*Exode* 19, 6): «Soyez saints car je suis saint» (*Lévitique* 19, 1). Mais l'histoire réelle de l'Alliance se déploie comme la contradiction grandissante entre la manifestation de la sainteté invisible de Dieu et l'impuissance du peuple à devenir lui-même saint. La Loi de sainteté rend évident le péché, atteste en contre-épreuve la non-sainteté, la profanation du peuple. En sorte que «... la Loi ne fait que

Le saint invisible

donner connaissance du péché» (*Romains 2, 20*). Aussi la sainteté de Dieu, restant invisible parmi les hommes et même (voire surtout) parmi la « nation sainte », il fallait qu'un homme absolument neuf la manifestât. « Car la Loi fut donnée par Dieu par l'intermédiaire de Moïse ; la grâce et la vérité nous sont venues par Jésus Christ. Nul n'a jamais vu Dieu, le Fils unique, qui est dans le sein de Dieu, lui, l'a fait connaître » (*Jean 1, 17-18*). Le Christ porte la sainteté de Dieu jusque dans le monde, résumant à lui seul l'ensemble du peuple supposé saint. La sainteté de Dieu ne se manifeste au monde que dans le visage du Christ, qui peut seul se dire, venu d'avant Abraham et d'avant Moïse, « Qui m'a vu a vu le Père » (*Jean 14, 9*). Mais cette manifestation de la sainteté, même et surtout dans la chair du Verbe, en respecte littéralement la caractéristique fondamentale – son invisibilité au regard du monde, son invisibilité comme objet disponible à l'intentionnalité. Ce que l'on nomme le secret messianique ne consiste pas en une dissimulation volontaire, qui retiendrait une visibilité possible, réservée à quelques privilégiés et déniée à la foule. Il résulte du fait (du droit) que la sainteté ne peut se donner à voir à ce qui n'est pas (encore) lui-même saint : la manifestation ne peut s'accomplir qu'à la mesure de ce que les yeux peuvent supporter : « J'ai encore beaucoup de choses à vous dire, mais vous ne pouvez pas encore les supporter » (*Jean 16, 12*). L'impossibilité des hommes, non seulement de la foule, des soldats et des chefs romains, des prêtres et des scribes, mais des disciples eux-mêmes, (d'eux surtout) de supporter le visible va s'accroissant à mesure de la manifestation, de plus en plus radicale et donc éblouissante, de la sainteté dont le Fils et le Père se glorifient réciproquement dans la gloire de l'Esprit. Cette contradiction culmine dans le silence et la défiguration du Christ lors de sa passion, où le maximum de la sainteté s'engloutit dans le maximum de l'invisibilité, de la mort. La gloire pascale elle-même reste en un sens invisible, parce que sa sainteté triomphante ne peut toujours pas se refléter dans le monde qu'elle annule pourtant. Aussi ne peut-elle se manifester aux croyants eux-mêmes qu'à la mesure de ce qu'ils peuvent « supporter » : puisque « ... leurs yeux étaient retenus de le reconnaître » (*Luc 24, 16*) et que les « ... disciples ne savaient pas que c'était Jésus » (*Jean 21, 4*), il faut qu'à Emmaüs la sainteté recoure à la demi-clarté du sacrement, signe visible de la chose même invisible, à la fraction du pain.

Ainsi la sainteté, même celle du Christ, même celle du ressuscité demeure-t-elle par définition invisible.

SIGNETS _____ **Jean-Luc Marion****IV.**

Un tel paradoxe, un penseur l'a, plus que d'autres, compris et formulé. Pascal a distingué ce qu'il nomme les trois ordres, hiérarchisés entre eux : l'ordre de la chair, qui qualifie les corps, mais aussi le pouvoir du monde en général, en particulier le pouvoir des princes qui le gouverne dans la visibilité sensible. Ensuite l'ordre des esprits, qui concerne les intelligences, leurs sciences et leurs vérités, en particulier la logique des savants et des philosophes, telle qu'elle apparaît dans la lumière rationnelle. Enfin surgit l'ordre des cœurs, où ne règnent que la charité, son commerce et sa sainteté, dans la lumière du Christ qui englobe justement aussi ceux que nous nommons les saints. Or Pascal pose une loi qui régit les phénoménalités respectives de ces trois ordres : chacun des ordres voit le ou les ordres qui lui sont inférieurs, mais reste invisible à ceux-ci ; autrement dit, aucun ordre ne voit apparaître le ou les ordres supérieurs, tandis que l'invisibilité d'un ordre supérieur voit parfaitement le ou les ordres qu'il domine. « La grandeur des gens d'esprits est invisible aux rois, aux riches, aux capitaines, à tous les grands de chair. La grandeur de la sagesse, qui est nulle sinon de Dieu, est invisible aux charnels et aux gens d'esprit. Ce sont trois ordres différents, de genre. » Par conséquent, les saints « ... sont vus de Dieu et des anges, non des corps ni des esprits curieux. Dieu leur suffit »³. Les saints restent invisibles à tout ce qui n'appartient pas à la sainteté, exactement comme les savants et les penseurs restent invisibles au monde de la chair (ce que nous nommons aujourd'hui trivialement les *media* et la publicité, bref, le monde réduit à ce que les écrans télévisuels peuvent en saisir comme autant d'objets matériels). Cette loi ne souffre aucune exception et ne le doit pas. Faute de quoi, la sainteté reviendrait au monde et à sa profanation, de même d'ailleurs que les esprits, savants et penseurs doivent, pour rester eux-mêmes, absolument se soustraire à la curiosité envahissante et destructrice des corps.

La sainteté des saints reste et doit rester invisible à tout ce qui n'appartient pas lui-même à la sainteté. Il ne s'agit pas là d'une mythologie moderne, qui s'ajouterait aux figures du poète maudit, du juif errant, des pauvres et des humiliés (bien qu'elle les éclaire d'une lumière neuve et bienveillante), mais de « ... notre vie cachée avec le Christ en Dieu » (*Colossiens* 3, 3). Bref, il s'agit du régime

3. PASCAL, *Pensées* (éd. Lafuma), § 308.

Le saint invisible

de phénoménalité propre à la sainteté, qui ne peut se manifester que pour ceux qui l'ont expérimentée, c'est-à-dire qui sont passés en elle, et n'en reviennent pas, donc disparaissent aux yeux de ceux qui n'y sont pas passés encore. Il s'agit certes d'une phénoménalité appropriée à la Révélation chrétienne et juive, telle que la formule rigoureusement *Jean* : « Voyez quelle charité le Père nous a donnée en sorte que nous ayons le nom de fils de Dieu et que nous le soyons. Mais à cause de cela le monde ne nous connaît pas, parce qu'il ne Le connaît pas. Bien-aimés nous sommes dès maintenant fils de Dieu, mais ce que nous serons ne s'est pas encore manifesté » (1 *Jean* 3, 1-2). Mais il ne s'agit pas moins d'une règle de phénoménalité stricte, à la mesure de certains phénomènes, aussi visibles, dans cette invisibilité même, que tous ceux du monde restant.

Jean-Luc Marion, marié, deux enfants. Professeur de philosophie à Paris-IV Sorbonne et à The University of Chicago. Cofondateur et membre du comité de rédaction de l'édition francophone de *Communio*. Il est membre de l'Académie française.

Publications récentes : *Le Phénomène érotique* (Grasset, 2003), *Le Visible et le révélé* (Éd. du Cerf, 2005), *Au lieu de soi, l'approche de saint Augustin* (PUF, 2008²).

**La crise financière a éprouvé certains de nos abonnés.
Pensez à soutenir la revue.**

**Prochain numéro
novembre-décembre 2009**

La Paternité

Communio, n° XXXIV, 5 – septembre-octobre 2009

Vincent CARRAUD

Apparuit caritas

L'image de Dieu : banalité et originalité d'une encyclique

IL n'est pas facile de parler d'une encyclique trois ans et demi après sa publication¹. Ce texte a été abondamment commenté : que dire encore ? Inversement, il est trop tôt pour en mesurer les effets, c'est-à-dire examiner si la première lettre de Benoît XVI, *Deus caritas est*, aura eu la valeur programmatique qu'on accorde aux premières encycliques. Aussi me contenterai-je de relever quelques points d'étonnement – plus exactement quelques points dont je m'étonne qu'ils n'aient pas davantage étonné les commentateurs – qui concernent principalement l'introduction de l'Encyclique, et, à travers elle, sa finalité, afin de caractériser son originalité.

Une double banalité et une thèse

Deus. Le pape parle de Dieu : quoi de plus normal, il est là pour ça. Qu'un pape parle de Dieu, quoi de plus banal ? Le titre, c'est-à-dire l'incipit de l'Encyclique, et par conséquent son thème, ne

1. Ce texte, dont j'ai gardé le caractère oral, a été prononcé le 1^{er} mai 2009 à l'Université de Chicago à l'occasion d'un *symposium* organisé par le Lumen Christi Institute, auquel ont également pris part Gabriel LEAR et Jean-Luc MARION, sous la présidence de Michael KREMER. Je remercie Thomas LEVERGOOD d'autoriser *Communio* à en publier la version française.

SIGNETS **Vincent Carraud**

sauraient donc étonner. Il n'est cependant pas certain qu'une encyclique qui porte directement sur Dieu soit chose si commune. Il suffit pour s'en rendre compte de considérer la liste des encycliques du XX^e siècle, et en particulier celle des premières encycliques des différents souverains pontifes : aucune ne commence par Dieu même, très rares sont celles qui mentionnent Dieu dans leur incipit², et, plus important, aucune ne porte directement et véritablement sur Dieu. Ce que l'on peut prendre pour une banalité n'en constitue pas moins une remarquable exception, du moins à l'époque contemporaine. Les encycliques du XX^e siècle, de Pie X à Jean-Paul II, ont parlé abondamment de l'état du monde, de la guerre, de l'Église, des droits de l'homme, de l'enseignement, mais aucune n'a fait de Dieu son objet immédiat. Ce pape parle de Dieu : il y a là à la fois quelque chose de parfaitement banal et d'assez original – de sorte que mon étonnement initial s'inverse : il est étonnant que si peu d'encycliques aient pris Dieu pour sujet. Cette Encyclique se présente donc comme d'une banalité en fait exceptionnelle.

Deus caritas est. Et qu'est-ce que ce pape dit de Dieu ? Que Dieu est amour. Seconde banalité, qui vient redoubler la première³. Que Dieu soit amour, quoi de plus normal ? Tout le monde le sait, nos liturgies ne cessent de le chanter et les sermons que nous entendons le répètent à satiété. En disant, avec la *Première lettre* de saint Jean, que « Dieu est amour », l'Encyclique dit de Dieu ce qu'est Dieu. On a affaire ici à ce que la philosophie appelle un *attribut* divin et ce que la théologie appelle un *nom* de Dieu. Or le propre de Dieu, dit-on en théologie depuis saint Augustin au moins, est que tous ses attributs expriment son essence : Dieu n'a pas d'attributs accidentels, chacun de ses noms exprime son essence ou sa substance même. Par exemple, que Dieu soit bon signifie que Dieu est la bonté ; qu'il soit parfait signifie qu'il est la perfection même ; qu'il soit un signifie que son essence est l'unité même. Or, lorsqu'on se reporte aux listes les plus habituelles que la théologie propose au titre des traités des noms divins, on observe que ce nom, l'amour, si banal soit-il, n'y

2. L'encyclique du 11 novembre 1961 (JEAN XXIII), *Aeterna Dei sapientia*, est consacrée à saint Léon. Celle du 20 novembre 1947, *Mediator Dei* (PIE XII) concerne la liturgie. Celle du 23 décembre 1922 (la première encyclique de Pie XI), *Ubi arcano Dei Consilio*, constitue une analyse de l'état du monde et lui oppose « le règne du Christ », et celle du 12 novembre 1923, *Ecclesiam Dei*, porte sur saint Josaphat.

3. Sur cette apparente banalité, voit Jean-Luc MARION, « La transcendance par excellence », *Communio*, septembre-décembre 2005, pp. 11-18.

Apparuit caritas

figure pas, ou fort rarement. Prenons l'exemple de la *Somme de théologie* de saint Thomas d'Aquin : partant de notre connaissance de l'essence de Dieu, la I^{re} partie traite successivement de son existence, de sa simplicité, sa perfection, sa bonté, son infinité, son immutabilité, son éternité et son unité, avant d'examiner généralement la pertinence des noms divins. Il faut attendre la question 20 pour voir apparaître l'amour, au titre des opérations de Dieu – et non pas de son être –, et spécialement de sa volonté, sous l'intitulé *De amore Dei*, l'amour de Dieu et en Dieu. Car l'amour, pour saint Thomas, ne concerne pas la substance divine, mais ses actions ; sa présence en Dieu découle nécessairement de la présence en Dieu de la volonté. L'art. 1 de cette question a pour titre *Utrum amor sit in Deo*, s'il y a de l'amour en Dieu. La citation de 1 *Jean* 4, 16 fournit le *sed contra* de cet article, dont saint Thomas déduit : «necesse est ponere amorem in Deo, Il est nécessaire de poser l'amour en Dieu». De la citation de saint Jean, saint Thomas ne tire donc pas que l'amour est l'essence de Dieu, mais que l'amour est *en* Dieu. Il n'y a là peut-être qu'une affaire d'accent, puisque la secondarité des opérations en Dieu (science, volonté, puissance) découle bien de la considération de son essence. Reste qu'à ma connaissance saint Thomas n'affirme explicitement que l'amour de Dieu est son essence que dans une objection de l'art. 3 de la question 20⁴ ou pour rendre compte d'une citation de saint Augustin dans la question 37⁵. Car le fond théologique de l'affaire est bien que, pour saint Thomas, l'amour est le nom propre du Saint-Esprit : son étude relève donc fondamentalement de la distinction des personnes, beaucoup plus que de la considération de l'essence de Dieu comme telle. L'histoire de la théologie fournirait bien d'autres exemples que celui de saint Thomas, qui confirmeraient qu'il ne va pas nécessairement de soi en théologie que cette seconde banalité, Dieu est amour, exprime simplement l'essence de Dieu. Je me contente de souligner pour l'instant la priorité absolue que Benoît XVI confère à l'amour.

L'univocité de l'amour. Or si saint Thomas hésite à dire simplement et immédiatement que Dieu est amour, c'est parce que l'amour est une passion ; or il n'est pas question de prêter une passion à Dieu, parce que toute passion implique l'imperfection. L'attribution d'une passion à Dieu, comme celle de la tristesse ou de la colère, n'est donc pertinente que *per similitudinem effectus*, par

4. « Amor Dei est ejus essentia », Ia p, q.20, a.3, obj.2.

5. Ia p., q.37, ad lum.

SIGNETS _____ **Vincent Carraud**

une similitude d'effet – c'est pourquoi ces passions ne signifient que métaphoriquement. Au contraire l'amour peut être attribué à Dieu *proprie*, au sens propre, à condition de le comprendre précisément en lui ôtant tout aspect passionnel. La solution thomiste consiste à comprendre l'amour en Dieu comme pur acte de l'appétit intellectuel, c'est-à-dire de la volonté. Dieu aime sans passion. L'Encyclique dit au contraire : « Dieu est [...] quelqu'un qui aime [un amant] avec toute la passion d'un véritable amour, Gott [...] ist zugleich ein Liebender mit der ganzen Leidenschaft wirklicher Liebe » – on observera cependant que ce sont les langues vernaculaires qui emploient le vocabulaire de la passion, mais non pas le latin, qui exprime seulement la puissance ou la force de l'amour : « Deus [...] est eadem opera amans quiddam, veri amoris impetu praeditum »⁶. La première conséquence en est de devoir nécessairement distinguer des types d'amour pour comprendre en quel sens Dieu aime et ce qu'il aime : principalement les amours de concupiscentia et de bienveillance⁷. Au contraire, tout le début de l'analyse pontificale tend à mettre en lumière l'unicité de l'amour. La question initialement posée était : « Toutes ces formes d'amour s'unifient-elles [in irgendeiner Weise zusammen, consociantur] finalement et, malgré toute la diversité de ses manifestations, l'amour est-il en fin de compte unique [eigentlich eins, unicus et solus], ou bien, au contraire, utilisons-nous simplement un même mot pour indiquer des réalités complètement différentes [für ganz verschiedene Wirklichkeiten, ad res prorsus diversas significandas] ? » (§ 2). Le § 8 récapitule les

6. § 10. Et un peu plus haut : « l'amour passionné de Dieu pour son peuple, Die leidenschaftliche Liebe Gottes zu seinem Volk » ; le latin donne : « flagrans Dei amor in populum suum ». Le § 17, analysant l'amour humain, le définit d'abord comme *affectio*, ce que la traduction française rend par « sentiment ». On trouvera le texte de l'Encyclique sur le site www.vatican.va, qui fournit la traduction (copyright Librairie éditrice du Vatican) reprise telle quelle par les diverses publications françaises, qui se gardent bien d'en corriger les imperfections (que celles-ci soient encore plus nombreuses et plus graves dans les discours constitue une maigre consolation). Il me semble que l'Encyclique a été rédigée en allemand, et ensuite seulement traduite en latin et dans les autres langues. Aussi indiquerai-je l'allemand puis le latin, ce qui nécessite parfois de retraduire le français.

7. On se rappellera que, pour un DESCARTES déjà, « cette distinction regarde seulement les effets de l'amour, et non point son essence » (*Passions de l'âme*, art. 81).

Apparuit caritas

éléments de réponse : « Au fond, “l’amour” est une réalité unique, Im letzten ist “Liebe” eine einzige Wirklichkeit, “Amor” denique unica res est. » L’Encyclique n’est certes pas un traité de théologie ; elle ne craint pas cependant de présenter comme « spéculative » sa première partie, dont la double banalité conduit à une thèse décisive, celle de l’unicité de l’amour.

L’image chrétienne de Dieu

La citation entière, qui ouvre l’Encyclique, est la suivante : « Dieu est amour : celui qui demeure dans l’amour demeure en Dieu, et Dieu en lui » (1 *Jean* 4, 16). Or le pape prétend que ce verset de saint Jean exprime le *centre* (*die Mitte, centrum*) de la foi chrétienne. Le pape parle de Dieu, et vise au centre de la foi. Quel est exactement ce centre ? Réponse : la proposition « Dieu est amour » constitue « l’image chrétienne de Dieu », « das christliche Gottesbild », « christianam Dei imaginem ». Il y a là une première affirmation dont je voudrais m’étonner afin de cerner l’objet exact de l’Encyclique.

Le pape ne dit pas que l’amour est l’image de Dieu. Saint Jean, particulièrement dans sa *Première lettre*, propose des images qui figurent Dieu, par exemple lorsqu’il affirme « Dieu est lumière » (1 *Jean* 1, 6). Les exégètes considèrent habituellement que la lumière est une image, et donc que saint Jean s’exprime ici en style figuré⁸. On a pu ainsi se demander si l’amour est à son tour une image de Dieu, et en quel sens. La réponse ordinairement reçue consiste à tenir que l’amour n’est pas une image, mais, comme je l’ai déjà indiqué en suivant Thomas d’Aquin, que Dieu est amour au sens propre. Mais ce n’est pas ce point qui intéresse le pape. Ce n’est pas de savoir si l’amour lui-même est ou n’est pas une image de Dieu, mais de poser que la proposition « Dieu est amour » est l’image chrétienne de Dieu, comme la proposition « celui qui demeure dans l’amour demeure en Dieu, et Dieu en lui » est à la fois l’image chrétienne de l’homme qui correspond à l’image de Dieu (« das daraus folgende Bild des Menschen », « congruentem hominis

8. On lit par exemple dans le *Dictionnaire de spiritualité* : « Dans tout ce passage, saint Jean nous parle en style figuré », s.v. « Charité », t. II, col. 518, sous la plume de Ferdinand PRAT, qui parle de « métaphores », avant de préciser de l’amour que, au contraire de la lumière, il n’est pas une figure : « Dieu est l’Amour par essence » (col. 520).

SIGNETS _____ **Vincent Carraud**

imaginem»), et de son chemin⁹. L'Encyclique se tient donc en quelque sorte d'emblée au second degré : elle ne travaille pas d'abord sur la thèse selon laquelle Dieu est amour, mais sur le fait que la proposition « Dieu est amour », prise comme telle, constitue la bonne image de Dieu et par là le centre de la foi chrétienne.

Dès lors, que veut dire image, *imago*, *Bild*? S'agit-il d'un concept théologique rigoureux, c'est-à-dire d'un concept fondé en théologie? Sans doute pas, ou du moins pas d'abord – pour que ce soit le cas, il nous faudrait revenir au premier degré et réfléchir au rapport de l'amour à la connaissance, selon, par exemple, la *Lettre aux Éphésiens* ou la *Première lettre aux Corinthiens*¹⁰. Car en bonne théologie, la seule image de Dieu, c'est le Christ lui-même. Il n'y en a pas d'autre, le Christ seul permet d'imaginer Dieu, non seulement selon les lieux célèbres que sont la *Lettre aux Hébreux* 1,3 ou *Colossiens* 1, 15¹¹, mais aussi et surtout selon saint Jean lui-même, à la fois dans l'Évangile et dans la *Première lettre*¹². Si l'on voulait donner son plein statut théologique au propos du pape, il faudrait poser l'équivalence entre le Christ et la proposition entière « Dieu est amour », c'est-à-dire montrer que l'Incarnation et la Rédemption équivalent rigoureusement à poser que « Dieu est amour ». Il n'y aurait là aucune difficulté, bien au contraire, ce ne serait que le

9. «[...] das christliche Gottesbild und auch das daraus folgende Bild des Menschen und seines Weges in einzigartiger Klarheit ausgesprochen, [...] Christianam Dei imaginem atque etiam congruentem hominis imaginem eiusque itineris ». Je ne développerai pas ici le paradoxe selon lequel un « demeurer » peut constituer un itinéraire par excellence.

10. *Éphésiens*, 3, 19 : « connaître l'amour du Christ qui transcende la connaissance, gnônai te tèn hyperballoussan tès gnôseôs agapèn tou Christou, scire etiam supereminentem scientiae charitatem Christi »; 1 *Corinthiens* 13, 12 : « mais alors je connaîtrai comme je suis connu, tote de epignôsomaï kathôs kai epegnôsthèn, tunc autem cognoscam sicut et cognitus sum ».

11. *Hébreux* 1, 3 : le Fils, « caractère de l'hypostase de Dieu, charaktèr tès hupostaseôs autou, figura substantiae ejus »; *Colossiens* 1, 15 : « Il est l'image du Dieu invisible, hos estin eikôn tou theou tou aoratou, qui est imago Dei invisibilis ».

12. *Jean* 1, 18 : « Personne n'a jamais vu Dieu », repris en 1 *Jean* 4, 12 ; puis *Jean* 14, 8-9 : Philippe dit à Jésus : « Seigneur, montre-nous le Père, et cela nous suffit. – Depuis si longtemps je suis avec vous, lui répond Jésus, et tu ne me connais pas, Philippe ! Qui m'a vu a vu le Père, o heôrakôs eme heôraken ton patera ».

Apparuit caritas

développement d'une idée majeure de saint Paul dans la *Lettre aux Romains* 5, 7-8 : « l'amour de Dieu pour nous consiste en ceci que le Christ est mort pour nous alors que nous étions encore pécheurs ». Mais enfin, ce n'est pas ce que vise l'Encyclique en son début.

Je crois au contraire que Benoît XVI, loin d'employer le concept théologique d'image, utilise ici un concept que j'appellerais *culturel* de l'image, que nous pouvons tenir pour synonyme de celui de *Vorstellung* (représentation¹³, que le pape emploie par exemple à propos de Platon (§ 11)¹⁴), en tant qu'une *Vorstellung* prend place dans un ensemble que la philosophie allemande nomme *Weltanschauung*. Il s'agit de savoir quelle représentation de Dieu les juifs puis les chrétiens ont promue dans l'histoire : quel Dieu ils se représentent, ils se montrent à eux-mêmes – c'est pourquoi le pape peut dire qu'il en va avec cette formule de la vie chrétienne¹⁵ –, et quel Dieu ils ont montré et montrent au monde. C'est en raison de cette conception culturelle de l'image que le pape peut aussi bien parler de l'image de l'homme¹⁶.

Une telle approche, que je qualifierais aussi bien d'historique ou d'économique (au sens de l'économie du salut), est coutumière à Benoît XVI. On la retrouverait facilement dans les trois discours académiques de Ratisbonne (12 septembre 2006), Rome (15 janvier 2008) et Paris (12 septembre 2008) – ces discours sont intimement

13. Trad. fr. « conception », latin « opinatio ».

14. Le pape souligne non sans ironie que c'est dans le texte du *Banquet*, et non pas dans la Bible, que l'incomplétude de l'homme est décrite comme l'effet d'une *punition* divine (discours d'Aristophane, 189c-192d).

15. « Außerdem gibt uns Johannes in demselben Vers auch sozusagen eine Formel der christlichen Existenz: "Wir haben die Liebe erkannt, die Gott zu uns hat, und ihr geglaubt", Praeterea eodem hoc in versiculo nobis concedit Ioannes compendiariam, ut ita dicamus, christianae vitae formulam: "Et nos cognovimus et credidimus caritati quam habet Deus in nobis" ». Le concept de vie provient de 1 *Jean* 4, 10: « In hoc apparuit charitas Dei in nobis, quoniam Filium suum unigenitum misit Deus in mundum, ut vivamus per eum. In hoc est charitas: non quasi nos dilexerimus Deum, sed quoniam ipse prior dilexit nos, En ceci s'est manifesté l'amour de Dieu pour nous: Dieu a envoyé son Fils, l'unique, dans le monde, afin que nous vivions par lui. En ceci consiste l'amour: que ce n'est pas nous qui avons aimé Dieu, mais c'est lui qui nous a aimés le premier ».

16. « La première nouveauté de la foi biblique consiste, comme nous l'avons vu, dans l'image de Dieu; la deuxième, qui lui est essentiellement liée, nous la trouvons dans l'image de l'homme » (§ 11).

SIGNETS _____ **Vincent Carraud**

liés, et il faut les lire ensemble¹⁷. – Je souligne à ce propos que Benoît XVI est, semble-t-il, le premier pape à citer explicitement ses sources profanes dans un document officiel. Il y a là une innovation importante dans le style même de l'enseignement pontifical, dont il importe de prendre la mesure¹⁸. Or l'originalité de cette approche réside en ceci : Benoît XVI ne part pas de la diversité des images de Dieu données dans l'histoire – par exemple les polythéismes antiques, les premières représentations vétéro-testamentaires, le Dieu de l'Évangile, etc. –, pour montrer la spécificité ultime de l'image chrétienne de Dieu, mais il part de la diversité des formes d'amour («Arte von Liebe», «formae amoris»), y compris de l'amour entre homme et femme conçu comme archétype («Urtypus von Liebe schlechthin», «amoris per excellentiam imago perfecta», § 2), et de la diversité des différents sens de l'amour (à commencer par la discutable distinction entre *eros* et *agapè*), pour mettre en lumière d'une part l'unité fondamentale qui préside à cette diversité, d'autre part comment c'est cette unité fondamentale qui est la meilleure image de Dieu. Benoît XVI argumente donc de la pluralité des amours à l'unicité principielle de l'amour, et de cette unité de l'amour à l'image de Dieu. En ce sens, le pape ne parle pas tant de Dieu qu'il ne parle de l'amour.

Benoît XVI travaille donc sur la nouveauté de l'image biblique de Dieu, mais tout en montrant que cette nouveauté est révélatrice d'une unité profonde («innere Einheit», «quandam altiore unitatem») des formes d'amour ; ou plutôt, il montre que la nouveauté de l'image biblique de Dieu réside dans la compréhension de cette unité même des formes d'amour, par delà leur diversité phénoménale. C'est pourquoi par exemple il souligne que dans le monde

17. On pourra lire ces trois discours sur le site du Vatican indiqué plus haut ; sur leur cohérence, voir Jean-Robert ARMOGATHE, «Trois leçons pontificales : Ratisbonne, Rome et Paris», in Benoît XVI, *CHERCHER DIEU. Discours au monde de la culture*, Parole et Silence / Lethielleux, Paris, 2008, pp. 103-107 (en annexe, les discours de Ratisbonne et de Rome, pp. 111-142).

18. Voir Jean-Robert ARMOGATHE, «L'Européen le plus moderne», *Communio*, novembre-décembre 2008, pp.109-116. On observera, par souci d'exacitude, qu'il est arrivé à Jean-Paul II de citer, dans *Fides et ratio*, quelques auteurs antérieurs au Christ, comme Platon et Aristote, ou postérieurs mais laïcs chrétiens. Mais rien de tel, par exemple, dans *Redemptor hominis* ou même, à ma connaissance, dans les encycliques suivantes. Serge LANDES me signale une référence à DANTE dans *Redemptoris Mater* (§ 10), mais il s'agit d'un passage de la *Divine Comédie* où DANTE fait parler saint BERNARD.

Apparuit caritas

antique, la foi de l'Ancien Testament proposait une « nouvelle image de Dieu », et par là une nouvelle « image de l'homme »¹⁹ en ce qu'elle envisage la totalité de l'homme dans sa recherche d'amour²⁰ – le même passage parle de l'amour comme « Urphänomen », phénomène originaire. Cette nouveauté est pensée comme progrès vers la clarté et vers l'univocité²¹ – par quoi l'image biblique de Dieu se distingue peu à peu des images divines des autres religions antiques²².

La question décisive est de savoir si le message biblique sur l'amour a « quelque chose à voir avec l'expérience humaine commune de l'amour »²³. Et la réponse est positive. Pour le dire d'un mot : ce n'est pas en élucidant les représentations de Dieu que Benoît XVI en arrive à l'amour comme à un nom divin parmi d'autres – et qu'il s'agirait peut-être de privilégier –, mais en partant de la diversité des formes et des sens de l'amour, ou des amours, et en y reconnaissant une univocité principielle, qu'il en arrive à l'image la plus pertinente de Dieu. – Ensuite, et ensuite seulement, il sera possible de définir le concept d'amour²⁴ et surtout d'évoquer l'exercice de l'amour (*das Liebestun, exercitatio*) ecclésial dans la seconde partie de l'Encyclique, quelque peu fastidieuse. C'est là que pourra se développer la fonction réellement apologétique de cette image chrétienne de Dieu : c'est comme amour que les chrétiens ont à faire connaître leur Dieu, c'est-à-dire à exercer effectivement leur charité, d'où toutes les réalisations caritatives, juridiques et sociales,

19. §§ 8-9: «Dieses Neue des biblischen Glaubens zeigt sich vor allem in zwei Punkten, die verdienen, hervorgehoben zu werden: im Gottesbild und im Menschenbild. Da ist zunächst das neue Gottesbild, Haec biblicae fidei novitas duobus ante omnia commonstratur in locis, qui digni sunt ut extollantur: videlicet in Dei imagine et imagine hominis. De nova imagine Dei in primis agitur.»

20. § 8: «seine Suche nach Liebe», «amoris inquisitio»; le latin pour «Urphänomen» est «primigenius eventus».

21. § 9: «immer klarer und eindeutiger, manifestum univocumque».

22. «Dans les cultures qui entourent le monde de la Bible, l'image de Dieu et des dieux reste en définitive peu claire» (§ 9).

23. § 7: «[...] die Frage, ob die uns von der Bibel und der Überlieferung der Kirche verkündete Botschaft über die Liebe mit der allgemein menschlichen Liebeserfahrung etwas zu tun habe [...], Habeatne nuntius amoris nobis a Sacris Bibliis adlatus nec non ab Ecclesiae Traditione aliquid commune cum universali hominum amoris experientia».

24. Annonce faite au § 12.

SIGNETS _____ **Vincent Carraud**

auxquelles on peut reconnaître l'amour²⁵ – c'est probablement pourquoi l'encyclique sociale à laquelle le pape est en train de travailler est annoncée sous le titre *Caritas in veritate*. Ainsi considérée, l'Encyclique *Deus caritas est* apparaît comme essentiellement apologétique.

Les audaces pontificales.

Je prendrai quelques exemples saisissants de cette démarche pontificalement originale.

Benoît XVI ne craint pas de renouveler une remarquable audace augustinienne, dans l'usage fait de Virgile. Dans son *Commentaire de l'Évangile selon saint Jean*, saint Augustin commente *Jean* 6, 44 : « Nemo venit ad me nisi quem Pater adtraxerit, Personne ne vient à moi si le Père ne l'attire ». Et pour expliquer *Jean*, saint Augustin ne répugne pas à citer le célèbre vers de Virgile dans les *Bucoliques*, 2, 65 : « Trahit sua quemque voluptas ». Voici ce qu'écrit saint Augustin : « Ne va pas t'imaginer que tu es tiré malgré toi : l'âme est tirée aussi par l'amour [...]. Or, si le poète a pu dire : "Chacun est tiré par sa volupté", non par la nécessité, mais par la volupté, non par obligation, mais par délectation, combien plus fortement devons-nous dire, nous, qu'est tiré vers le Christ l'homme qui trouve ses délices dans la Vérité, qui trouve ses délices dans la Béatitude, qui trouve ses délices dans la Justice, qui trouve ses délices dans la Vie éternelle, car tout cela, c'est le Christ²⁶. » Dans son récent livre sur saint Augustin, Jean-Luc Marion analyse ce commentaire augustinien pour mettre en évidence la manière dont saint Augustin opère une véritable réduction des amours pour poser son univocité fondamentale : la nature une de l'amour par-delà la diversité de ses modes et

25. Il ne me semble pas que la seconde partie de l'Encyclique mentionne l'amour des ennemis (*Matthieu* 5, 44 et *Luc* 6, 27) ou des persécuteurs (*Romains* 12, 17-20; 1 *Thessaloniens* 5, 15; 1 *Corinthiens* 4, 12), cependant déductible de l'univocité de l'amour.

26. « Noli te cogitare invitum trahi : trahitur animus et amore [...]. Porro si poetae dicere licuit : "Trahit sua quemque voluptas", non necessitas, sed voluptas, non obligatio, sed delectatio, quanto fortius nos dicere debemus trahi hominem ad Christum, qui delectatur Veritate, delectatur Beatitudine, delectatur Iustitia, delectatur sempiterna Vita, quod totum Christus est », *In Ioh.*, 26, 4, BA 72, 490-492.

Apparuit caritas

de ses objets²⁷. Benoît XVI n'hésite pas, en la mettant au service de la même thèse exactement, à reproduire l'audace augustinienne en citant également les *Bucoliques*, X, 69: «Omnia vincit amor, L'amour vainc toutes choses» et «Nos cedamus amori, Et nous cédon, nous aussi, à l'amour». Le pape montre ainsi deux choses: d'une part que «l'Ancien Testament s'est opposé avec la plus grande rigueur» aux religions qui traduisaient cette victoire universelle de l'amour sous la forme des cultes de la fertilité, mais d'autre part aussi comment «il n'a en rien refusé l'*eros* comme tel», validant, si je puis dire, la thèse elle-même selon laquelle l'amour est plus fort que tout (§ 4). Saint Augustin, Benoît XVI: c'est ici une même logique, mise au service, dans la relecture des auteurs païens, de l'accès à Dieu à partir de la puissance de l'univocité de l'amour.

Le second exemple est peut-être plus audacieux encore. Il concerne cette fois les aspects caritatifs de l'Église, développés dans la seconde partie de l'Encyclique. Il s'agit de la sulfureuse évocation de Julien l'Apostat. On sait que Montaigne, dans les *Essais*, avait «excusé» Julien, qualifié de «très grand homme et très rare», au motif de la liberté de conscience: il en avait été censuré par Rome²⁸. Benoît XVI, s'il explique sans justifier en rien l'apostasie de Julien, ne craint pas de souligner que Julien, en dépit même de son apostasie, conserve du christianisme la charité. Pour que l'antique religion romaine puisse «devenir réellement la force entraînant de l'Empire», il lui fallait «s'inspirer du christianisme» en instaurant «un système de charité» analogue à celui de l'Église²⁹. Manifestée par excellence comme une «caractéristique déterminante de la

27. Jean-Luc MARION, *Au lieu de soi. L'approche de saint Augustin*, chap. VI, Paris, PUF, 2008², p. 358-360.

28. *Essai II, 9, De la liberté de conscience*. Voir le *Journal de voyage*, éd. établie par François Rigolot, Paris, PUF, 1992, p. 119, et Jean-Robert ARMOGATHE, «Montaigne et la censure romaine», in «*Dieu à notre commerce et société*». *Montaigne et la théologie*, éd. par P. DESAN, Genève, Droz, 2008, pp.251-258, ainsi que notre (JRA et VC) «Ouverture des archives de la Congrégation pour la Doctrine de la foi. Un exemple: Montaigne et Descartes face au Saint-Office», *Communio*, janvier-février 2005, p. 99-116.

29. § 24: «Und so war für sein neues Heidentum ein entscheidender Punkt, dem Liebessystem der Kirche eine gleichartige Aktivität seiner Religion an die Seite zu stellen, In quadam sua epistula [Ep. 83] scripsit hoc unum christianae religionis, quod eius permovit animum, exercitium fuisse caritatis in Ecclesia.»

SIGNETS _____ **Vincent Carraud**

communauté chrétienne»³⁰, c'est ici l'universalité de la charité qui est mise en avant.

Le dernier exemple que je souhaite prendre de la « nouvelle image de Dieu » apportée par la Bible selon l'Encyclique est fourni par l'opposition que Benoît XVI dessine entre le dieu d'Aristote et celui de la Bible. D'une part le pape rappelle que le dieu d'Aristote est fondamentalement objet d'amour ou de désir : « La puissance divine qu'Aristote, au sommet de la philosophie grecque, chercha à atteindre par la réflexion, est vraiment, pour tout être, objet du désir et de l'amour – en tant que chose aimée cette divinité met le monde en mouvement [...] ». Benoît XVI fait ici référence au livre XII, 7 de la *Métaphysique* : le *to ou heneka* « *kinei ôs eromenon* », le ce en vue de quoi « meut en tant qu'aimé » (1072 b2). Il y a bien là quelque chose comme un accès au divin par l'*eros*³¹. Mais d'autre part, il souligne la différence radicale entre le divin premier moteur d'Aristote et celui de la Bible : « [...] mais cette divinité n'a besoin de rien et n'aime pas ; elle est seulement aimée. Au contraire, le Dieu unique auquel Israël croit aime personnellement³². » La différence entre le divin³³ d'Aristote et le Dieu de la Bible est donc radicale : au

30. « Ein entscheidendes Kennzeichen der christlichen Gemeinde, Decretorium notam christianae communitatis. »

31. Sur le thème fondamental du désir de Dieu, le pape lui-même a dit l'importance que revêt à ses yeux l'ouvrage de Dom Jean LECLERCQ, *L'amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Âge*, Paris, 1957 (voir par exemple le *discours* au Collège des Bernardins).

32. § 9 : « Die göttliche Macht, die Aristoteles auf dem Höhepunkt der griechischen Philosophie denkend zu erfassen suchte, ist zwar für alles Seiende Gegenstand des Begehrens und der Liebe – als Geliebtes bewegt diese Gottheit die Welt –, aber sie selbst ist unbedürftig und liebt nicht, sie wird nur geliebt. Der eine Gott, dem Israel glaubt, liebt selbst, Divina potentia, quam Aristoteles, Graeca philosophia attingente fastigium, meditando intellegere studuit, certe omnium hominum est quiddam desiderandum et amandum – quia amator, haec deitas mundum movet –, sed nulla re indiget ipsa et non diligit, solummodo diligitur. Enimvero unus Deus, in quo Israel credit, personaliter amat. »

33. Il s'agit en effet de l'unité d'un divin, qui « embrasse la nature entière » plus que d'un dieu : posant la question de savoir si la substance première, éternelle et immobile est une ou multiple, le livre XII, 8 identifie les premières substances aux dieux de la tradition. Combien sont-ils ? autant que les sphères, 47 peut-être, ou 55... Comme le disait Jean Beaufret, « le *theos* n'est que *primus inter pares* ».

Apparuit caritas

contraire de toute une tradition métaphysique, Benoît XVI n'en tire aucune preuve de l'existence de Dieu ; bien au contraire, il s'en sert pour souligner la nouveauté absolue du Dieu biblique : la différence entre ces « images de Dieu » est première et radicale.

Pour autant, le pape n'en reproduit pas moins, là encore, le geste théorique *ambivalent* qui fut celui de bien des Pères de l'Église dans leur rapport à la philosophie grecque. C'est qu'il tient à la fois à préserver une approche métaphysique de Dieu comme cause, et singulièrement comme Logos, et à montrer que la spécificité chrétienne est que ce Logos aime avec passion³⁴ : « Ce qui est remarquable, au point de vue de la philosophie et de l'histoire des religions dans cette vision de la Bible réside en ceci que, d'une part, nous nous trouvons devant une image de Dieu pour ainsi dire strictement métaphysique : Dieu est en général la source originaire de tout être ; mais cette origine créatrice de toutes choses – le *Logos*, la raison originelle – est en même temps un amant avec toute la passion d'un véritable amour »³⁵. Là me semble être le cœur de la Weltanschauung chrétienne selon Benoît XVI, fondamentalement johannique : « Je leur ai fait connaître ton nom », selon *Jean* 17, 6. Si les trois discours académiques que j'ai évoqués (Ratisbonne, Rome, Paris) n'ont d'autre ambition que de prendre au sérieux que Dieu soit Logos, l'Encyclique qui ouvre le pontificat de Benoît XVI

34. Voir le *Discours* de Ratisbonne : « Bien sûr, l'amour, comme le dit Paul, "dépasse" la connaissance et c'est pour cette raison qu'il est capable de percevoir davantage que la simple pensée (voir *Éphésiens* 3, 19), mais il demeure l'amour du Dieu-logos, pour lequel le culte chrétien est, comme le dit encore Paul, *logikhè latreia*, un culte à l'unisson du Verbe éternel et de notre raison (voir *Romains* 12, 1). »

35. § 10 : « Das philosophisch und religionsgeschichtlich Bemerkenswerte an dieser Sicht der Bibel besteht darin, daß wir einerseits sozusagen ein streng metaphysisches Gottesbild vor uns haben : Gott ist der Urquell allen Seins überhaupt ; aber dieser schöpferische Ursprung aller Dinge – der *Logos*, die Urvernunft – ist zugleich ein Liebender mit der ganzen Leidenschaft wirklicher Liebe, Philosophicus adspectus itemque historicus-religiosus in hac Sacrorum Bibliorum ratione revelandus in eo nititur quod ex una parte nos ante imaginem ponimur Dei, stricte quidem metaphisicam : absolute est Deus omnium rerum primigenius fons ; sed hoc omnium rerum creandarum principium – *Logos*, primordialis ratio – est eadem opera amans quiddam, veri amoris impetu praeditum. »



SIGNETS _____ **Vincent Carraud**

développe la thèse complémentaire³⁶: connaître l'amour, c'est connaître Dieu. L'originalité de cette Encyclique ne réside donc pas tant dans sa thèse elle-même que dans la démarche qui y conduit : *apparaît caritas* (1 Jean 4, 10).



Vincent Carraud, né en 1957, marié, 5 enfants. Professeur à l'Université de Caen (philosophie). Membre du comité de rédaction de l'édition francophone de *Communio*. Dernière publication : *Pascal : des connaissances naturelles à l'étude de l'homme*, Vrin, 2007.

36. La difficile articulation des deux, c'est-à-dire, pour parler comme Hans Urs von BALTHASAR, «la question de savoir s'il existe encore une logique pour une forme de connaissance qui s'accomplit (en se dépassant) dans l'amour» (*La Théologie*, II. Vérité de Dieu, trad. fr., Bruxelles, Culture et vérité, 1995, p. 28) – question à laquelle il ne me semble pas douteux que Joseph Ratzinger répondrait positivement – reste une tâche pour la théologie : elle excède donc nécessairement le propos d'une encyclique.



Communio, n° XXXIV, 5 – septembre-octobre 2009

Karl-Heinz MENKE

Les racines traditionalistes de la Fraternité saint Pie X

LORSQU'ON parcourt les adresses, les exposés et les déclarations du fondateur de la Fraternité saint Pie X, on est frappé par le fait qu'ils se déclarent, lui et sa Fraternité, non seulement fidèles à la tradition, mais «traditionalistes»¹. C'est d'autant plus remarquable que les papes sur lesquels Mgr Lefebvre s'appuie comme garants de la vraie foi contre les hérétiques que seraient Jean XXIII, Paul VI ou Jean-Paul II, sont précisément ceux qui ont condamné le traditionalisme et l'ontologisme.

De toute évidence, Lefebvre distingue le traditionalisme de la Fraternité saint Pie X du traditionalisme condamné à plusieurs reprises au XIX^e siècle. On voit alors pourquoi, en sa qualité de chef de la Fraternité saint Pie X, il reprend les positions fondamentales du traditionalisme français, mais ne cite quasiment jamais les œuvres de Joseph de Maistre, de Louis de Bonald ou de Charles Maurras.

Je me propose donc, dans un premier temps, d'esquisser les positions fondamentales du traditionalisme de Mgr Lefebvre. Puis je montrerai dans une deuxième partie leur enracinement dans les théories de Maistre et de Bonald. Enfin je conclurai en comparant la

1. Conférence du 27.10.1985 : «Nous, conservateurs, traditionnels, ayant la tradition avec nous, la Vérité de l'Église, nous pouvons nous défendre contre le libéralisme, en prenant les arguments que les papes ont utilisés contre lui. L'Église s'est défendue contre le libéralisme. Elle l'a condamné. Nous, nous pouvons le faire.»

SIGNETS _____ **Karl-Heinz Menke**

manière dont sa communauté comprend la tradition avec la manière dont l'a comprise Maurice Blondel, qui a réussi à surmonter la funeste alternative entre rationalisme et traditionalisme, entre « intrinsécisme » et « extrinsécisme » et préparé la voie à la constitution du concile Vatican II sur la révélation.

**Les positions fondamentales
du traditionalisme représenté par Mgr Lefebvre**

Sans revenir du tout sur la relation entre le nominalisme et la Réforme luthérienne, Marcel Lefebvre décrit le « tournant moderne en faveur du sujet » comme étant le fruit du protestantisme. Luther, comme il le dit avec insistance, comprend la vérité du christianisme non plus comme une réalité objective, qui peut être définie par l'Église, mais comme l'expérience personnelle et individuelle de la justification. Pour Monseigneur Lefebvre, le protestantisme est « essentiellement libéral...au sens de la libération de toute contrainte et spécialement de la contrainte de la vérité »².

Il ne voit aucune passerelle possible entre le subjectivisme du protestantisme et l'objectivisme du catholicisme. Selon lui, soit la connaissance et la compréhension de l'individu particulier sont constituées par la Vérité elle-même, soit, au contraire, c'est l'individu particulier qui constitue la vérité. Soit la vérité est une grandeur objective, définissable et valable pour tous les temps, soit elle est une construction purement humaine. Selon lui, « la vérité oblige nos intelligences à connaître les choses telles qu'elles sont, dans leur réalité qui s'impose à nous »³.

Lefebvre souligne, avec les traditionalistes du XIX^e siècle, que c'est seulement parce que la vérité est devenue définissable par le Christ, que le croyant individuel peut accéder à sa compréhension. Il ne va pas aussi loin que Félicité de Lamennais ou Auguste Comte, qui suppriment totalement le sujet en déclarant que le siège exclusif de la vérité est le « sens commun ». Mais il dit, comme Bonald, que le sujet se constitue à travers la vérité donnée par le langage. De là proviennent ses invectives contre la doctrine de l'autonomie de la conscience individuelle. Dans une conférence donnée le 31 janvier 1974, il se plaint que l'on déforme la conscience issue de

2. Conférence prononcée à Barcelone le 22.12.1975.

3. Conférence de Barcelone.

Les racines traditionalistes de la Fraternité saint Pie X

l'autorité en réduisant l'autorité à une fonction du sujet individuel. «La liberté de conscience signifie: "Je fais ce que je veux, je ne reconnais aucune loi, aucune autorité"», dit-il. Il répète dans une conférence du 10 octobre 1990: «Toute autorité a été pratiquement décapitée. Pourquoi? Parce qu'on a dû donner à l'homme la liberté de conscience. (...) L'homme a une conscience, et c'est à lui de décider de son avenir, de ce qu'il pense, de sa religion et de sa morale.»

La notion d'«autorité» détermine la pensée de Marcel Lefebvre de manière aussi prégnante que chez Joseph de Maistre. Il s'agit bien sûr de l'autorité de Dieu, qui nous a été rendue accessible dans l'espace et le temps en Jésus-Christ et qui est représentée par ses Apôtres et leurs successeurs. Cependant, il faut distinguer entre les Apôtres qui ont saisi la vérité exprimée dans le Christ en des termes valables pour tous les temps, et les évêques qui, depuis les temps apostoliques, transmettent le dépôt de la foi fixé une fois pour toute à la mort du dernier Apôtre. Il affirme dans une conférence donnée le 24 octobre 1974 que la foi repose sur la révélation transmise par les Apôtres, que cette révélation s'arrête avec la mort du dernier Apôtre et que, comme le dit le concile Vatican I: «La tâche du pape ne consiste pas à nous donner de nouvelles vérités, mais à nous transmettre fidèlement et exactement le bien de la foi qui lui a été confié». Par conséquent, tout dans l'Église est au service de la foi telle qu'on l'a toujours confessée.

Lefebvre opère donc une distinction radicale entre la vérité formulée dans le langage, qu'il décrit comme une tradition immuable, et l'autorité apostolique. C'est pourquoi il reconnaît l'autorité du pape, même si un pape particulier falsifie cette tradition au lieu de la conserver. Il considère les papes de la période de Vatican II comme hérétiques, mais il n'est pas question pour lui qu'ils soient destitués. En effet, nul n'a le droit de changer quoi que ce soit au dogme. Il doit rester ce qu'il est depuis la mort du dernier Apôtre.

Lefebvre exige donc de lui-même et de sa Fraternité une parfaite obéissance, mais l'obéissance à la tradition prime sur l'obéissance au pape. Car le pape n'est pas au-dessus de la tradition. Lefebvre sait qu'on lui reproche de prêcher une obéissance que lui-même refuse. Il est conscient de ce paradoxe mais répond que la seule véritable obéissance est l'obéissance à la tradition transmise par le dernier Apôtre. Après une audience privée avec le pape Paul VI, Lefebvre déclare: «Je choisis la tradition comme elle a toujours été»⁴.

4. Déclaration à la presse du 15.09.1976 à l'occasion de l'audience chez le pape PAUL VI le 11.9.1976 dans *Mysterium fidei* 3 (1977), p. 6.

SIGNETS

 Karl-Heinz Menke

Paul VI devient la cible préférée de la Fraternité saint Pie X. En 1976, son fondateur écrit à son propos : « Imprégné de libéralisme (...), Paul VI représente une doctrine et une pratique qui se disent catholiques, mais qui reposent sur les principes du libéralisme et du monde moderne, qui sont faux (...). Nous considérons donc toutes les mesures, tous les actes et toutes les punitions de Paul VI qui nous obligeraient à le suivre, lui le libéral et le destructeur de notre foi, comme nuls et non avenues »⁵.

Il est remarquable de voir avec combien de prévenance et d'abnégation Paul VI a répondu aux lettres pleines de diffamations et de vexations envoyées par Mgr Lefebvre. Dans une lettre du 11.10.1976, Paul VI écrit : « La tradition n'est pas une donnée figée ou morte, un fait en quelque sorte statique »⁶. Lefebvre lui répond : « Comme la tradition (...) est définie pour toujours, elle porte en elle le caractère de l'absence de changement »⁷.

Monseigneur Lefebvre ne peut pas et ne veut pas accepter que seule une Église qui communique avec le Christ vivant soit toujours dans la vérité ; que la vérité, parce qu'elle est, en Jésus, une personne, ne soit pas identique à l'Écriture ou aux dogmes ; que le dévoilement de la vérité dans le langage des croyants ne puisse pas avoir de fin. Il voit dans la mise en perspective historique de la vérité, et en particulier dans l'historicisme, le vice fondamental du modernisme, condamné ouvertement par Pie X, le patron de sa Fraternité. Et comme Benoît XVI, alors préfet de la Congrégation pour la doctrine de la foi, tenait avec Karl Rahner à ces thèses sur les relations entre révélation et tradition⁸, il se trouve lui aussi relégué par Monseigneur Lefebvre au rang des hérétiques. À Écône, il dit dans la conférence du 27 octobre 1985 : « On ne veut plus définir la vérité. C'est pourquoi il nous est presque impossible de discuter avec eux. Quand on leur dit quelque chose, ils ont toujours cette idée que la Vérité est vivante, donc qu'elle évolue, qu'elle évolue

5. Monseigneur LEFEBVRE. « Pour que l'église subsiste. » *Mysterium fidei* 10, (1976) p. 87 s.

6. Yves CONGAR : *Schisme dans l'Église ? Le cas Lefebvre*, Fribourg, 1977, p. 123.

7. Lettre de Monseigneur LEFEBVRE à PAUL VI du 3.12.1976 en réponse à sa lettre du 29.11.1976 dans *La documentation catholique*, 59 (1977) p. 229.

8. Voir K. RAHNER/J. RATZINGER, *Offenbarung und Überlieferung*, Fribourg, 1965.

Les racines traditionalistes de la Fraternité saint Pie X

toujours. C'est pourquoi le cardinal Ratzinger dit que Vatican II c'est l'Église d'aujourd'hui, mais alors ce n'est plus l'Église d'aujourd'hui, puisque Vatican II, c'est déjà dépassé. C'est absurde, mais pour eux, il s'agit d'une évolution continue. La discussion devient impossible. Quand je l'ai mis au pied du mur en posant la question de la liberté religieuse et de l'encyclique *Quanta Cura*, le Cardinal Ratzinger m'a dit : "Mais, Monseigneur, on n'est plus au temps de *Quanta Cura* !" j'ai répondu : "Eh bien, demain, on ne sera plus au temps de ce que vous dites." On en arrive donc à des absurdités qui rendent inutile toute discussion.»

Pour Mgr Lefebvre, par exemple, la décision prise par l'Épiscopat allemand en matière de mariages mixtes catholiques-protestants est un exemple frappant de la manière dont on dissimule la renonciation à la vérité sous couvert d'évolution. Les évêques allemands ont en effet proposé de rendre moins contraignante l'obligation, pour le partenaire catholique, d'assurer l'éducation de ses enfants dans la foi catholique. On voit ici de manière exemplaire, pense-t-il, comment on place la conscience faussée du partenaire protestant au-dessus de la vérité, au lieu de guérir au contraire cette conscience errante par la vérité. On comprend aussi pourquoi, de son point de vue, l'Église postconciliaire, en se référant au décret sur la liberté religieuse, tend vers la séparation de l'Église et de l'État même là où le catholicisme était jusqu'à présent religion d'État. Si l'on croit qu'il n'existe qu'une vérité, et qu'elle ne dépend pas de la manière dont chacun la reçoit, alors l'erreur n'a pas les mêmes droits que la vérité. L'Église doit donc, partout où cela lui est possible, se servir du bras séculier pour faire passer la vérité et combattre l'erreur. Ce n'est donc pas non plus une contradiction en soi que l'Église réclame d'être traitée de la même manière que la religion majoritaire, là où elle est en minorité, sans qu'elle accorde cette même égalité à une autre religion dans le cas où elle se trouve majoritaire.

On peut donc résumer les positions fondamentales de la Fraternité saint Pie X en cinq points :

(a) Le protestantisme et les Lumières remplacent le principe de tradition par celui de la conscience personnelle et par conséquent celui de la raison autonome. Le principe de la tradition est défini ainsi : *La raison de l'individu est le résultat de la tradition, et non l'inverse.*

(b) La tradition est identique au dépôt de la foi fixé une fois pour toutes par la parole des Apôtres et conservé de manière authentique par l'enseignement du pape et des évêques.

SIGNETS _____ **Karl-Heinz Menke**

(c) L'autorité du pape est liée à la tradition. Le pape ne doit pas la compléter, encore moins la modifier, mais seulement l'expliquer et la conserver.

(d) Le concile Vatican II a fait dépendre la vérité immuable de l'adhésion libre de chaque croyant et des circonstances historiques qui lui permettent de comprendre cette vérité. Ceci représente de facto le passage de l'Église au protestantisme.

(e) Le décret du Concile Vatican II sur la liberté religieuse est le sommet du processus de défection par rapport à la vérité commencé par Jean XXIII et achevé par les papes suivants, puisqu'on y concède les mêmes droits à l'erreur qu'à la vérité.

Les racines historiques de la compréhension de la tradition chez Monseigneur Lefebvre et dans sa Fraternité.

L'idée de tradition telle que la conçoit Mgr Lefebvre ne trouve pas ses sources dans la théologie patristique ou chez un grand théologien du Moyen-âge. Tout au contraire. Le patrologue Bernhard Kötting⁹ et le professeur de théologie fondamentale Max Seckler¹⁰ ont démontré, citations et arguments à l'appui, que le principe de tradition soutenu par Lefebvre est inconnu dans ce que l'on appelle la « théologie classique » (*Theologie der Vorzeiten*). Cette conception du traditionalisme est donc une invention relativement récente. C'est en effet celle du traditionalisme français, dont les représentants les plus importants sont Joseph de Maistre et Louis de Bonald. On pourrait citer aussi Lamennais, qui était plus un praticien du traditionalisme qu'un théoricien. Mais il est devenu radicalement libéral à partir de 1834. Pour cette raison du reste, il passe dans les lettres et les sermons de Mgr Lefebvre pour un précurseur de Paul VI. Car aux yeux de la Fraternité saint Pie X, Paul VI est non seulement tout le contraire du pape antimoderniste Pie X, mais le type même de la girouette.

Si j'esquisse ici les traits fondamentaux de la pensée de Maistre et de Bonald, ce n'est pas pour fabriquer après coup une ressemblance

9. B. KÖTTING, « Marcel Lefebvre und die Katholische Kirche » dans : *Sein und Sendung*, 9 (1977), p. 206-212.

10. M. SECKLER, *Instinkt und Glaubenswille nach Thomas von Aquin*, Mayence, 1961.

Les racines traditionalistes de la Fraternité saint Pie X

entre la manière dont la Fraternité saint Pie X comprend la tradition et la compréhension de la tradition du principal théoricien français du traditionalisme. Bien au contraire, on peut prouver que la fondation de la Fraternité saint Pie X repose sur ces idées¹¹.

Le traditionalisme de Joseph de Maistre

De Maistre, franc-maçon et rousseauiste au départ, est devenu, de par son expérience au cours de la Révolution française, le fondateur de toute théologie politique¹². Dans aucune de ses œuvres il ne s'intéresse vraiment au christianisme. Il ne s'agit pour lui que de justifier théologiquement son idée politique fondamentale. Celle-ci est définie clairement par le mot « souveraineté ». Pour lui, ce mot contient le seul antidote à la destruction de l'ordre opérée par la Révolution française. L'ordre ne peut exister que par l'exercice de l'autorité et l'obéissance. Un ordre qui ne serait pas arbitraire doit se comprendre comme représentation de l'ordre de Dieu. Dans son œuvre majeure *Du pape*, il parle avec insistance de l'autorité de l'État comme émanation du pouvoir souverain de Dieu¹³. C'est pourquoi, remarque-t-il, la plus haute autorité de l'État a besoin d'être consacrée par la plus haute autorité de l'Église.

Le dépassement radical de la Révolution et la véritable restauration de la monarchie présupposent donc la reconnaissance de la suprématie souveraine du pape. Qui veut que la France et le roi soient identiques, doit reconnaître tout d'abord l'identité entre le christianisme et le pape¹⁴. La suprématie du pape est pour lui le fondement du pouvoir de certains hommes sur d'autres. Et le signe le plus remarquable de ce qui représente la souveraineté de Dieu, c'est-à-dire sa suprématie, est l'infailibilité. Il faut cependant savoir que pour Maistre, l'infailibilité du pape n'est pas quelque chose

11. Pour l'enracinement de l'« Action française » et de la Fraternité saint Pie X dans les théories du traditionalisme français, voir H. DE LUBAC, *Le drame de l'humanisme athée*, Paris, Éd. du Cerf, 1998.

12. Sur les rapports entre les théologies politiques de MAISTRE, MAURRAS et Carl SCHMITT, voir F. BALKE, *Der Staat nach seinem Ende. Die Versuchung Carl Schmitts*, Munich, 1996.

13. Voir J. de MAISTRE, Lettre au Comte de BLACAS, 22.05.1814, dans *Correspondance V (Œuvres complètes XII)*, Lyon, 1886, p. 428.

14. « Le pape et le christianisme, c'est la même chose », J. de MAISTRE, *Du pape*, Édition critique avec introduction par J. LOVIE et J. CHETAIL, Genève, 1966, p. 23.

SIGNETS

 Karl-Heinz Menke

d'extraordinaire. Tout souverain régnant est infaillible, car il ne se trouve au-dessus de lui aucune instance auprès de laquelle on puisse faire appel contre lui. L'infaillibilité pour lui est l'équivalent de cette impossibilité d'en appeler à plus haut. Il remarque littéralement : « Il ne peut y avoir aucune société sans gouvernement, aucun gouvernement sans souveraineté, aucune souveraineté sans infaillibilité »¹⁵.

Même si les déclarations de Maistre ont poussé à la définition de l'infaillibilité pontificale de 1870 et l'ont fortement influencée¹⁶, elles désignent sous le concept d'« infaillibilité » quelque chose de bien différent de ce qu'en dit le concile Vatican I. Car pour Maistre, l'infaillibilité pontificale ne concerne pas la vérité de la foi. Celle-ci est toujours présupposée. La souveraineté n'est exercée selon son essence, à savoir la représentation de la souveraineté de Dieu, que lorsque et aussi longtemps qu'elle sert la vérité¹⁷. À la question « Mais qu'est-ce qui peut bien protéger le pape de l'arbitraire ? », il répond : « La tradition ! ». Maistre a bien conscience qu'un souverain – surtout le pape – n'a à se sentir responsable devant aucune instance, sinon devant Dieu seul. C'est pourquoi il est impossible d'accuser le souverain au cas où il agirait contre la tradition. Seule l'insurrection est possible, qui cependant est toujours un mal, car elle détruit l'ordre voulu par Dieu à travers la souveraineté du souverain.

La réception des idées fondamentales de Maistre dans les écrits de Marcel Lefebvre

On voit bien ici que Lefebvre fait la même distinction que Maistre en séparant la souveraineté et l'infaillibilité du pape d'avec la tradition. Pour Lefebvre, le pape n'est pas infaillible lorsqu'il prononce « ex cathedra », comme le dit Vatican I, ce qui correspond à la vérité qu'est le Christ lui-même dans la foi vécue par l'Église. Le pape est infaillible parce qu'il est l'instance suprême de la juridiction, contre laquelle on ne peut pas faire appel. On comprend ainsi pourquoi la Fraternité saint Pie X reconnaît l'infaillibilité du pape, tout en lui

15. *Ibid.*, p. 123.

16. Voir J. POTTMEYER. *Unfehlbarkeit und Souveränität. Die päpstliche Unfehlbarkeit im System der ultramontanischen Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts* (TTS 5) Mayence, 1975, p. 61-88.

17. « Il ne faut pas négliger les mouvements politiques qui agissaient derrière la construction théologique de Maistre », H. MAIER, *Revolution und Kirche. Studien zur Frühgeschichte der christlichen Demokratie. 1789-1901*, Fribourg, 1965, p.156 [traduction française Paris, Criterion].

Les racines traditionalistes de la Fraternité saint Pie X

refusant le droit de décider de ce qui est vrai ou non. Car ce n'est pas le pape qui décide de cela, mais la tradition.

Mettre sur le même plan l'infaillibilité pontificale et le fait que l'on ne puisse pas faire appel contre lui permet de comprendre pourquoi la Fraternité, tout en s'élevant contre son enseignement et en rejetant les décrets de Vatican II, reconnaît le pape comme souverain. Lefebvre ne supporte aucune limitation à cette souveraineté. C'est pourquoi il réagit avec tant de véhémence contre la perte de cette souveraineté que représentent les décrets de Vatican II sur la collégialité des évêques. Pour lui, on ne peut avoir un collège épiscopal qui décide avec le pape puisqu'une fois élu, c'est ce dernier qui possède toute autorité sur l'Église. Cette idée de collégialité est donc directement issue de l'idée révolutionnaire d'égalité, qui est contraire à l'idée d'autorité exercée par le pape, les évêques et le clergé.

Le traditionalisme du comte de Bonald

Tandis que Maistre suppose la distinction entre instance suprême et tradition, Bonald explique l'essence de la seule vraie tradition. Il voit la véritable raison de la révolution de la Réforme, puis de la révolution des Lumières dans la tentation d'abstraire la raison individuelle du langage, de séparer l'essence du christianisme de l'Église visible, la volonté individuelle de la loi, de la constitution et de l'ordre et enfin de séparer la nature de l'homme de son éducation au sein de la famille, à l'école et par l'État¹⁸. L'origine de tout le désordre provoqué par la Réforme et par la Révolution provient du désir contre nature de l'individu de vouloir se poser en juge, de manière tout à fait fictive, face à l'histoire, à la société, à la constitution de la famille, de l'État et de l'Église.

Un des concepts clef de l'œuvre de Bonald est celui de *transmission*. Contre Descartes, Malebranche et Leibniz, il affirme que ce que le philosophe nomme vérité n'est pas accessible à l'homme *à priori*, mais *transmis* par la famille et par la société. Comme il n'existe pas d'idée sans langage et que le langage précède en tant que *transmetteur* toute prise de conscience des pensées humaines, Bonald parle d'une révélation originelle. Il entend par là que l'homme n'a pas inventé le langage comme un système de signes

18. L. G. A. de BONALD, *Œuvres complètes*, tomes I à III, Paris, 1864 ; ici t. 1, p. 214-217.

SIGNETS

 Karl-Heinz Menke

avec lequel il communiquerait ultérieurement ses pensées, mais bien plutôt que le langage précède l'humanisation de l'homme.

Robert Spaemann remarque dans sa thèse au titre significatif de *L'Origine de la sociologie à partir de l'esprit de la Restauration* : « Comme seul le langage (...) permet l'individu pensant, (...) l'être de l'homme ne peut se constituer que dans la société et dans l'histoire. (...) Toutes les confusions modernes, l'identification de l'homme et de la nature, par exemple, (...) sont une rébellion contre le langage, qui fait très bien la distinction entre ces différentes idées. La vraie philosophie de Dieu, de l'homme et de la société consisterait, au lieu de tenter vainement de supprimer les idées présentes dans le langage de l'humanité ou d'en fausser le sens, d'essayer au contraire d'aller à la rencontre de la vérité au sein du langage »¹⁹. Ou encore « Reconnaître le langage comme condition, moyen et substance de notre propre pensée signifie par là s'approprier les contenus présents dans le langage dans leur sens originel. (...) Le langage en tant que tel ne peut mentir ; ses notions fondamentales sont l'expression directe d'une réalité. La tromperie ne peut résider que dans l'association falsifiée, c'est-à-dire arbitraire de représentations »²⁰.

Bonald enseigne que, par le langage, la pensée de l'individu devient claire et objective. Bonald compare l'entendement à un papier sur lequel on écrirait avec une encre invisible et le langage au produit chimique qui révèle ce texte invisible. Il s'appuie pour cela sur le prologue de saint Jean et souligne que cela vaut aussi pour Dieu : sa pensée aussi est inséparable du Logos, du verbe où il se rend objectif à lui-même.

Le christianisme est pour Bonald la seule religion vraie parce que seul le christianisme dit de Dieu qu'il est lui-même Verbe et qu'il a transmis ce verbe aux hommes par l'intermédiaire de l'homme Jésus. Il écrit : « Nier Jésus, c'est nier la véritable présence de Dieu dans la société. » Mais le cadre dans lequel naît la société issue de l'incarnation du Logos divin est l'Église catholique. Car en elle seulement se trouve conservé le principe selon lequel la vérité, qui est le Christ, ne parle qu'un langage, et elle seule forme une société unie autour du pape. Bonald décrit de manière détaillée un état

19. R. SPAEMANN *Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration. Studien über L. G. A. de Bonald*, Stuttgart, 1998, p. 44. [traduction : *Un philosophe face à la Révolution. La pensée politique de L. de B.*, tr. S. Robilliard, Paris, Hora Decima, 2008].

20. *Ibid.*, p. 56.

Les racines traditionalistes de la Fraternité saint Pie X

intégriste idéal qui se penserait comme instrument de l'Église permettant de mener à sa perfection la meilleure des sociétés. On voit ici combien « dans la perception de Bonald est enracinée de manière élémentaire l'unité qui, dans le mouvement de la restauration, s'exprime par les mots "Union du trône et de l'autel". C'est seulement dans l'unité inséparable et dans le fondement réciproque de la religion, plus précisément de la religion chrétienne et de la monarchie absolue qu'apparaît pour Bonald l'état de civilisation et par là de légitimité »²¹.

Bonald identifie la religion chrétienne à la religion de la raison. Il souligne pourtant le fait que ce n'est pas le christianisme qui a inventé la religion. Mais il pense que celui qui ne reconnaît pas que la foi au Christ est nécessaire pour tout homme et pour toute société, exerce un jugement déraisonnable.

Dans ce contexte on voit bien ce que Bonald décrit comme étant la seule tradition absolument vraie et immuable. Elle est constituée des instructions de celui qui se révèle, retranscrites par les Apôtres, transmises fidèlement par les autorités enseignantes de l'Église à leur suite et protégées de toute erreur. La tradition est l'expression du langage de la vérité. Le rôle du pape consiste à *transmettre*, non à constituer quelque chose. Il est l'instance qui veille à ce que la tradition soit conservée et respectée.

Bonald parle littéralement de la « reproduction du Verbe divin à travers l'Église ». Il ne veut pas dire par là que la vérité elle-même soit soumise aux aléas de l'histoire. L'histoire de l'oubli et de la découverte de la vérité importe peu à la Vérité elle-même. Car la Vérité est contenue éternellement dans les paroles immuables de l'Église, et ce même si ces paroles sont partiellement oubliées, affadies ou lues à contresens.

La réception des idées fondamentales de Bonald dans la pensée de Mgr Lefebvre

Les invectives de Mgr Lefebvre contre la liberté de conscience correspondent aux affirmations de Bonald sur la dépendance intrinsèque de la raison de chacun vis-à-vis de la langue et de la tradition. Ses accusations contre les déclarations du Concile sur la liberté religieuse sont argumentées de la même manière : Seul le christianisme

21. SPAEMANN, *op. cit.*, p. 123.

SIGNETS

 Karl-Heinz Menke

déclare que Dieu est un Logos transmis au monde, et l'Église catholique seule est une société, dans laquelle le seul et unique Logos est saisi dans un langage obligatoire pour tous. C'est pourquoi on ne peut trouver la seule et unique vérité du Logos que dans ce langage immuable qu'est la tradition. Partant de cette argumentation de Bonald, Lefebvre conclut que le christianisme, et même le christianisme uni autour du pape, est la seule religion qui peut unir tous les hommes dans un ordre théocratique universel. Comme Bonald, il déclare que les meilleurs états sont ceux où seule existe la religion catholique. Les religions non chrétiennes n'ont pas le droit, dans ces états, de faire du prosélytisme ou d'avoir une activité publique. C'est la même chose pour les chrétiens non catholiques. L'Église catholique trahirait la mission qui lui est propre, si elle ne faisait pas tout son possible pour convaincre le plus possible d'états de se mettre au service de la seule et unique vérité.

Le traité de Lefebvre nommé *La bénédiction de l'autorité dans la société civile* contient tous les éléments de la théorie de Bonald sur les relations entre l'autorité de l'Église et celle de l'État. Lefebvre compte toutes les blessures infligées à notre société détruite par le subjectivisme et l'historicisme des Lumières : réduction de l'homme à ses besoins, libertinage sexuel, amour libre, droit au divorce, contraception chimique, avortement, homosexualité. Il répète que seule l'Église catholique possède le remède. C'est pourquoi il est « incompréhensible que des gouvernements catholiques ne s'occupent plus de la religion et qu'ils accordent (...) la liberté religieuse ».

**Le dépassement de l'alternative entre
rationalisme et traditionalisme, intrinsécisme
et extrinsécisme, modernisme et traditionalisme**

Ce n'est pas un hasard si Lefebvre revient toujours au fait que l'homme est marqué par le péché originel, pour justifier sa méfiance vis à vis de toute idée d'autonomie. Dans son traité sur *Le caractère béni de l'autorité*, il écrit : « l'homme est faible, le chrétien, indécis ». Tout homme a donc besoin d'une autorité qui le mène à la vérité et, s'il en est besoin, l'y contraigne. Tout homme a besoin d'un ordre garanti non seulement par l'Église, mais aussi par l'État et la société, qui le protègent de la tentation de se fabriquer une vérité ou de comprendre la liberté comme liberté de choisir. Lefebvre voit le drame des temps modernes dans la prétendue

————— *Les racines traditionalistes de la Fraternité saint Pie X*

libération de l'individu de tout ce qui l'empêchait soi-disant de devenir adulte, ainsi que dans la thèse kantienne selon laquelle n'est vrai que ce que le sujet particulier connaît et reconnaît comme vrai pour lui.

Le compréhension de la tradition selon Blondel : un modèle au-delà de l'extrinsécisme et de l'intrinsécisme

Dans son genre, le traditionalisme français est aussi extrémiste que les Lumières françaises. Tout comme les Lumières font reposer toute vérité sur les capacités de connaissance et de jugement de l'individu, le traditionalisme fait dériver la raison et la liberté de la vérité en soi exprimée par un langage défini. Lefebvre ne voit aucune passerelle possible entre ces deux théories de la connaissance. Pour lui, le subjectivisme est une invention satanique qui doit être systématiquement bannie. C'est pourquoi il ne s'est jamais intéressé à la tentative géniale de conciliation opérée par son concitoyen Maurice Blondel.

Henri de Lubac rend hommage à Blondel comme celui qui a préparé la constitution de Vatican II concernant la constitution sur la révélation, et H. U. von Balthasar attribue à Blondel le mérite d'avoir réussi à dépasser radicalement l'alternative funeste entre extrinsécisme et intrinsécisme. Blondel, remarque-t-il, fut le premier penseur chrétien qui « ait perçu le phénomène de ce que l'on nomme aujourd'hui intégrisme²² et qui nous ait livré la symptomatique et le diagnostic les plus précis jamais donnés de ce phénomène²³ ». Dans un cahier de 250 pages des *Annales de Bordeaux* au premier abord curieusement intitulé *La semaine sociale de Bordeaux et le Monophorisme*, Blondel a eu le courage, trois ans seulement après la publication de l'encyclique de Pie X *Pascendi dominici* (1907) condamnant le modernisme, non seulement d'analyser mais aussi de démasquer les conséquences de l'hérésie contraire : le traditionalisme, c'est-à-dire l'intégrisme.

22. BALTHASAR donne lui-même la définition suivante de l'intégrisme : « L'intégrisme règne partout où la révélation est comprise *d'abord* comme un système de phrases vraies, venues d'en haut et auxquelles il faut croire. Par conséquent, la forme prime sur le fond et le pouvoir sur la croix » (H. U. von BALTHASAR, « Integralismus », dans *Wort und Wahrheit*, 18 (1963), p. 739).

23. *Ibid.*, p. 737.

SIGNETS

 Karl-Heinz Menke

Émile Poulat²⁴ a pu démontrer depuis que la société *Sodalitium Pianum*, connue aussi sous le nom de « la Sapinière », fondée et dirigée par un prélat à la réputation sulfureuse du nom de Umberto Benigni, était bien plus qu'une société secrète se servant de toutes les méthodes d'espionnage et de délation. Il parle d'un institut pour la propagation de l'idéologie intégriste et il se contente de la thèse selon laquelle Pie X n'aurait rien su des manœuvres de Benigni. Au contraire, Pie X a approuvé ouvertement et encouragé ces méthodes. La réaction intégriste a atteint son apogée au cours de l'année 1912-1913. [...] Début 1913, toute la série numéro 5 des *Annales de philosophie chrétienne* fut mise à l'index. Cette mesure fut renforcée quelques semaines plus tard par l'interdiction de publier imposée à son directeur, sans qu'il ait eu l'occasion de plaider sa cause²⁵.

Sous le titre « monophorisme », Blondel critique la thèse selon laquelle la vérité du christianisme vient tout entière de l'extérieur, sans correspondre à un désir intérieur. Il montre que les intégristes décrivent la révélation comme un système de phrases immuables dont l'origine divine leur paraît si évidente qu'elles se trouvent en contradiction avec les conceptions et les attentes de l'homme abîmé par le péché. La vérité est décrite comme une médecine amère que l'on doit faire absorber de force au malade. Blondel parle « de la plus radicale perversion de l'Évangile imaginable²⁶ », d'un Évangile qui est « une loi de la peur et de la contrainte²⁷ », au lieu d'être une libération de la liberté. Avec une logique imperturbable, il met en lumière le fait qu'une révélation qui ne peut être que crue, sans être reconnue, est toujours identique à l'explication qu'en donnent ceux qui possèdent le pouvoir et l'autorité. Et quand l'autorité ecclésiastique ne peut plus utiliser les moyens de l'autorité séculière, elle développe, à l'instar de Benigni, tout un système d'espionnage et de surveillance envers tous ceux qui ne pensent pas comme elle. Blondel parle de la tendance à vouloir bannir de l'Église tous les croyants qui n'obéissent pas de manière inconditionnelle. Il remarque :

24. Voir E. POULAT, *Intégrisme et catholicisme intégral*, Paris/Tournai, 1969.

25. R. AUBERT, « La crise moderniste », dans *Handbuch der Kirchengeschichte*, Nol. VI/2.

26. M. BLONDEL, *La semaine sociale de Bordeaux et le monophorisme*, Paris, 1910, p. 71.

27. *Ibid.*, p. 67.

Les racines traditionalistes de la Fraternité saint Pie X

«faute de pratiquer le “compelle intrare”, on pratiquera le “compelle extrare”. [...] Le seigneur a laissé jadis quatre-vingt dix-neuf de ses brebis fidèles dans leur pâturage pour aller à la recherche de celle qui était perdue ; certains voudraient aujourd’hui rester auprès de la seule demeurée fidèle pour pouvoir mieux l’attacher»²⁸.

Mais même si Blondel démasque l’intégrisme avec une violence inhabituelle, il est loin de défendre la position opposée. Il était clairvoyant d’un côté comme de l’autre. Car sa critique de Loisy visait un ami dont, certes, il respectait les préoccupations, mais auquel il tendait un miroir aussi intransigeant qu’aux traditionalistes²⁹. De son point de vue, le modernisme est seulement le revers de la médaille du traditionalisme, c’est à dire la séparation de la «vérité en soi» et de la «vérité pour moi». Le modernisme réduit la «vérité en soi» à «la vérité pour moi» et le traditionalisme fait le contraire. Blondel nomme le traditionalisme «extrinsécisme» et la position moderniste «intrinsécisme» ou, en faisant référence à Loisy, «historicisme». Il emploie ce dernier terme parce que séparer le Jésus historico-critique de l’histoire du Christ de la foi ou de l’Église conduit presque automatiquement à des analyses subjectives, qu’Albert Schweitzer, dans son inventaire de la recherche sur la vie de Jésus, a démasquées comme étant des constructions de l’auteur lui-même.

Dans une série d’articles intitulée *Histoire et dogme*³⁰, Blondel réussit à trouver une position qui dépasse l’extrinsécisme et l’intrinsécisme. Il souligne que Dieu s’est certes révélé dans l’histoire ; il est devenu fait historique en Jésus-Christ. Mais il ne devient pas pour cela notre objet. Au contraire, on passe à côté d’un fait qui est une personne si on fait de lui un objet, si on le définit, le construit ou lui attribue une fonction définie. Dès le commencement, l’événement historique qui porte le nom de Jésus nous est transmis non par des concepts ou des méthodes historico-critiques, mais par des témoins.

À l’origine, comme le souligne Blondel, le terme biblique de *paradosis* ou *traditio* signifie l’événement de l’offrande que Jésus fait de lui-même. Et les destinataires du sacrifice du Christ n’étaient

28. *Ibid.*, p.103.

29. Voir P. HENRICI, «Blondel und Loisy in der modernistischen Krise», dans *Internationale katholische Zeitschrift*, 16 (1987), p. 513-530.

30. M. BLONDEL, *Histoire et dogme, les lacunes philosophiques de l’exégèse moderne*, La Quinzaine, 56 (1904) repris dans *Les premiers écrits de Maurice Blondel*, Paris, 1959, p.149-228.

SIGNETS

 Karl-Heinz Menke

pas de simples objets, mais des sujets de ce qu'ils recevaient. Autrement dit : l'*autotraditio* du Fils conditionne la *traditio* de l'Église.

À condition que l'on entende par « Verbe » ou « Logos » non pas l'Écriture Sainte mais Jésus-Christ, la vérité ne se trouve pas dans un texte écrit, mais toujours dans la parole vivante et annonciatrice des témoins. Dans l'analyse de Blondel, les écrits du Nouveau Testament sont l'expression authentique de la « pratique christique » des premiers chrétiens. Ils ne peuvent être compris que par celui qui ne se contente pas de les analyser de manière historique, voire historico-critique, mais qui les transforme ou les incarne dans sa propre pratique. Ou encore, une Écriture Sainte isolée de l'Église visible des témoins du Christ ou de ceux qui agissent comme Lui couperait le Nouveau Testament de ses racines et empêcherait dès le départ qu'Il soit compris. L'Écriture Sainte est le rassemblement de témoignages inspirés sur la vérité révélée dans la personne du Christ, canonisés par l'Église comme documents authentiques de sa foi. Les dogmes sont pour toujours des règles qui font vivre l'Église issue du Christ. Mais à la différence du Christ, Écriture et dogme *ne sont pas* la vérité. Ils en témoignent seulement.

Une vérité qui est un événement historique, a fortiori une personne, ne peut finalement pas se réduire à une définition, mais on peut en témoigner de manière authentique. Le véritable témoin se laisse d'un côté définir entièrement « de l'extérieur » (*extrinsecus*), par l'événement attesté, mais est en même temps un sujet tout simplement singulier qui est intérieurement (*intrinsecus*) convaincu de cette vérité attestée³¹.

Ces idées fondatrices de Blondel ont réussi à combler le fossé, infranchissable pour Lefebvre, entre extrinsécisme et intrinsécisme. Elles se sont introduites dans la constitution de Vatican II sur la révélation signée, malgré bien des objections, par Mgr Lefebvre lui-même. L'évêque Richard Williamson, qui s'est rendu célèbre depuis, s'est senti obligé de publier un article sous le titre « La fausse conception de la tradition chez Monseigneur Lefebvre »³². Que la Fraternité saint Pie X ait adopté non pas la position de Monseigneur Lefebvre mais celle de Williamson est symptomatique.

31. Voir H. VERWEYEN, *Botschaft eines Toten? Den Glauben rational verantworten*, Ratisbonne, 1997, p. 128.

32. Contenu dans la feuille de liaison de la Fraternité saint Pie X) n° 120 (Janvier 1989) p. 25 s.

Les racines traditionalistes de la Fraternité saint Pie X

La conception de la tradition dans la constitution sur la révélation du concile Vatican II

Les deux commentateurs de *Dei Verbum*, Joseph Ratzinger et Henri de Lubac, ont la même démarche que celle de Blondel. Ratzinger écrit à propos de *Dei Verbum* 2 : « Dieu lui-même, la personne de Dieu, c'est de là que provient l'événement de la révélation, c'est à elle qu'il ramène. Ainsi la révélation, pour ce qui est du récepteur, l'atteint nécessairement au centre de sa personne, dans les profondeurs de son moi, pas seulement dans certaines de ses capacités, sa volonté ou son intelligence »³³. Henri de Lubac dit pareillement : « L'objet principal de ma foi n'est pas une liste de "vérités" compréhensibles ou non : il se trouve dans la relation la plus intime avec mon être »³⁴.

Dans ses commentaires sur *Dei Verbum* 7, Ratzinger montre que la compréhension de la tradition dans la Fraternité saint Pie X repose sur très peu de fondements patristiques ou scripturaires. En s'appuyant sur Irénée, il souligne que l'imitation du Christ est la forme de la tradition et que la tradition est le contenu de l'imitation³⁵. Le point de vue d'Irénée interdit toute compréhension de la révélation comme instruction donnée par Dieu ou comme « dictée » de l'Esprit Saint, ainsi que toute interprétation statique et littérale de la tradition. Irénée et Tertullien ont posé les fondements de la compréhension de la tradition par l'Église. Chez les deux, remarque Ratzinger, la tradition n'apparaît « pas tant comme un principe matériel que comme un principe formel. Elle signifie au fond une décision herméneutique fondamentale, de telle sorte que la foi n'est pas autrement présente que dans la succession des croyants dans l'histoire »³⁶.

Ratzinger analyse en détail la proposition du Cardinal Ruffini rejetée par le Concile : Celui-ci voulait que, dans un passage, on mît en relief la condamnation de l'évolutionnisme théologique condamné par Pie X, qui parle de la clôture de la révélation après la mort du

33. J. RATZINGER, « Kommentar zum Prooemium, I. und II. Kapitel der dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung ». In : *Lexikon für Theologie und Kirche*. Ergänzungsband II, Fribourg, 1967.

34. *La révélation divine. Commentaire à l'introduction et au premier chapitre de la constitution dogmatique « Dei Verbum » du Concile Vatican II* (Theologia Romanica XXVI).

35. Voir K. RAHNER/J. RATZINGER, *Offenbarung und Überlieferung* (QD 25), Fribourg, 1965, p. 25-49.

36. RATZINGER, *op. cit.*, (n. 33), p. 517.

SIGNETS _____ **Karl-Heinz Menke**

dernier Apôtre et que l'on décrivît la tradition selon la formule de Vincent de Lérins (*quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*). Ratzinger reproche à Ruffini de ne pas assez distinguer entre la clôture de la révélation et la fin de la compréhension de la révélation. Son vote contre cette formule, avalisée par les conciles précédents, est particulièrement instructif. Il considère la formule dans son origine même comme douteuse, parce qu'elle a été formulée dans le but de contester une certaine doctrine de la grâce par l'argument purement formel qu'elle n'avait pas toujours été formulée ainsi. La formule de Vincent de Lérins lui semble ici inappropriée pour « exprimer la relation entre permanence et croissance dans le témoignage de la foi »³⁷.

Dans son commentaire de *Dei Verbum* 8, Ratzinger attire l'attention sur l'alliance involontaire entre les traditionalistes et certaines positions du protestantisme. Si les traditionalistes *identifient* le Christ avec le témoignage rendu par les Apôtres, ils ont une position semblable à ces protestants qui *identifient* la vérité de l'événement du Christ aux écrits du Nouveau Testament³⁸. À aucun moment Ratzinger ne conteste que la vérité soit déjà contenue dans l'Écriture sainte, mais il souligne aussi que la tradition n'est pas la simple conservation ou la simple explication de ce qui est déjà présent, mais « la croissance dans la compréhension de la réalité qui nous dévoile notre origine »³⁹.

Traduit de l'allemand par Françoise Brague.

Titre original : Die traditionalistischen Wurzeln der Piusbruderschaft.

Karl-Heinz Menke, prêtre et docteur en théologie. Professeur de dogmatique à la faculté de théologie catholique de l'Université de Bonn.

37. *Ibid.*, p. 521.

38. *Ibid.* (n. 33), p. 522 sur Cullmann.

39. *Ibid.*, p. 523.

**La crise financière a éprouvé certains de nos abonnés.
Pensez à soutenir la revue.**

**Prochain numéro
novembre-décembre 2009**

La Paternité

Collection Communio/Parole et silence

Titres parus

Joseph Ratzinger: *La Communion de Foi: CROIRE ET CÉLÉBRER*

Joseph Ratzinger: *La Communion de Foi: DISCERNER ET AGIR*

Claude Dagens: *PASSION D'ÉGLISE*

Fiorenzo Facchini: *LES DÉFIS DE L'ÉVOLUTION: HARMONIE ENTRE SCIENCE ET FOI*

**Vient de paraître
dans la Collection Communio/Parole et silence**

Fiorenzo Facchini: ***LES DÉFIS DE L'ÉVOLUTION:
HARMONIE ENTRE SCIENCE ET FOI***

Préface de Gianfranco Ravasi

Président du conseil pontifical pour la culture

L'évolution biologique est difficilement contestable. Mais son déroulement est encore aujourd'hui un objet de discussions dans les milieux scientifiques, en particulier en raison de nouvelles connaissances sur l'évolution de l'homme. Cent cinquante ans après la publication de *L'Origine des espèces* de Darwin, ses théories conservent toute leur valeur, mais elles doivent être adaptées aux mécanismes qui ont produit ces processus évolutifs. N'y a-t-il pas des facteurs que nous ignorons encore? L'événement « homme » est-il le fait du hasard? Y a-t-il « homme » quand apparaît un comportement irréductible aux lois biologiques?

Un autre défi touche à la rationalité de la Nature, à son sens possible et à sa finalité. Peut-on envisager un projet supérieur? Comment a-t-il pu se produire? Que faut-il penser de la théorie de l'*Intelligent Design*?

Le livre de Fiorenzo Facchini tente de répondre à ces questions, dans une double fidélité, aux exigences de la pensée scientifique et à celle d'un raisonnement philosophique et théologique cohérent, dans la conviction d'un accord possible et harmonieux entre science et foi.

Fiorenzo Facchini est professeur émérite d'anthropologie à l'Université de Bologne, ancien directeur du Musée d'Anthropologie. Il est l'auteur de plusieurs centaines de publications dans des revues scientifiques et de nombreux ouvrages. Déjà traduits en français: *L'homme, ses origines* (1991) et *Les origines de l'homme et l'évolution culturelle* (2006).

Titres parus

LE CREDO

La confession de la foi (1976/1)
 « Jésus, né du Père avant tous les siècles » (1977/1)
 « Né de la Vierge Marie » (1978/1)
 « Il a pris chair et s'est fait homme » (1979/1)
 La passion (1980/1)
 « Descendu aux enfers » (1981/1)
 « Il est ressuscité » (1982/1)
 « Il est monté aux cieux » (1983/3)
 « Il est assis à la droite du Père » (1984/1)
 Le jugement dernier (1985/1)
 L'Esprit Saint (1986/1)
 L'Église (1987/1)
 La communion des saints (1988/1)
 La rémission des péchés (1989/1)
 La résurrection de la chair (1990/1)
 La vie éternelle (1991/1)
 Le Christ (1992/2-3)
 L'Esprit saint (1998/1-2)
 Le Père (1998/6-1999/1)
 Croire en la Trinité (1999/5-6)
 La parole de Dieu (2001/1)
 Au-delà du fondamentalisme (2001/6)
 Les mystères de Jésus (2002/2)
 Le mystère de l'Incarnation (2003/2)
 La vie cachée (2004/1)
 Le baptême de Jésus (2005/1)
 Les noces de Cana (2006/1)
 La venue du Royaume (2007/1)
 La Transfiguration (2008/1)
 L'entrée du Christ à Jérusalem (2009/1)

LES SACREMENTS

Guérir et sauver (1977/3)
 L'eucharistie (1977/5)
 La pénitence (1978/5)
 Laïcs ou baptisés (1979/2)
 Le mariage (1979/5)
 Les prêtres (1981/6)
 La confirmation (1982/5)
 La réconciliation (1983/5)
 Le sacrement des malades (1984/5)
 Le sacrifice eucharistique (1985/3)
 L'Eucharistie, mystère d'Alliance (2000/3)
 La confession, sacrement difficile ? (2004/2)

LES BÉATITUDES

La pauvreté (1986/5)
 Bienheureux persécutés ? (1987/2)
 Les cœurs purs (1988/5)
 Les affligés (1991/4)
 L'écologie : Heureux les doux (1993/3)
 Heureux les miséricordieux (1993/6)

POLITIQUE

Les chrétiens et le politique (1976/6)
 La violence et l'esprit (1980/2)
 Le pluralisme (1983/2)
 Quelle crise ? (1983/6)
 Le pouvoir (1984/3)
 Les immigrés (1986/3)
 Le royaume (1986/3)
 L'Europe (1990/3-4)
 Les nations (1994/2)
 Médias, démocratie, Église (1994/5)
 Dieu et César (1995/4)
 L'Europe et le christianisme (2005/3)
 Liberté et responsabilité (2008/4)

L'ÉGLISE

Appartenir à l'Église (1976/5)
 Les communautés dans l'Église (1977/2)
 La loi dans l'Église (1978/3)
 L'autorité de l'évêque (1990/5)
 Former des prêtres (1990/5)
 L'Église, une secte ? (1991/2)
 La papauté (1991/3)
 L'avenir du monde (1985/5-6)
 Les Églises orientales (1992/6)
 Baptême et ordre (1996/5)
 La paroisse (1998/4)
 Le ministère de Pierre (1999/4)
 Musique et liturgie (2000/4)
 Le diacre (2001/2)
 Mémoire et réconciliation (2002/3)
 La vie consacrée (2004/5-6)
 Le Christ et les religions (2007/5-6)
 Henri de Lubac (2008/5)

LES RELIGIONS NON CHRÉTIENNES

Les religions de remplacement (1980/4)
 Les religions orientales (1988/4)
 L'islam (1991/5-6)
 Le judaïsme (1995/3)
 Les religions et le salut (1996/2)

L'EXISTENCE DEVANT DIEU

Mourir (1976/2)
 La fidélité (1976/3)
 L'expérience religieuse (1976/8)
 Guérir et sauver (1977/3)
 La prière et la présence (1977/6)
 La liturgie (1978/8)
 Miettes théologiques (1981/3)
 Les conseils évangéliques (1981/4)
 Qu'est-ce que la théologie ? (1981/5)
 Le dimanche (1982/7)
 Le catéchisme (1983/1)
 L'enfance (1985/2)
 La prière chrétienne (1985/4)
 Lire l'Écriture (1986/4)
 La foi (1988/2)
 L'acte liturgique (1993/4)
 La spiritualité (1994/3)
 La charité (1994/6)
 La vie de foi (1994/5)
 Vivre dans l'espérance (1996/5)
 Le pèlerinage (1997/4)
 La prudence (1997/6)
 La force (1998/5)
 Justice et tempérance (2000/5)
 La transmission de la foi (2001/4)
 Miettes théologiques II (2001/5)
 La sainteté aujourd'hui (2002/5-6)
 La joie (2004/4)
 Face au monde (2005/4)
 La différence sexuelle (2006/5-6)
 La fidélité (2007/3)
 La bonté (2008/2)
 La prière (2009/2)

PHILOSOPHIE

La création (1976/3)
 Au fond de la morale (1997/3)
 La cause de Dieu (1978/4)
 Satan, « mystère d'iniquité » (1979/3)
 Après la mort (1980/3)
 Le corps (1980/6)
 Le plaisir (1982/2)
 La femme (1982/4)

La sainteté de l'art (1982/6)
 L'espérance (1984/4)
 L'âme (1987/3)
 La vérité (1987/4)
 La souffrance (1988/6)
 L'imagination (1989/6)
 Sauver la raison (1992/2-3)
 Homme et femme il les créa (1993/2)
 La tentation de la gnose (1999/2)
 Fides et ratio (2000/6)
 Créés pour lui (2001/3)
 La Providence (2002/4)
 Hans Urs von Balthasar (2005/2)
 Dieu est amour (2005/5-6)
 La différence sexuelle (2006/5-6)

SCIENCES

Exégèse et théologie (1976/7)
 Sciences, culture et foi (1983/4)
 Biologie et morale (1984/6)
 Foi et communication (1987/6)
 Cosmos et création (1988/3)
 Les miracles (1989/5)
 L'écologie (1993/3)
 La bioéthique (2003/3)

HISTOIRE

L'Église : une histoire (1979/6)
 Hans Urs von Balthasar (1989/2)
 La Révolution (1989/3-4)
 La modernité – et après ? (1990/2)
 Le Nouveau Monde (1992/4)
 Henri de Lubac (1992/5)
 Baptême de Clovis (1996/3)
 Louis Bouyer (2006/4)
 Jean-Marie Lustiger (2008/3)

SOCIÉTÉ

La justice (1978/2)
 L'éducation chrétienne (1979/4)
 Aux sociétés ce que dit l'Église (1981/2)
 Le travail (1984/2)
 Sainteté dans la civilisation (1987/5)
 Foi et communication (1987/6)
 La famille (1986/6)
 L'église dans la ville (1990/5)
 Conscience ou consensus ? (1993/5)
 La guerre (1994/4)
 La sépulture (1995/2)
 L'Église et la jeunesse (1995/6)
 L'argent (1996/4)
 La maladie (1997/5)
 La mondialisation (2000/1)
 Les exclus (2002/1)
 Église et État (2003/1)
 Habiter (2004/3)
 Le sport (2006/2)
 L'école et les religions (2006/3)
 Malaise dans la civilisation (2007/2)
 L'Action sociale de l'Église (2009/3)

LE DÉCALOGUE

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

Seuls sont encore disponibles les numéros récents. Consultez notre secrétariat.

Librairies distribuant COMMUNIO

AIX-EN-PROVENCE:

Librairie du Baptistère
13, rue Portalis

ANGERS:

Richer
6, rue Chaperonnière
20, rue Saint-Pierre

BEAUVAIS:

La Procure Visages
101, rue de la Madeleine

BESANÇON:

Chevassu
119, Grande-Rue

BLOIS:

Librairie Siloë Notre Dame
9, rue de Vauquois

BOULOGNE:

La Procure Jicob
263, bd Jean-Jaurès

BREST:

La Procure
2, rue Boussingault

CANNES:

Lerina Boutique
Île saint-Honorat

CAEN:

Librairie Publica
44, rue Saint-Jean

CASTRES:

Librairie Siloë Saint-Jean
16, rue Victor-Hugo

CAYENNE:

Librairie Siloë – Sel Et Lumière
Thérèse Lecante

CHÂLON-SUR-SAÔNE:

Siloë Châtelet
23, rue du Châtelet

CHARTRES:

La Procure Maison Renier
16, rue du Cheval-Blanc

CHESSY:

Siloë Esplanade
24, place d'Ariane

CHOLET:

Librairie Prologue
67, rue du Commerce

CLERMONT-FERRAND:

– La Procure
1, place de la Treille
– Vidal-Morel
3, rue du Terrail

DOURGNE:

Siloë Saint-Benoît
Abbaye en Calcat

ÉPINAL:

Librairie Siloë Panorama 88

ÉVREUX:

La Procure Le Nouveau Monde
21, rue Charles-Corbeau

FRIBOURG (Suisse):

– Librairie Saint-Paul
Pérolles, 38

GAP:

Librairie Alpine
13, rue Carnot

GENÈVE:

Labor et Fides
Rue de Carouge, 53

GRENOBLE:

Librairie Notre-Dame
2, rue Lafayette

JOUARRE:

Abbaye de Jouarre
6, rue Montmorin

LA-ROCHE-SUR-YON:

Librairie Siloë
58, rue Joffre

LAUSANNE:

Payot Librairie SA

LAVAL:

Librairie Siloë Médiapole
5, rue du Général-de-Gaulle

LE BEC-HELLOUIN:

Les Ateliers Bec Helloin

LE MANS:

Siloë Le Mans Saint-Julien
38 bis, place Comtes-du-Maine

LE-PUY-EN-VELAY:

Siloë Jeanne d'Arc
18, rue Chaussade

LILLE:

Tirloy
62, rue Esquemoise

LIMOGES:

Librairie Catholique
6, rue de la Courtine

LOURDES:

Les Bons Livres
74, rue Grotte
– Librairie Catholique Internationale
79, rue du Bourg

LYON:

Emmanuel
20, rue Sainte-Hélène
– Librairie Saint-Paul
8, place Bellecour

MARSEILLE 6^e:

Librairie Saint-Paul
47, bd Paul-Peytral

METZ:

Librairie Office Catéchétique
10 bis, rue de la Gendarmerie

MONTPELLIER:

Logos
29, bd du Jeu-de-Paume

MOULINS:

Librairie Saint-Joseph
5, rue Diderot

MULHOUSE:

Alsatia
4, place de la Réunion

NANCY:

Enseignement Religieux
42 bis, cours Léopold

NANTES:

Siloë Lis
2 bis, rue Georges-Clemenceau

NEUILLY-SUR-SEINE:

Librairie du Roule
67, av. du Roule

NICE:

La Procure
10, rue de Suisse

NÎMES:

Biblica
23, bd Amiral-Courbet

ORLÉANS:

La Procure Saint-Paterne
109, rue Bannier

PARAY-LE-MONIAL:

Apostolat des Éditions
16, rue de la Visitation

PARIS 4^e:

Sources Vives de Jérusalem
10, rue des Barres

PARIS 5^e:

– La Procure Bernardins
18, rue de Poissy
– La Procure des Missions
30, rue Lhomond

PARIS 6^e:

Apostolat des Éditions
46-18, rue du Four
– La Procure
3, rue de Mézières

PARIS 7^e:

Stella Maris
132, rue du Bac

PARIS 16^e:

Guettier
66, avenue Théophile-Gautier

PAU:

Saint-Joseph
2, place de la Libération

POITIERS:

Librairie Catholique
64, rue de la Cathédrale

QUIMPER:

La Procure
9, rue du Froul

REIMS:

Largerion
23, rue Carnot

RENNES:

Matinales
9, rue de Bertrand

RODEZ:

Maison du Livre
Passage des Maçons

ROUEN:

La Procure
54, rue du Grand-Pont

SAINT-BARTHÉLEMY-D'ANJOU:

Éditions Crier
19, rue de la Saillerie

SAINT-QUENTIN:

Librairie COGNET
21, rue Victor-Basch

SAINT-BRIEUC:

Siloë Saint-Brieuc
11, rue Saint-François

SAINT-ÉTIENNE:

Culture et foi
20, rue Berthelot

STRASBOURG:

Librairie Gutenberg-Siloë
10, place Saint-Étienne

TOULON:

Librairie Catholique Saint-Louis
6, rue Anatole-France

– La Procure Le Sacré Cœur
35, rue de la Scellerie

TOULOUSE:

Jouanaud
19, rue de la Trinité

3, rue Croix-Baragnon

VALENCE:

Le Peuple Libre
2, rue Emile-Augier

VANNES:

La Procure
55, rue Mgr Thréhiou

VERSAILLES:

Siloë CLR
16, rue Mgr Gibier

VILLEURBANNE:

Saint-Paul Siloë
79, rue Saint-Pierre-Voyan

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

À RETOURNER ACCOMPAGNÉ DE VOTRE RÈGLEMENT À :

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

communio@neuf.fr

pour la **Belgique** : « Amitié Communio », rue de Bruxelles 62, B 5000 Namur

- Je m'abonne à *Communicio* 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, 16 € double
 Montant du règlement à joindre*
- Par chèque bancaire ou postal à l'ordre de **Communicio**.
- Ou par virement bancaire.
- Si vous êtes en Belgique et passez par « Amitié Communio » :** CCP 000 0566 165
Si vous êtes en Suisse et voulez régler en Franc Suisse :
 Compte Guy Bedouelle-*Communicio*
 Banque cantonale de Fribourg 17-49-3 – 25 01 232.846-03
- Pour les autres pays, 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.comunicio.fr
- Date : Signature :

TARIFS ABONNEMENT

	Type de tarif	1 an	2 ans	Adresse
France	Normal	59 €	110 €	Communicio, 5, passage Saint-Paul, 75004 Paris « La Banque Postale » selon IBAN
	Soutien	75 €	140 €	
Zone Euro	Normal	61 €	115 €	« Amitié Communio », rue de Bruxelles 61 B-5000 Namur CCP 000 0566 165 73
	Soutien	75 €	140 €	
Belgique (par l'adresse indiquée)	Normal	59 €	110 €	« Amitié Communio », rue de Bruxelles 61 B-5000 Namur CCP 000 0566 165 73
	Soutien	75 €	140 €	
Suisse (FS par l'adresse indiquée seule)	Normal	97 FS	180 FS	Compte Guy Bedouelle-COMMUNIO Banque cantonale de Fribourg 17-49-3 – 25 01 232.846-03 seulement par virement ou versement
		61 €	115 €	
	Soutien	120 FS	230 FS	
		75 €	140 €	
Autres pays	Économique	61 €	115 €	Communicio, 5, passage Saint-Paul, 75004 Paris « La Banque Postale » selon IBAN
	Prioritaire et Soutien	75 €	140 €	

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

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. Secrétaire de rédaction : Marie-Thérèse BESSIRARD. Secrétaire général : Patrick CANTIN.

CONSEIL DE RÉDACTION EN FRANÇAIS

Jean-Robert Armogathe, Nicolas Aumonier, Mgr Jean-Pierre Batut, Guy Bedouelle (Angers), Olivier Boulnois, Rémi Brague, Vincent Carraud (Caen), Olivier Chaline, Georges Chantraine (Namur), 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), Françoise Brague, Régis Burnet, Christophe Carraud, Jean Congourdeau, Michel Constantini (Tours), Mgr Claude Dagens (Angoulême), Marie-José Duchesne, Stanislaw Grygiel (Rome), Roland Hureaux, Didier Laroque, Étienne Michelin (Venasque), Paul McPartlan (Washington), Jean Mesnard, Xavier Morales, Patrick Piguët, Louis-André Richard (Québec), Rudolf Staub, Miklos Vetö (Poitiers), 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.

**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

BRESILIEN : Revista Internacional Católica Communio

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

CROATE : Svesci Communio

Responsable : Adalbert Rebic, Krscanska Sadasnjost, Marulicev trg., 14, HR-10000 Zagreb.

ESPAGNOL : Revista Católica internacional de pensamiento y cultura 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 Revista Internazionale di Teologia e Cultura

Responsable : Aldino Cazzago, Via Gioberti, 7, I-20123 Milano.

NÉERLANDAIS : Internationaal Katholiek Tijdschrift Communio

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

POLONAIS : Międzynarodowy Przegląd Teologiczny Communio

Responsable : Lucjan Balter, Ołtarzew, Kilinskiego, 20, PL-05850 Ozarów Mazowiecki.

PORTUGAIS : Communio Revista 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 Domžale.

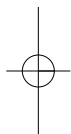
TCHÈQUE : Mezinárodní Katolická Revue Communio

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 : octobre 2009 – N° de CPPAP : 0111 G80668
N° ISBN : 978-2-915111-29-3 – 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 Courtry – N° d'impression : 11409
L'imprimerie Sagim est titulaire de la marque Imprim'vert®



