

Revue catholique internationale
COMMUNIO

XVI, 4 — juillet-août 1991

Bienheureux les affligés

« Les bienheureux ont cette joie sans aucune tristesse; les gens du monde ont leur tristesse sans cette joie, et les Chrétiens ont cette joie mêlée de la tristesse d'avoir suivi d'autres plaisirs, et de la crainte de la perdre par l'attrait de ces autres plaisirs qui nous tentent sans relâche ».

*Pascal,
Lettre à C. de Roannez,
décembre 1656*

Sommaire

Editorial

Guy BEDOUELLE, o.p.: La béatitude de la consolation

4

La béatitude des affligés est aussi la bénédiction de la consolation : mécomprise et vulnérable, elle peut même, en notre époque de sentimentalisme social, devenir un nouvel alibi de la bonne conscience. Il faut y retrouver le réalisme de l'Incarnation et de la Rédemption : la consolation qu'elle annonce est d'ordre théologal.

Problématique

Ysabel de ANDIA : Le Dieu de toute consolation

9

La consolation est le ministère prophétique par excellence, qui « parle au cœur » après qu'il a été « mis à nu ». Seul Dieu peut consoler son peuple ; seul le Christ, qui a été jusqu'au bout de la désolation dans sa Passion, peut consoler les affligés ; seul l'Esprit peut donner à l'Eglise et à l'âme la consolation de l'amour.

Olivier BOULNOIS : De l'insoutenable

3

La souffrance est éminemment personnelle : singulière, incommunicable, absurde. Nul ne peut donc imposer un sens universel à la souffrance, pas même les justifications métaphysiques. En revanche, chacun peut décider, pour soi-même, d'y reconnaître le paradoxe du Christ : la gloire est manifestée par la croix.

Intégration

Xavier TILLIETTE : Triptyque de l'affliction

5

Le drame mythique de Niobé, victime des terreurs ancestrales, ou rien n'est humain. — Le désespoir juif de Rachel, qui refuse la consolation, parce que ses enfants ne sont plus. — La douleur chrétienne de Marie le Samedi Saint, en ce jour où la compassion de celle qui a consenti à tout permet à l'Eglise de survivre.

Colette DEREMBLE: Images médiévales de l'affliction

59

Avant les expressives représentations gothiques de l'affliction, l'époque romane figure les béatitudes comme des étapes de la vie spirituelle, morales ou mystiques. Cependant, l'énigmatique Vierge de Tavant, s'affligeant non devant la croix, mais devant les hommes, témoigne d'un pathétique roman, alors qu'avec l'allégorie de la Tristesse à Saint-Marc de Venise, l'affliction apparaît pleinement comme béatitude, qui irradie du Dieu tout-puissant.

Attestations

Germain MARC'HADOUR : Thomas More consolateur des affligés

66

Réputé pour son humour et son charisme de réconfort, Thomas More a d'abord médité la béatitude du Christ, qui réconforte les affligés et afflige les « confortables ». Il a ensuite agi pour la mettre en œuvre. Il l'a vécue enfin dans son martyre.

Armelle BICLET: J'ai même rencontré des affligés heureux

Foi et Lumière, à Lourdes, Pâques 1991 : la béatitude des affligés vécue

82

Jean BASTAIRE : Du bon usage de la catastrophe

88

On a pu s'effondrer sur soi-même, dans une énergie négative où la vie emploie toute sa force à s'épuiser. Une thérapeutique médicale adjuvante et la grâce perçue par bribes et acceptée entre les rechutes : voici que la petite fleur espérance est venue. On sait maintenant qu'on ne peut rien faire par soi-même, en tout cas sans Lui.

Tony ANATRELLA : La déprime, affliction d'aujourd'hui

95

La civilisation moderne, qui refuse les limites de l'homme, ne peut donner un sens à la vie. L'adolescent se retrouve alors désarmé face au travail de deuil qui l'arrache à l'enfance pour le lancer dans la vie adulte. Retrouver une culture religieuse qui pose les questions de sens et apprend à y répondre, est urgent pour empêcher les adolescents les plus fragiles de sombrer dans la dépression et les aider à intégrer l'Autre (l'aimé, l'enfant, Dieu).

Pierre-Philippe DRUET : Le deuil est en nous

106

Au contraire du déni contemporain de la mort, l'expérience montre qu'un homme devient lui-même en passant par une série de deuils partiels vécus comme autant d'étapes nécessaires pour bien vivre le deuil de la mort.

Signet

Denise et Yves-Henri NOUAILHAT : Si tu savais le don de Dieu

116

La catéchèse des enfants en France et les signes d'un renouveau. On se propose de conduire aux sacrements en illustrant par l'écriture les articles du Credo et du Pater et de se dégager des incertitudes des modernistes en affirmant la transcendance de la Révélation, la vérité de l'écriture et l'institution de l'Eglise par le Christ.

Guy BEDOUELLE

La béatitude de la consolation

Jésus dit à Marie de Magdala :
« Femme, pourquoi pleures-tu ?
Qui cherches-tu ? »

Jean 20,15

« Je prierai le Père, et Il vous
donnera un autre Consolateur »
Jean 14,16

«**HEUREUX** les affligés, car ils seront consolés ». La troisième béatitude de l'Évangile selon saint Matthieu (*Matthieu* 5,5) est inséparable de celle de saint Luc : « Heureux, vous qui pleurez maintenant car vous rirez » (*Luc* 6,21b assortie de la malédiction qui est parallèle en *Luc* 6,25b (1). Placée à peu près au milieu des deux listes matthéenne et lucanienne, la béatitude des affligés, qui pleurent et seront consolés, est, de toute la liste admirable, la plus controversée, la plus facile, il est vrai, à détourner de son sens, mais aussi la plus universelle et la plus réaliste : elle rejoint comme les autres le centre même de la Révélation : le mystère de la Pâque du Seigneur.

Le signe de l'aliénation

La béatitude des affligés a pu apparaître, à l'ère du soupçon qui laisse bien des traces chez les croyants, comme le signe par excellence de l'aliénation chrétienne. Aujourd'hui que le réflexe doloriste a laissé place, dans l'inconscient et dans le discours, au réflexe anti-doloriste — qui se situe dans le même registre d'interprétation — proclamer les affligés de ce monde bienheureux, parce qu'ils seront consolés dans l'autre, semble

(1) Le commentaire classique doit être trouvé dans les volumes de Jacques Dupont, *Les Béatitudes*, tome II, La Bonne Nouvelle, Paris, 1969², pp. 35-37 ; 91-142 ; et tome III, *Les Évangélistes*, Paris, 1973², pp. 65-78 ; 545-554.

une insulte au droit que l'homme aurait au bonheur, et à sa responsabilité active. La différence réside en ceci cependant que le dolorisme était un affront à l'amour de Dieu.

La controverse porte sur l'utilisation abusive et complaisante de cette béatitude au sein d'un christianisme geïgnard et apitoyé, particulièrement insupportable pour la conscience contemporaine, devenue rebelle à l'idée même de résignation, et vaccinée contre l'espèce d'anesthésie qu'elle croit déceler dans l'Évangile, opium du peuple. Après tout la troisième béatitude de saint Matthieu n'est-elle pas la seule finalement qui, par sa généralité et par la passivité qu'elle semble indiquer, fasse de la victime, en tant que telle, la bénéficiaire inerte de la bénédiction ? Au moins ceux qui ont une âme de pauvre, les doux, les affamés et assoiffés de justice, les artisans de paix et même les cœurs purs, peuvent être présentés de manière active ou du moins positive : on peut leur trouver quelque mérite si le mot n'était pas, pour d'autres raisons, banni. La vulgate contemporaine qui amalgame le soupçon nietzschéen à la dénonciation de « l'avenir d'une illusion », fait de la béatitude des affligés une mal-aimée.

Du psychologique au théologique

Le péril n'est pas mince en effet de s'appesantir sur les pleurs, sur le malheur et la souffrance sans y joindre la joie de la récompense — oui, le mot est là, au même endroit dans l'Évangile (*Matthieu* 5,12), d'une consolation. Mais là encore la mécompréhension peut s'établir tant le mot est entaché d'affectivité. Il est certain qu'on doit l'entendre dans toute la densité, la réalité de la Rédemption, c'est-à-dire à la lumière de tout l'Évangile (2). Comme toujours en effet lorsque le regard est psychologique et non théologique, c'est toute la compréhension du mystère chrétien qui est aplatie, affadie, devenue vaporeuse. Elle ne fera plus le poids devant des doctrines qui, depuis des millénaires, se situent d'emblée à un autre niveau, celui de l'être ou de l'esprit. Ce n'est pas parce qu'on trouve plus d'encens ou plus de fleurs ou même plus de méditation que les religions orientales attirent, mais parce qu'elles transcendent le psychologique, au moment où elles nient ou dépassent la souffrance.

(2) Voir dans ce numéro l'article d'Ysabel de Andia.

Or il faut bien l'avouer, nous sommes dans une période — dont peut-être nous sortons — d'apitoiement général, de sentimentalisme social, qui a réussi à faire paraître cyniques ceux qui y résistaient tant soit peu. Les moyens de communication jouent indéfiniment sur la corde sensible : la faim, la guerre, les catastrophes font irruption dans notre bien-être avec des images déchirantes, censées bouleverser notre confort intellectuel. Elles appellent à juste titre à la pitié, à la solidarité dont se font l'écho certaines « prières des fidèles » des eucharisties dominicales. Je crains seulement que ces demandes aient si peu de terreau théologique, qu'elles n'arrivent pas à susciter en nous une réaction proprement théologique et que, sauf exceptions remarquables, elles n'aboutissent qu'à une solidarité de surface et temporaire avec les affligés. N'avons-nous pas substitué au Saint-Sulpice artistique dont nous nous gaussons, un Saint-Sulpice verbal où le pathos masque la réapparition invincible d'une nouvelle « bonne conscience » ?

Albert Cohen (3), dans ses *Carnets* qui n'ont pas moins de lyrisme que *Belle du Seigneur*, a détecté, avec sa lucidité contradictoire et passionnée, cette faille des chrétiens : « "Aimez-vous les uns les autres", leur a dit Jésus, "fils de mon peuple". Et, au mieux, ils traduisent par "souriez-vous les uns aux autres", et ils éprouvent de sincères mais légers émois, les éprouvent angéliquement, satisfaits d'eux-mêmes... Que l'on me dise insensé, mais je connais les voies qui mènent au véritable amour du prochain, amour qui est seulement tendresse et que je nomme tendresse de pitié, seul possible amour du prochain, seul véritablement ressenti ».

Du théologique au théologal

Même si les « voies et vérités » dont parle Albert Cohen dans ses *Carnets* sont très profondes, très belles et très précieuses, on peut dire que, paradoxalement, c'est la béatitude de la consolation qui va le plus loin, qui peut le mieux nous faire sortir de cette sentimentalité sur le prochain malheureux, si on consent à l'aborder d'abord théologiquement et par là théologalement.

L'affliction n'est-elle pas d'abord parmi nous, n'est-elle pas la plus universelle des réalités ? De la dépression (4) aux maladies d'autant plus tragiques que leur issue n'est même plus inéluctable, des deuils aux désordres du corps et du cœur, de la solitude, même pas flagrante, aux démissions successives de l'espérance, l'affliction est parmi nous, même si les causes lointaines nous paraissent plus émouvantes. Si on voulait mettre en scène un moderne livre de Job, le décor pourrait tout aussi bien être campé dans les impeccables cliniques helvétiques que dans les mouiroirs du Tiers Monde ou au milieu des ruines des guerres fratricides. Et Job est bien un personnage moderne car, pas davantage que Rachel (5), il ne veut et ne peut être consolé mais, entre deux imprécations, il appelle désespérément un Rédempteur (*Job* 19,25).

La réponse chrétienne au mystère de la souffrance, de l'affliction, ne peut se suffire de l'empathie, même pas de la sympathie, insuffisantes comme les propos des discoureurs amis de Job : elle est du côté de la Compassion, celle de la Pietà virginale, des larmes de la Madeleine, du voile de Véronique. Sans pathos, elle est silence navré, attente anxieuse, action délicate.

Il est illusoire de vouloir se mettre à la place de l'affligé dont la douleur est comme son être même. Il serait déjà bien de savoir se mettre à côté de lui comme les personnages de la Crucifixion, comme Marie dans le *Stabat mater*, comme la Vierge de pitié, des douleurs, dont la fête le 15 septembre tire sa lumière de l'exaltation de la sainte Croix. Car c'est le Christ qui s'identifie à l'affligé : il a déjà et pour toujours pris cette place. Nous, nous pouvons seulement le reconnaître sous les traits de celui qui souffre (*Matthieu* 25, 31- 46). C'est ce qui nous oblige à refuser définitivement l'affliction *comme* rédemption, nous arrogeant en quelque sorte le droit d'en disposer ou d'en juger, comme si nous étions les propriétaires de la Consolation de Dieu. Il n'y a qu'un Rédempteur auquel nous devons laisser la parole — et qui par grâce parle parfois par nous —, et il n'y a qu'un Autre Consolateur, l'Esprit de Dieu. Seules foi, espérance et charité — parce qu'elles appartiennent au langage de Dieu — osent silencieusement consoler.

(3) Albert Cohen, *Carnets* 1978, Paris, 1979, p. 164 et p. 168.

(4) Voir ici l'article de Jean Bastaire.

(5) On se reportera à l'article de Xavier Tilliette.

En ce sens la béatitude des affligés s'insère pleinement dans le réalisme de l'Incarnation et de la Rédemption, par sa variante lucanienne : « bienheureux ceux qui pleurent », et, ajoutons-le maintenant, mais seulement maintenant, bienheureux ceux qui pleurent avec eux ; elle est la plus physique, la plus concrète, des béatitudes. Les larmes coulent, soulagent, humectent et surtout elles se voient (6). Dom Jacques Dupont a bien expliqué qu'en « rapportant aux "affligés" la béatitude des *pentountes*, nous ne rendons exactement la nuance ni du participe grec, ni du terme hébreu ou araméen sous-jacent. Le mot français attire l'attention sur la douleur *exprimée*. L'affliction dont il s'agit est une tristesse non seulement intense, mais si vive qu'elle explose au dehors » (7).

Rappelons-nous que Jésus pleure à deux reprises dans l'Évangile, sur Jérusalem et sur son ami Lazare, en fait sur le refus de la Venue du Sauveur (*Luc* 19, 41-44), et sur la victoire apparente de la mort qui fait sangloter les témoins (*Jean* 11,35). C'est dire que, à travers la « componction », la consolation de ceux qui pleurent est ancrée au contraire sur l'espérance du Retour du Sauveur et sur la foi en la Résurrection. - "Femme, pourquoi pleures-tu ? Qui cherches-tu ?" (8). La consolation des affligés n'a de sens que dans la réception théologique du mystère pascal (9), que dans la reconnaissance de la victoire du Christ sur la souffrance et la mort, sans cesse remémorée (*Jean*, 16,13), actualisée par l'Autre Consolateur, le Paraclet : « En vérité, en vérité, je vous le dis, vous allez pleurer et vous lamenter ; le monde, lui, se réjouira, vous serez dans la tristesse mais votre tristesse se changera en joie » (*Jean* 16,20).

Guy BEDGUELLE

Guy Bedouelle, dominicain. Professeur à la Faculté de théologie de Fribourg, Suisse. Membre depuis l'origine du Comité de rédaction de *Communio*. Dernières publications : *Le temps des Réformes et la Bible*, Paris, Beauchesne, 1989 (avec Bernard Roussel) et *Lacordaire, son pays, ses amis et la liberté des ordres religieux en France*, Paris, Le Cerf, 1991.

(6) Cf. Dom Robert Le Gall, L'œil et les larmes, *Communio*, XIII, 5, septembre-octobre 1988, « Bienheureux les cœurs purs », pp. 86-101. Voir aussi Dom Lucien Regnault, *Les Pères du désert à travers leurs apophtegmes*, Solesmes, 1987, pp. 171.

(7) J. Dupont, *op. cit.*, tome II, p. 37.

(8) Irénée Hausherr, *Penthos*, Rome, 1944.

(9) Voir ici l'article d'Olivier Boulnois.

Ysabel de ANDIA

Le Dieu de toute consolation

Consolation philosophique et consolation prophétique

BOÈCE, dans sa prison, reçoit la visite de Dame Philosophie qui lui apporte la consolation divine, à la fois conversion et théodicée.

Conversion qui oriente le désir vers le vrai bonheur, la connaissance vers la seule réalité, la liberté au-delà de la prison du monde : « *Superata tellus/Sidera donat: La terre surmontée/ Donne les étoiles* ».

Théodicée d'une Providence qui ne peut abandonner celui qui a choisi le Bien aux caprices d'une Fatalité ou d'une Fortune aveugle.

La « *Consolation de la Philosophie* » (1) est la connaissance qui s'élève vers l'universel, découvre l'ordre cosmique voilé et déjà adopté sur le temps le point de vue de l'éternité.

Cette élévation de la raison vers la vision divine est la consolation philosophique, mais qu'en est-il de la consolation prophétique ?

La voix des prophètes de l'Ancien Testament nous fait entendre une autre sorte de consolation, celle du « *Dieu de toute consolation* » qui révèle ses propres profondeurs en parlant au cœur de l'humanité qu'il aime.

(1) La consolation en philosophie est fondée sur l'espoir de vivre après la mort avec les bienheureux (*Phédon* 115 d). Le philosophe a l'*officium consolandi* pour ses proches : cf Cicéron, *Tusculanes* III,76, Sénèque, *Épître* 95,65 qui parle de « *praeceptio, suasio, consolatio et exhortatio* ». Près du philosophe se tient aussi le poète qui compose des poèmes de consolation. Plutarque écrit des lettres de « consolation »: *Consolatio ad Apollonium*, *Consolatio ad Liviam*, *Consolatio ad uxorem*. L'Empereur Julien écrit une *lettre à Himerius* dont la jeune femme venait de mourir. Cette lettre est douteuse, selon Bidez.

— Le dernier des écrits antiques sur la consolation est le *De Consolatione Philosophiae* de Boèce qu'il écrivit en prison. Boèce, bien qu'il fût chrétien, cherche à se consoler avec des pensées davantage néo-platoniciennes que chrétiennes sur le désir de la béatitude en Dieu. Cf. traduction française de la *Consolation de la Philosophie*, Introduction par Marc Fumaroli, Paris 1989.

I. La Consolation d'Israël

1) Le livre de la consolation d'Israël (2)

« Consolez (3), consolez mon peuple, dit votre Dieu, parlez au cœur de Jérusalem... (nahamu, nahamu `ami yo' mar' Elohekem) » (Isaïe 40, 1-2).

Le verset d'ouverture d'Isaïe 40,1 donne le titre des chapitres 40 à 55 d'Isaïe qu'on a intitulés : *Le livre de la consolation d'Israël*. La chute de Babylone est proche et la captivité du peuple hébreu s'achève. Le prophète annonce aux déportés la fin de l'Exil, qui sera un nouvel Exode : « Une voix crie (4) : « Dans ce désert, frayez le chemin de Yahvé ; dans la steppe, aplanissez une route pour notre Dieu » (Isaïe 40,3).

Les prophètes peuvent préparer la route pour Dieu, mais, en vérité, c'est Dieu lui-même qui « trace des chemins dans les solitudes » — de la terre et du cœur. C'est lui qui ouvre la voie du retour, de Babylone à Jérusalem, comme il avait ouvert les eaux de la Mer Rouge devant les Hébreux fuyant l'Égypte. « Et alors la gloire de Yahvé se révélera et toute chair, d'un coup, la verra » (Isaïe 40,5), comme elle s'est révélée lors du premier Exode (Exode 13,21).

Une des situations-types de la désolation est l'exil, la captivité en terre étrangère, et la consolation apparaît d'abord comme la délivrance et le retour des déportés dans leur patrie.

Le ministère prophétique est un ministère de consolation. Les prophètes « parlent au cœur » de Jérusalem au nom de Dieu, comme Dieu lui-même va séduire l'épouse infidèle, la conduire au désert et, là, lui « parler au cœur » (Osée 2,16).

Il y a une intimité et une tendresse toutes sponsales dans ce « parler au cœur ». Le prophète remplit ce ministère de « consolateur » en tant qu'ami de l'Époux, comme Jean-Baptiste, mais il doit s'effacer devant le Christ, Verbe et Époux divin, qui seul parle au cœur de son Épouse car il la connaît et elle est à lui.

(2) Cf. E.J. Kissane, *The Book of Isaiah ; Translated from a critically revised Hebrew Text with Commentary*, vol. I-II, Dublin 1943, C. R. North *The second Isaiah. Introduction, Translation and commentary to Chapters XL-LX*, Oxford 19, J. B. Begrich, *Studies zu Deuterioesaja*, Miichen 1963.

(3) « *nhm* » : consoler veut dire littéralement : « permettre de pousser un profond soupir de soulagement » — Ce terme reviendra 9 fois dans les chapitres 40-55 d'Isaïe comme pour répondre aux gémissements des *Lamentations* (1,2.9.16-21 ; 2,13).

(4) Cf. H.J. Stoebe « *nhm pi, trdsten* », *THAT II*, 59-66 ; H. Van Dyke Parunak, « *A Semantic Survey of NHM* », *Bible* 56 (1975) 512-532 ; Simian-Yofre, *NHM*, TWAT, Bd. V. 1956, col. 366-384. Les LXX traduisent : « Voix de celui qui crie dans le désert », texte que *Matthieu* 3,3, *Marc* 1,3, *Luc* 1,76 et *Jean* 1,23 appliqueront à Jean-Baptiste, précurseur du Messie.

« Consolez, consolez mon peuple... (nahamu, nahamu `ami) : la répétition emphatique de cet impératif divin, dans le *Livre de la consolation d'Israël*, répond aux « lamentations » de la fille de Sion :

« Personne ne me console ! (*ên menahhem 11*) ».

Jérusalem est semblable à une princesse réduite à la corvée, elle est abandonnée, souillée, privée de chefs, sans consolateur (5) :

Bat. « Elle passe des nuits à pleurer et les larmes couvrent ses joues. Pas un qui la console parmi tous ses amants ! »
Phé... « *Sion* tend les mains, pas un qui la console. Yahvé a mandé contre Jacob ses oppresseurs de toute part ; Jérusalem est devenue chose impure parmi eux » (6).

Ce sont les lamentations de Jérusalem dévastée et profanée, qui présente à tous sa douleur comme une douleur infligée par Yahvé :

« Vous tous qui passez sur le chemin, regardez et voyez s'il est une douleur pareille à la douleur qui me tourmente, dont Yahvé m'a affligée au jour de sa brûlante colère » (7).

La colère divine qui s'était abattue justement sur la femme infidèle devient un scandale insupportable lorsqu'elle broie l'Innocent. L'innocence du Juste fait éclater le scandale : pourquoi une « douleur pareille » ?

La douleur de la fille de Jérusalem est si grande qu'elle semble inconsolable, et sa blessure est si profonde, incurable :

Mem : « A quoi te comparer ? A quoi te dire semblable, fille de Jérusalem ?

Qui pourra te sauver et te consoler, vierge, fille de Sion ?

Car il est grand comme la mer, ton brisement :
 qui donc va te guérir ? » (*Lamentations* 2,13).

Or la réponse à cet excès de souffrance, pure ou impure, est donnée par la « consolation prophétique » : « Parlez au cœur (8) de Jérusalem et criez-lui que son service est accompli, que sa faute est expiée... » (Isaïe 40,2).

(5) *Lamentations* 1,16: « Car il est loin de moi, le consolateur qui me rendrait la vie ».

(6) *Lamentations* 1,2.9.16.17.21.

(7) *Lamentations* 1,12.

(8) « *Parler au cœur* » revient 8 fois dans l'A.T. dont 2 fois avec le verbe *nhm* : « consoler, reconforter » :

La consolation annoncée est le pardon des péchés, un pardon qui n'est pas simplement l'oubli des fautes anciennes, mais, comme dans le cas de Gomer, la femme adultère reprise par son mari, le prophète Osée, la virginité de l'amour retrouvée, comme au temps des fiançailles.

Jérusalem — et toute âme qui revit l'histoire sainte avec elle — a fait l'expérience d'un total abandon, elle est privée dans sa ruine de toute consolation de la part de ses alliés de la veille — « J'ai fait appel à mes amants, ils m'ont trahie » (*Lamentations* 1,19) — et elle se croit abandonnée de Dieu même : « Sion avait dit : « Yahvé m'a abandonnée ; le Seigneur m'a oubliée » (9) (*Isaïe* 49,14).

C'est alors qu'éclate ce « chant du serviteur » :

«Cieux, criez de joie, terre exulte,
que les montagnes poussent des cris,
car Yahvé a consolé son peuple.
il prend en pitié ses affligés.
Une femme oublie-t-elle son petit enfant,
est-elle sans pitié pour le fils de ses entrailles ?
même si les femmes oubliaient, moi je ne t'oublierai pas !
Vois, je t'ai gravée sur les paumes de mes mains,
tes remparts sont sans cesse devant moi » (*Isaïe* 49,13.15-16).

Dieu console Jérusalem car il a eu pitié d'elle : la consolation et la pitié sont liées, et la pitié se fonde sur la mémoire de l'alliance qui s'inscrit en Dieu même : Jérusalem est gravée sur les paumes des mains de Dieu, cette image splendide du prophète Isaïe sera citée par Irénée de Lyon, dans *L'Adversus haereses*, et par *l'Apocalypse de Baruch* dans la perspective de la reconstruction du Temple de Jérusalem (10).

— *Genèse* 34,3: « Son cœur s'attachait à Dina fille de Jacob, il eut de l'amour pour la jeune fille et parla à son cœur ».

— *Genèse* 50,21 : Joseph « les consola (ses frères) et leur parla affectueusement (parla à leur cœur) ».

— *Ruth* 2,13: Ruth dit à Booz : « Tu m'as consolée et tu as parlé au cœur de ta servante ».

— *Juges* 19,3 : « Son mari partit et alla la trouver pour parler à son cœur et la ramener chez lui ».

— *2 Samuel* 9,7 : « David lui dit : « N'aie pas peur, je veux te parler avec bonté (au cœur) par égard pour ton père Jonathan ».

— *2 Chroniques* 30,22: « Ezéchias encouragea (parla à leur cœur) les lévites qui avaient tous l'intelligence des choses de Yahvé — et pendant sept jours ils prirent part au festin de la solennité (*pâques*), célébrant les sacrifices de communion et louant Yahvé, le Dieu de leurs pères ».

— *Osée* 14,16: « C'est pourquoi je vais la séduire, je la conduirai au désert et je parlerai à son cœur ».

(9) Cf. *Isaïe* 40,27 ; 54,8 ; *Os* 11, 8-9.

(10) Irénée de Lyon, *Adversus Haereses*, V, 35,2 et *II Baruch* IV,1.

Toute l'espérance repose dans la « mémoire » divine et le Dieu qui « console » son peuple est le Dieu de l'Alliance. Dieu est à la fois « créateur » et « Epoux » (*Isaïe* 54,5). Dieu seul peut consoler sa créature comme un Epoux, car il l'a faite et il l'a faite pour Lui.

« Un court instant je t'avais délaissée,
ému d'une immense pitié, je vais t'unir à moi.
Débordant de fureur, un instant, je t'avais caché ma face.
Dans un amour éternel, j'ai eu pitié de toi, dit Yahvé ton rédempteur...
Mon amour ne s'écartera pas de toi, mon alliance de paix ne chancellera pas, dit Yahvé qui te console » (*Isaïe* 54, 7-8.10).

La deuxième image-type de la désolation est l'abandon de la femme qui n'est plus aimée, et la consolation est alors l'union avec la femme délaissée. La désolation est le délaissement de l'amour.

Les deux images de l'abandon sont deux images féminines : celle de la mère qui oublie son enfant et celle de la femme délaissée.

Il y a là une vérité humaine et une vérité spirituelle. L'enfant et la femme sont plus vulnérables à l'abandon et c'est la vulnérabilité même de l'amour, qui, dans l'abandon produit la désolation. Mais, inversement, c'est l'inclination ou même la tentation de celui qui est le plus fragile de chercher des consolations ou des consolateurs qui sont des « leurres » pour calmer sa douleur, toute fausse consolation étant une drogue et une idole, car elle prend la place de la vérité et de Dieu.

Dieu console son peuple avec la bonté d'un pasteur (*Isaïe* 40,11 ; *Psaume* 23,4), l'affection d'un père, l'ardeur d'un fiancé, d'un époux (*Isaïe* 54), avec la tendresse d'une mère (*Isaïe* 49,14 ss. ; 66,11 ss.).

Le Serviteur vient réaliser cette œuvre. L'Esprit du Seigneur est sur lui. Dieu l'a envoyé « pour panser les cœurs meurtris..., pour consoler tous les affligés, pour donner aux affligés de Sion (11) un diadème au lieu de cendre, de l'huile de joie au lieu d'un vêtement de deuil, un manteau de fête au lieu d'un esprit abattu ; et on les appellera térébinthes de justice, plantation de Dieu pour se glorifier » (*Isaïe* 61,1-3).

C'est le début de ce passage du rouleau du *Livre d'Isaïe* (61,1-2) que Jésus a lu dans la synagogue de Nazareth en proclamant son « accomplissement » (*Luc* 4,16-21).

(II) Il y a dans le commentaire rabbinique des « endeuilés de Sion » une version juive de la béatitude chrétienne des affligés-consolés. En effet, seuls pourront participer à la joie de Jérusalem restaurée, seuls pourront revêtir un « diadème » au lieu de la « cendre », ceux qui ont porté le « deuil » de sa destruction. De même le « rire » de Rabbi Akkiba devant le Temple détruit en 70 ap. J.C. correspond aux « larmes » de Jésus avant sa destruction.

Le Siracide dit, dans son « éloge des ancêtres », à propos du prophète Isaïe : « Dans la puissance de l'Esprit, il vit la fin des temps, il consola les affligés de Sion » (*Écclésiastique* 48,24).

Cela appelle deux remarques : l'une sur le ministère prophétique comme ministère de consolation, l'autre sur le Messie-Consolateur : *Menahem*.

2) La consolation d'Israël

L'Évangile de Luc, si pénétré de l'esprit du prophète Isaïe, reprend le thème de la consolation d'Israël à propos de la présentation de Jésus au Temple :

« Il y avait à Jérusalem un homme du nom de Syméon. Cet homme était juste et pieux ; il attendait la consolation d'Israël et l'Esprit Saint reposait sur lui » (*Luc 2,25*).

Par trois fois, saint Luc insiste sur le caractère prophétique de Syméon mû par l'Esprit :

— « L'Esprit Saint reposait sur lui ».

— « Il avait été divinement averti par l'Esprit Saint qu'il ne verrait pas la mort avant d'avoir vu le Christ du Seigneur.

— Il vient donc au Temple, poussé par l'Esprit, et quand les parents apportèrent le petit enfant Jésus pour accomplir les prescriptions de la Loi à son égard, il le reçut dans ses bras et bénit Dieu » (*Luc 2,25-28*).

Il y a un parallèle entre la reconnaissance de Jésus comme le messie (12) par Syméon, au Temple, et par Jean-Baptiste, au Jourdain. Tous les deux « viennent » (13) à la rencontre de Jésus pour qu'il soit « manifesté à Israël » (*Jean 1,31*), tous les deux ont « vu » le salut de Dieu (*Luc 2,30*) ou l'Esprit Saint descendre et demeurer sur lui (*Jean 1,33*).

Jean-Baptiste est le dernier et le plus grand des prophètes de l'A.T; Syméon, « un homme juste et pieux », un *hassid*. En Syméon, c'est le sacerdoce de l'A.T. qui s'accomplit : il offre à Dieu le Fils premier-né dans le Temple de Jérusalem et la gloire de Dieu se révèle en son Temple.

La consolation est la vision de la gloire du Seigneur. « Car mes yeux ont vu ton salut, que tu as préparé à la face de tous les peuples, lumière pour éclairer les nations et gloire de ton peuple Israël » (*Luc 1,30-32*).

De même dans le *Livre de la consolation d'Israël*, Isaïe écrit : « Yahvé a découvert son bras de sainteté aux yeux de toutes les nations, et tous les confins de la terre ont vu le salut de notre Dieu » (*Isaïe 52,10*).

(12) *Luc 1,26*: « Le Christ du Seigneur », *Jean 1,34*: « L'Élu de Dieu », titre messianique.

(13) *Jean 1,31* ; *Luc 2,27*.

Il y a le même accent universaliste chez Luc que chez le second Isaïe :

— chez Luc, le Messie est à la fois :

« Lumière pour éclairer les nations » ou « Lumière pour la révélation des païens » et « gloire d'Israël » (*Luc 2,32*).

— chez Isaïe, Dieu dit dans le Deuxième Chant du Serviteur :

« Je fais de toi la lumière des nations pour que mon salut atteigne jusqu'aux extrémités de la terre » (*Isaïe 49,6*), et plus haut: « Je mettrai en Sion le salut, je donnerai à Israël ma gloire » (*Isaïe 46,13*).

C'est donc l'accomplissement des oracles d'Isaïe sur la consolation d'Israël qui se trouve réalisé dans la scène de la Présentation du Temple.

Or cette révélation de la consolation d'Israël s'accompagne d'une prophétie de « désolation » adressée à Marie, sa mère :

« Vois ! cet enfant amènera la chute et le relèvement d'un grand nombre en Israël ; il doit être un signe en butte à la contradiction — et toi-même, une épée te transpercera l'âme — afin que se révèlent les pensées intimes de bien des cœurs » (*Luc 1,33-35*).

Jésus est un signe de contradiction, la pierre qui est à la fois « une pierre que l'on heurte et un rocher où l'on trébuche » (*Isaïe 8,14*) et la « pierre angulaire, précieuse pour servir de fondation » (*Isaïe 28,16*).

Dans la parabole des vigneronniers homicides, Jésus reprendra cette image d'Isaïe vis-à-vis des scribes et des Pharisiens (cf. *Luc 20,17-18*).

Jésus est signe — or le signe ne s'impose pas, mais il doit être « accueilli » librement par la foi. Or en fait, une part importante d'Israël le refusera. Israël va se diviser devant Jésus, qui sera « chute » ou « relèvement » de beaucoup en Israël. Est-ce cette division d'Israël ou la passion de son Fils qui déchirera le cœur de Marie? « Toi-même — dit Syméon à Marie — un glaive te transpercera l'âme (*psuchè*) » (*Luc 2,35*). Jésus, Verbe de Dieu, est un « glaive » (14). Il transpercera le cœur de sa mère debout au pied de la croix et mettra à nu les pensées des cœurs.

La brisure du cœur de la Vierge est semblable à celle de la fille de Jérusalem dans les *Lamentations* :

« A quoi te comparer ? A quoi te dire semblable, fille de Jérusalem ?

Qui pourra te sauver et te consoler, Vierge, fille de Sion ?

Car il est grand comme la mer, ton brisement ; qui donc va te guérir ? » (*Lamentations 2,12*).

(14) *Apocalypse 2,12*.

Et l'Eglise reprendra les lamentations de la fille de Jérusalem, dans le prophète Jérémie, comme les lamentations devant la mort du premier-né, dans le prophète Zacharie.

La mission de Jésus aboutira à dévoiler les secrets des cœurs. La révélation de la gloire de Dieu s'accompagne de la manifestation du secret des cœurs (c'est cela le jugement), et la mission prophétique est à la fois une mission de consolation : « parler au cœur » —, et de désolation : « mettre à nu le cœur ».

Tout le destin d'Israël est dans cette scène qui se passe au Temple de Jérusalem. Jésus est « la consolation d'Israël », « la gloire d'Israël », « la chute et le relèvement de beaucoup en Israël », « la délivrance », ou la « libération de Jérusalem » (v. 38) ou, selon quelques témoins anciens, « à Jérusalem » ou « d'Israël ».

S'il s'agit du « rachat » ou de la « libération de Jérusalem », alors il peut y avoir une allusion au « rachat » du premier-né qui s'accomplit dans la présentation de Jésus au Temple : par le « rachat », selon les prescriptions de la Loi, du premier-né de la Vierge, fille de Jérusalem, c'est tout Israël, premier-né d'entre les nations, qui est « racheté » ou « délivré » par Dieu lui-même. Et c'est cela la consolation d'Israël.

II. L'affliction et la consolation

1) La béatitude des larmes et de la consolation (15)

Les prophéties de l'Ancien Testament se réalisent dans le Christ, sa vie et son message : les béatitudes. Les évangélistes Matthieu (5,1-12) et Luc (6,20-23) les placent au début de la vie publique de Jésus comme l'annonce de la venue du Royaume des cieux (16).

Elles ont la fraîcheur de l'Evangile.

La « proclamation de la Bonne nouvelle du Royaume » (Matthieu 4,23) commence, chez Matthieu, par le discours évangélique des béatitudes sur les bords du lac de Galilée. Chez Luc, Jésus inaugure sa prédication, le jour du sabbat, dans la synagogue de Nazareth où il lit le passage du rouleau du prophète Isaïe (61,1-2) : « L'Esprit du Seigneur est sur moi, parce qu'il m'a consacré par l'onction, pour porter la bonne nouvelle aux pauvres, pour proclamer une année de grâce de la part du Seigneur » (17), qui continue ainsi : « pour consoler tous les affligés » (18).

(15) J. Dupont, *Les Béatitudes*, t. III, Paris 1973, *Ceux qui s'affligent*, p. 545-555.

(16) Jean-Baptiste : « Repentez-vous car le Royaume des cieux est tout proche » (Matthieu 3,2).

Jésus : « Repentez-vous car le Royaume de Dieu est tout proche » (Matthieu 4,17).

(17) Isaïe 61,1-2; Matthieu 4,18.

(18) Isaïe 61,2.

Dans les deux cas, l'Evangile apparaît comme un grand message de consolation et de libération pour les pauvres et les petits (19), les *ánawim*, qui sont disponibles pour le royaume, car ils se savent vides devant Dieu et ont tout à recevoir de Lui.

« Bienheureux ceux qui pleurent, ils seront consolés » (Matthieu 5,5).

Cette consolation s'adresse à ceux qui sont accablés, à ceux qui pleurent leurs morts comme à ceux qui pleurent leurs péchés. Les larmes peuvent être des larmes de componction ou des larmes de deuil. La béatitude promise est le passage de la mort à la vie, dans le pardon - « Celui qui était mort est passé à la vie », dit le Père de l'enfant prodigue (20) — ou dans la résurrection (21).

Les larmes sont pour l'Orient chrétien un « second baptême ». Elles lavent le cœur et l'attendrissent, c'est pourquoi il y a une douceur propre aux larmes. Le consolateur est celui qui « sèche les larmes ».

La consolation (22) promise par la béatitude des affligés n'est pas une consolation humaine, mais une consolation eschatologique : elle suppose, comme toutes les béatitudes, l'entrée dans le Royaume. Il faut être entré dans le « Royaume des cieux » dont Jésus a proclamé la venue sur terre en venant lui-même dans le monde, pour vivre les béatitudes qui sont l'esprit même de l'Evangile.

Alors on pourra dire que « ceux qui pleurent » (*penthountes*) sont « bienheureux » (*makarioi*) car ils attendent, dans la pauvreté, la persécution, la pureté de cœur, la faim et la soif, tout de Dieu qui leur fera justice, les rassasiera, les consolera et leur donnera en héritage la terre, le Royaume des cieux et la vision même de Dieu.

Inversement, Luc fait suivre ces « bénédictions » de « malédictions » : « Malheur à vous les riches car vous avez votre consolation » (Luc 6,2) et il est le seul à faire le récit parabolique du « mauvais riche et du pauvre Lazare » où Abraham dit au riche « dans l'Hadès en proie à des tortures » : « Mon enfant, souviens-toi que tu as reçu tes biens pendant ta vie, et Lazare pareillement ses maux ; maintenant ici il est consolé (*nun dé ode parakaleitai*), et toi, tu es tourmenté » (Luc 16,25).

La consolation de Lazare dans le sein d'Abraham est aussi celle des justes dans la Cité Sainte, la « Jérusalem nouvelle » où Dieu

(19) Matthieu 11,25-27; Luc 10,21-22.

(20) Luc 15,24.

(21) La résurrection du Fils de la veuve de Nain (Luc 7,11-17), de Lazare (Jean 11, 1-14).

(22) La LXX traduit par *parakalêô* non seulement *nhm*, mais aussi 14 autres verbes hébreux qui signifient « consoler », « exhorter », « demander », « réconforter », « donner du courage », « trouver le repos », « être content » et, au hiphil, « être sain ».

demeurera avec les hommes : « Il essuiera toute larme de leurs yeux : de mort, il n'y en aura plus ; de pleur, de cri et de peine, il n'y en aura plus car l'ancien monde s'en est allé » (*Apocalypse* 21,4).

Cette consolation du monde nouveau est une « consolation éternelle » : « Que notre Seigneur Jésus Christ lui-même, ainsi que Dieu notre Père, qui nous a aimés et nous a donné, par grâce, consolation éternelle et heureuse espérance, consolent votre cœur et les affermissent en toute bonne œuvre et parole » (II *Thessaloniens*, 2,16).

2) Le Christ consolateur

a) Le Messie Consolateur (*Menahem*).

Or le Christ, le Messie consolateur, *Menahem*, vient vers les hommes comme le Serviteur prophétisé dans le livre d'*Isaïe*, 61. Il apporte aux pauvres, aux affligés, un message de consolation, l'Évangile du bonheur dans le Royaume du Père, il vient rendre courage aux accablés (23), il offre le repos à ceux qui ploient sous le fardeau (24).

Cette consolation ne cesse pas avec son départ pour le Père : Jésus ne délaisse pas les siens et, dans le Discours après la Cène, il leur promet la venue de l'Esprit Saint Consolateur et leur montre la nécessité de son départ pour permettre l'envoi du Paraclet : « Si je ne pars pas, le Paraclet ne viendra pas à vous, mais, si je pars, je vous l'enverrai » (*Jean* 16,7).

b) Le Paraclet

Comme consolateur, l'Esprit Saint Paraclet (25) a une mission d'enseignement et de « mémoire » des paroles de Jésus : « Mais le Paraclet, l'Esprit Saint, que le Père enverra en mon nom, lui, vous enseignera tout et vous rappellera tout ce que je vous ai dit » (*Jean* 14,26) —, et aussi de « témoignage » de Jésus :

« Quand viendra le Paraclet, que je vous enverrai d'auprès du Père, l'Esprit de vérité qui vient du Père, il me rendra témoignage » (26) (*Jean* 15,26).

Le Christ lui-même est nommé « Paraclet », en *Jean* 14,26 et 1 *Jean* 2,1 :

(23) *Matthieu* 9,2.22.

(24) *Matthieu* 11,28 ss.

(25) Cf. I. de la Potterie, *Le Paraclet*, in: I. de la Potterie, S. Lyonnet, *La vie selon l'Esprit, Unam Sanctam* 55, 1965, 85-105 et I. de la Potterie, *La vérité dans l'Évangile de Saint Jean* ; Rome 1976, t. 2, Ch. V : Le Paraclet, l'Esprit de la vérité, p. 329-466.

(26) L'Esprit rend témoignage au Christ : cf. *Jean* 1,33 ; 10,25 ; 15,26-27 ; 16,7-11.

« Nous avons comme Paraclet (27) auprès du Père, Jésus Christ le Juste ».

La « *paraclesis* » du Christ ressuscité élevé à la droite de son Père est l'intercession du grand-prêtre compatissant de *l'Épître aux Hébreux*.

c) Les formes de la désolation dans la Passion du Christ

Or cette béatitude des affligés se réalise dans la vie et la mort du Christ, qui est l'homme des douleurs et l'homme des béatitudes.

On ne peut comprendre cette béatitude de l'affliction et de la consolation si on la sépare de la vie du Christ.

La consolation qu'apporte le Christ aux affligés est la consolation de son mystère de mort et de résurrection. La seule réponse à la douleur immense et innocente de Job, c'est la Passion de Jésus-Christ. Toute autre consolation serait superficielle, bavardage des amis de Job. Les grandes douleurs ne peuvent être « consolées » que par Celui qui est élevé de terre, comme le serpent d'airain, dont la vue guérit.

La contemplation de la Passion du Christ nous fait voir la souffrance sainte, sans mélange de péché, c'est-à-dire de révolte contre Dieu ou de retour sur soi.

On ne peut parler sérieusement de la consolation apportée par le Christ, sans voir les formes de désolation (28) qu'il a traversées et qui sont d'autant plus pures qu'il est le Saint, l'Innocent. La pureté de la souffrance du Christ, comme celle de la Vierge (29), est sans connivence possible avec le mal. Sa souffrance est en quelque sorte « à l'état pur », c'est pourquoi elle n'a pas de limite et elle peut être la parfaite expression du plus grand amour (*Jean* 15,13).

Bien plus, il y a une relation mystérieuse entre l'amour et la souffrance, de telle sorte que ce qu'il y a de plus intime ou de plus profond dans l'amour ne peut être révélé que dans la souffrance. C'est

(27) La Bible de Jérusalem traduit «avocat» qui est un des deux sens de $\pi\alpha\rho\alpha\kappa\lambda\epsilon\omega$ qui signifie à la fois consolateur et défenseur, dans le N.T. Il est employé 5 fois dans le N.T, toutes chez Jean. Il y a 109 emplois de $\pi\alpha\rho\alpha\kappa\lambda\epsilon\omega$ dans le N.T. qui signifie : 1^o faire appel à, supplier, prier, 2^o exhorter, 3^o consoler, reconforter.

(28) Différents mots traduisent, dans le N.T, la désolation et la souffrance du Christ : ainsi dans la scène de l'agonie de Jésus à Géthsémani (Luc 15,44) et son parallèle chez Jean « *Maintenant mon âme est troublée* » (12,27) ou dans *l'Épître aux Hébreux*: « Il est lui-même enveloppé de faiblesse » (5,2) et: « Ayant présenté, avec une violente clameur et des larmes, des implorations » (5,7).

(29) Le seul regard humain qui n'ait pas connu le péché, dit Bernanos dans le *Journal du Curé de campagne* : « Le regard de la Vierge est le seul regard vraiment enfantin, le seul vrai regard d'enfant qui se soit jamais levé sur notre honte et notre malheur ».

le « jusqu'à la fin » (εις τελος) de *Jean 13,1* : jusqu'à l'extrême de l'amour, jusqu'à la mort.

La désolation croissante du Christ qui est délaissé de tous va de pair avec la manifestation de plus en plus profonde de son amour.

Ces formes de la « désolation » du Christ dans sa Passion sont le délaissement et la trahison de ses amis, la détresse de l'agonie, la dérision des outrages, le dénuement de la croix et enfin la déréliction de l'abandon de Dieu.

Et ces saintes souffrances du Christ qui vont jusqu'à la mort révèlent de plus en plus profondément l'abîme de la relation du Fils au Père :

« Voici venir l'heure — et elle est venue — où vous serez dispersés chacun de votre côté et me laisserez seul ; mais je ne suis pas seul : le Père est avec moi » (*Jean 16,32*).

La Passion est la grande prière sacerdotale de Jésus à son Père : Jésus accepte que la volonté du Père « se fasse », il reçoit de lui, à Gethsémani, comme prêtre, la « coupe du salut » et, comme victime innocente, il est « livré (30) par Dieu aux mains des hommes » : Judas, Hérode et Caïphe, Pilate, les soldats romains et enfin les Juifs. Ces visages symbolisent pour tous les temps la trahison, le procès de l'innocent, la torture et enfin le supplice infamant (31).

Dans le dénuement de la croix, il crie de soif et enfin il connaît l'ultime déréliction de l'abandon du Père : « Eli, Eli, lema sabach-tani », c'est-à-dire « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné? » (32).

Ce n'est que dans le mystère de la Personne divine du Christ que l'amour et la souffrance acquièrent une telle profondeur. Le « jusqu'à la fin » prend une dimension infinie dans la relation du Fils au Père, le « jusqu'à l'extrême » de l'amour et de la désolation est inscrit dans la relation filiale à Dieu. Mystère insondable de l'abandon du Fils par

(30) *Marc 9,31 et Jean 3,16*: « Car Dieu a tant aimé le monde qu'il a livré son Fils unique, afin que quiconque croit en Lui ne se perde pas, mais ait la vie éternelle ». Troisième annonce de la passion : « Voici que nous montons à Jérusalem, et le Fils de l'homme sera livré aux grands prêtres et aux scribes ; ils le condamneront à mort et le livreront aux païens, ils le bafouèrent, cracheront sur Lui, le flagelleront et le tueront, et après trois jours il ressuscitera » (*Marc 10, 33-34/ Matthieu 20,17-19 et Luc 18,31-33*).

(31) *Galates 3,13*: citation de *Deutéronome 21,23*: « Si un homme, coupable d'un crime capital, a été mis à mort et que tu l'aies pendu à un arbre, son cadavre ne pourra être laissé la nuit sur l'arbre ; tu l'enterreras le jour même, car un pendu est une malédiction de Dieu ». Voir aussi *II Corinthiens 5,21*.

(32) *Matthieu 27,46/Marc 15,33*.

le Père (33) avant la parfaite remise de l'âme du Fils entre les mains du Père : « Père, entre tes mains, je remets mon esprit » (34).

La déréliction du Christ en croix fait jaillir de l'âme du Christ l'acte d'abandon le plus total.

Dieu peut appeler certaines âmes à vivre ces états de grande désolation en communion avec la Passion rédemptrice de son Fils. Il faut beaucoup prier pour que ces âmes ne tombent pas de la désolation prolongée dans le désespoir. C'est l'épreuve permise par Dieu pour manifester la justice du juste : « en tout cela, Job ne pécha pas. Il n'imputa rien d'indigne à Dieu » (1,22).

3) La Vierge Marie, Consolatrice des affligés

Celle qui a vécu le plus intimement la souffrance du Christ est la Vierge Marie, *Mater dolorosa* au pied de la croix (35), Vierge de solitude, *Soledad*, au jour du grand deuil de la fille de Sion.

Elle a vécu la Passion de son Fils dans la foi. La « désolation » a pu faire défaillir son corps, ses sens et son esprit, pénétrer son cœur (les différentes « nuits passives »), elle n'a jamais atteint sa foi.

Dans l'abandon ultime de la mort du Fils (qui a remis son âme entre les mains du Père et son corps entre les mains de la Vierge-Mère et, après elle ou en elle, de l'Eglise qui a reçu les « saints mystères du corps et du sang du Seigneur »), elle est la seule à croire — les disciples avaient tous perdu la foi, même Jean —, et sa solitude est celle de la foi.

(33) Les contemplatifs ont donné une exégèse spirituelle de cette parole du Christ en croix qui est en même temps le premier verset du psaume 22, cité plusieurs fois dans la Passion, qui s'achève par un cri d'espérance : « *Il clama cette parole*, dit Angèle de Foligno, *quand il était en croix disant* : Dieu, mon Dieu, pourquoi m'abandonnes-tu ? *Il clama, en effet, priant, savoir (sic) manifestant Dieu et lui. Dieu en effet ne pouvait être abandonné, mais il se manifesta comme homme quand il se proclama quasi abandonné par Dieu en ses douleurs* » (*Le Livre de la bienheureuse Angèle de Foligno*, trad. P. Doncoeur, Paris, 1926).

— Et Tauler enseigne : « *C'est lorsque le Christ a été le plus délaissé de tous les hommes qu'il a été le plus agréable à son Père, alors qu'il criait* : Dieu, Dieu, mon Dieu, comme tu m'as abandonné ! *Car il était à ce moment plus délaissé et plus amèrement délaissé que ne l'a jamais été aucun saint... Et cependant il possédait en même temps, quant à ses facultés supérieures, ce dont il jouit maintenant, la divinité qu'il est lui-même* » (Tauler, *Sermon pour le 16^e Dimanche après la Trinité*, Œuvres, t. 3, p. 96-97).

(34) *Luc 23,46*.

(35) C'est à la croix que se réalise la prophétie faite par Syméon à Marie : un glaive lui a transpercé le cœur et « son brisement est grand ». Elle est la « fille de Jérusalem ». Mystérieuse convergence dans la croix de la présentation au Temple, chez Luc, et des noces de Cana, chez Jean : Syméon prédit à Marie le transpercement de son cœur et Jésus lui parle de « l'heure » où le vin nouveau qu'elle réclame coulera à flots : c'est le sang de son Fils premier-né, le sang de l'Agneau.

Foi puissante de la femme qui a tenu l'humanité suspendue à Dieu pendant le temps du grand sabbat où le Roi dort. Elle porte le deuil du Fils unique et croit qu'il est vivant. Elle est plongée dans le mystère de son ensevelissement, le gardant en son sein comme un tombeau, et, à l'aurore, le troisième jour, il sort du tombeau comme il est sorti du sein maternel, sans briser les scellés.

Or ce magnifique acte de foi de la Vierge qui enveloppe le corps de Jésus, précédant sa naissance et continuant après sa mort, est à la fois sa solitude et son exultation.

« Bienheureuse, toi qui as cru ! » (*Luc* 1,45).

Cette béatitude ne s'applique pas au Christ, mais à Marie.

C'est dans la foi de Marie que se réalisent toutes les béatitudes, que la « pauvre servante » est « exaltée », que « l'affligée » est « consolée ». C'est pourquoi elle est devenue la « consolatrice des affligés », « Consolatrix afflictorum ». C'est par sa foi, comme l'a vu lumineusement Irénée de Lyon (36), que Marie est « l'avocate » (*Paracletos*) d'Eve, « dénouant » le péché de la désobéissance d'Eve par sa propre obéissance. Et c'est comme « notre avocate » (*advocata nostra*) que les moines de l'Eglise latine l'invoquent tous les soirs dans le « Salve ». L'intercession (*paracletis*) de Marie n'est pas seulement une « supplication », c'est par l'obéissance de sa foi qu'elle « intercède » et son intercession est déjà une « réparation » et une consolation.

4) Enfin le témoignage des saints est là pour montrer que l'affliction est inséparable de la consolation.

Ceux qui ont un amour ardent pour le Christ crucifié ne voudraient à aucun prix que leur souffrance leur soit ôtée. Saint Ignace d'Antioche supplie les Romains de ne pas entraver son martyre : « Laissez-moi recevoir la pure lumière... Permettez-moi d'être un imitateur de la Passion de mon Dieu. (37) ! » Saint François d'Assise reçoit les stigmates et sainte Thérèse d'Avila goûte la douceur de la transverbération.

Non seulement il n'y a pas de « consolation » en dehors du Christ, mais celui qui, une fois, a trouvé Jésus crucifié ne peut abandonner la croix pour chercher des « consolations », car alors il aura perdu la source de tous les biens. Ne pas chercher de consolation dans ce qui passe, mais dans ce qui demeure : les choses célestes.

La consolation n'est pas nécessairement sentie et les consolations senties ne doivent pas être recherchées :

(36) Irénée de Lyon *Adversus haereses* III, 22,4.

(37) Ignace d'Antioche, *Epître aux Romains* VI, 2-3.

« Recevons les consolations avec gratitude, sans toutefois nous arrêter à en savourer la douceur sensible et à nous y complaire... cette sorte de complaisance est un défaut ; elle ne saurait être agréée de Dieu », dit saint Alphonse de Liguori (38).

La consolation spirituelle est d'abord, selon la définition des *Exercices spirituels* de saint Ignace de Loyola, un « accroissement de foi, d'espérance et de charité » :

« J'appelle consolation le cas où se produit dans l'âme quelque motion intérieure par laquelle celle-ci s'en vient à s'enflammer dans l'amour de son Créateur et Seigneur, et quand ensuite elle ne peut plus aimer aucune des choses créées sur la face de la terre, pour elle-même, mais seulement pour le Créateur de toutes choses... Finalement, j'appelle consolation tout accroissement de foi, d'espérance et de charité, et toute allégresse intérieure qui appelle et attire aux choses célestes et au bien propre de l'âme, l'apaisant et la pacifiant en son Créateur et Seigneur » (n° 316).

Dans cette règle Ignace définit « la consolation spirituelle » comme « motion intérieure », ordination de la charité (39) et accroissement des vertus théologiques.

Les fruits de la consolation sont l'apaisement et la pacification de l'âme, c'est-à-dire les dons propres au Ressuscité, la joie et la paix, semences de résurrection dans l'âme. La consolation est pascale : la croix porte les fruits de l'Esprit.

III. Le Dieu de toute consolation

1) La consolation des Eglises

« Par le Christ abonde notre consolation » (2 *Corinthiens* 1,5).

Saint Paul a jeté les bases d'une théologie de la consolation qui jaillit de la désolation lorsqu'elle est unie à la Passion et à la Rédemption du Christ :

« Car nous ne voulons pas que vous l'ignoriez, frères : la tribulation qui nous est survenue en Asie nous a accablés à l'excès, au-delà de nos forces, à tel point que nous désespérions même de conserver la vie. Vraiment, nous avons porté en nous-mêmes notre arrêt de mort, afin d'apprendre à ne pas mettre notre confiance en nous-mêmes, mais en Dieu qui ressuscite les morts » (2 *Corinthiens* 1,8-9).

L'épreuve peut aller au-delà de nos forces, le seul espoir de salut est alors le « Dieu qui ressuscite les morts ». La désolation peut aller jusqu'à « notre arrêt de mort », mais nul ne peut nous ravir notre

(38) Alphonse de Liguori, *Œuvres complètes, Pratique de l'amour envers Jésus-Christ*, ch. 17, § 21, Paris 1879, t. 13, p. 433-434.

(39) Cf. *Cantique des Cantiques* 2,4: « ordinavit in me caritatem ».

consolation qui n'est pas dans le monde ou en nous-mêmes, mais en Dieu qui est assez puissant pour nous faire passer de la mort à la vie (40).

C'est pourquoi Paul éclate en action de grâces.

« Béni soit le Dieu et Père de Notre Seigneur Jésus le Christ, le Père des miséricordes et le Dieu de toute consolation, qui nous console dans toute notre tribulation, afin que, par la consolation que nous-mêmes recevons de Dieu, nous puissions consoler les autres en quelque tribulation que ce soit.

De même en effet que les souffrances du Christ abondent pour nous, ainsi, par le Christ, abonde aussi notre consolation. Sommes-nous dans la tribulation ? C'est pour votre consolation, qui vous donne de supporter avec constance les mêmes souffrances que nous endurons, nous aussi. Et notre espoir à votre égard est ferme : nous savons que, partageant nos souffrances, vous partagerez aussi notre consolation » (2 Corinthiens 1,3-7).

La structure de cette *Berakha* de II Corinthiens est la même que celle du kérygme de la foi en I Corinthiens 15,3 : « Je vous ai transmis ce que j'ai moi-même reçu ». Réception-tradition (41). Ce que Paul a reçu « de Dieu », dans la *seconde Epître aux Corinthiens* (1,4), c'est la consolation dans la tribulation « par le Christ » qui a souffert « pour nous » et, ce qu'il veut donner aux Corinthiens, c'est la consolation dans ces tribulations qu'il souffre « pour eux ».

Ce que Paul souligne, dans les deux *Epîtres aux Corinthiens*, c'est l'aspect sotériologique de la souffrance du Christ :

— I Corinthiens 15,3 : « Le Christ est mort pour nos péchés, selon les Ecritures ».

(40) C'est l'attitude devant la mort qui définit avant tout le comportement chrétien fondé sur la foi dans la résurrection.

« Nous ne voulons pas, frères, que vous soyez ignorants au sujet des morts ; il ne faut pas que vous vous désoliez comme les autres, qui n'ont pas d'espérance. Puisque nous croyons que Jésus est mort et qu'il est ressuscité, de même, ceux qui se sont endormis en Jésus, Dieu les emmènera avec Lui » (I Thessaloniens 4, 13-14). Il y a une « désolation » dans le deuil qui est « païenne » car elle ne se laisse pas « consoler » par la foi et l'espérance en la résurrection des morts.

— On se souvient des pages du *Journal d'un Curé de Campagne* de Bermanos où le jeune abbé ose dire à Madame la Comtesse qu'elle pêche contre Dieu en ne se consolant pas de la mort de son fils. « Ma fille — lui dit-il — on ne marchande pas avec le bon Dieu, il faut se rendre à lui sans condition. Donnez-lui tout, il vous rendra plus encore. Je ne suis ni un prophète, ni un devin, et de ce lieu où nous allons tous, Lui seul est revenu... Ce que je puis vous affirmer, c'est qu'il n'y a pas un royaume des vivants et un royaume des morts, il n'y a que le royaume de Dieu, vivants ou morts, et nous sommes dedans ».

L'entrée dans le royaume de Dieu ne se fait pas après la mort, mais dès aujourd'hui.

(41) Même structure à propos de l'Eucharistie : « Pour moi, en effet, j'ai reçu du Seigneur ce qu'à mon tour je vous ai transmis : le Seigneur Jésus, la nuit où il était livré, prit du pain et, après avoir rendu grâce, le rompit et dit... » (I Corinthiens 11,23).

— 2 Corinthiens 1,3 : « De même en effet que les souffrances du Christ abondent pour nous, ainsi, par le Christ, abonde aussi notre consolation ».

Ce qui est visé c'est le « pour nous » (1,5), pour notre salut, pour notre consolation.

Or l'Apôtre s'identifie maintenant au Christ, il affirme aux Corinthiens que ses souffrances sont « pour vous », « pour votre consolation » (1,6), et il conclut en disant son « espoir » à leur égard : comme ils partagent ses souffrances, ils partageront aussi sa consolation.

Ce qu'il faut souligner, c'est que le ministère de consolation de l'Apôtre se fonde sur sa participation à la Passion du Christ. Et ce ministère de consolation est un ministère prophétique. Lorsqu'il définit les charismes dans la première *Epître aux Corinthiens* et recommande : « Recherchez la charité ; aspirez aux dons spirituels, surtout à celui de prophétie », S. Paul ajoute : « Celui qui prophétise, parle aux hommes, il édifie, exhorte, console (42) » (I Corinthiens 14, 1-3).

Le ministère prophétique est donc un ministère d'édification de l'Eglise, d'exhortation ou d'encouragement, et de consolation. Il s'agit de « parler au cœur », ce qui n'a rien à voir avec l'éloquence oratoire.

Paul exhorte les chrétiens « à offrir leurs personnes en hostie vivante » (Romains 12,1), « à persévérer dans la foi » (Actes, 14,22), « à se garder des fauteurs de dissensions » (Romains 16,17), « à avoir tous même sentiment » (I Corinthiens 1,10), « à ne pas recevoir en vain la grâce de Dieu » (2 Corinthiens 6,1), à « mener une vie digne de l'appel » (Ephésiens 4,1, et I Thessaloniens 2,12), « à vivre en bonne intelligence dans le Seigneur » (Philippiens 4,2), à aller « de progrès en progrès » (I Thessaloniens 4,1), « à faire encore des progrès » (I Thessaloniens 4,10), à encourager « les craintifs » (I Thessaloniens 5,14), « à travailler tranquilles » (2 Thessaloniens 2,10), « à saisir l'espérance qui nous est offerte » (Hébreux 6,18), Pierre les exhorte « à s'abstenir des désirs charnels » (I Pierre 2,11), et Jude, « à combattre pour la foi » (Jude 3).

— Paul envoie Tychique aux Ephésiens (6,22) et aux Colossiens (4,8) « pour reconforter vos cœurs », et il envoie Timothée aux Thessaloniens « pour vous reconforter dans votre foi » (I Thessaloniens 3,2).

— Paul lui-même est consolé par Tite qui le rejoint en Macédoine : « Mais Celui qui console les humiliés, Dieu, nous a consolés par

(42) Les trois verbes grecs employés, dans le N.T., sont : *parakalêô* (109 fois), *sumparakalêô* (1 fois) et *paramytheomai* (4 fois) dans les deux sens de « consoler » (Jean 11,19,31) et de « reconforter » (I Thessaloniens 2,12 et 5,14) ; *paraklêsis* est employé 29 fois.

l'arrivée de Tite » (2 Corinthiens 6,6). Bel aveu de sa propre humiliation dans son ministère et de sa consolation par un frère.

Les Actes (9,31) parlent de la « consolation du Saint Esprit » (43), Paul, dans *l'Épître aux Romains* (15,4), de « la constance et consolation que donnent les Écritures » (44), et enfin, dans *l'Épître aux Philippiens* (2,1), de la « consolation dans l'amour » (45).

2) La consolation de l'âme

Dans tous ces exemples, il s'agit de la consolation des Églises, mais il y a aussi la consolation de l'âme. Le ministère de consolateur est alors celui du guide, Père ou directeur spirituel, qui éclaire l'âme sur elle-même, et le « charisme de discernement des esprits », que Paul range dans la liste des charismes (46), est donné pour découvrir, dans le combat spirituel, les bons ou mauvais esprits. C'est encore un charisme prophétique.

Il ne s'agit pas ici d'exposer la doctrine spirituelle de la désolation et de la consolation dans la tradition monastique et dans les *Exercices spirituels* de S. Ignace de Loyola, mais de montrer le rythme de cette consolation spirituelle liée aux « visites du Verbe » et aux vives flammes du Saint Esprit, donc aux missions du Verbe et de l'Esprit, plutôt que l'aspect lutte contre les démons que nous avons volontairement laissé de côté.

Les règles de discernement spirituel ont un double rôle : discerner les « présences spirituelles » par les effets qu'elles engendrent, surtout au temps de la prière, et permettre ainsi à l'âme de les accepter ou de les repousser. Cassien, dans sa *IX^e Conférence sur la prière*, montre à la fois les moments de consolation : « *l'ineffable joie et les transports par lesquels se révèle la présence salutaire* » —, et de désolation : « *les abîmes de silence, les absences de paroles* ».

Le monde moderne n'est plus sensible à ce monde de présences spirituelles qui peuplaient les déserts d'Égypte et nos propres déserts, il est plutôt enclin à analyser la gamme des émotions spirituelles au

(43) « Cependant les Églises jouissaient de la paix dans toute la Judée, la Galilée et la Samarie ; elles s'édifiaient et vivaient dans la crainte du Seigneur et elles étaient comblées de la consolation du Saint Esprit » (Actes 9,31).

(44) Dans la bénédiction finale de *Romains* 15, Paul nomme Dieu à la fois le « Dieu de la consolation » et le « Dieu de l'espérance » : « Que le Dieu de la constance et de la consolation vous accorde d'avoir les uns pour les autres la même aspiration à l'exemple du Christ Jésus » (*Romains* 15,5) et : « Que le Dieu de l'espérance vous donne en plénitude la joie et la paix, afin que l'espérance surabonde en vous par la vertu de l'Esprit Saint » (*Romains* 15,13).

(45) « Je vous conjure par tout ce qu'il peut y avoir d'appel pressant dans le Christ, de consolation dans l'amour, de communion dans l'Esprit... » (*Philippiens* 2,1).

(46) Cf. *I Corinthiens* 12,10: « Charisma allô diacriseis pneumatôn ». Voir aussi *I Corinthiens* 14,29 et *I Thessaloniens* 5,21.

niveau psychologique, conscient ou inconscient, en refusant de croire à l'existence même de ces esprits. Saint Ignace découvre, au contraire, le signe de leur présence dans les motions qu'ils provoquent dans l'âme :

« *C'est le propre de Dieu et de ses anges de donner, dans leurs motions, la véritable allégresse et joie spirituelle, en supprimant toute tristesse et trouble que suscite l'ennemi. Le propre de celui-ci est de lutter contre cette allégresse et cette consolation spirituelle, en présentant des raisons apparentes, des subtilités et de continuel sophisme* » (47).

Non seulement il y a des « présences » spirituelles qui entourent l'âme, mais ces esprits ont le pouvoir de mouvoir l'âme en suscitant en elle la joie spirituelle ou la tristesse, l'assurance, la *parhêsia* des enfants de Dieu, ou le trouble. Bien plus, ils présentent à l'âme des pensées (*logismoi*) dont la fin (« le bien » ou « quelque chose de mauvais » ou de « moins bon ») est le « signe clair » de leur origine : le bon ou le mauvais esprit » (48).

Saint Ignace, dans sa règle sur la *Consolation sans cause précédente*, rejoint la doctrine spirituelle de saint Bernard et de saint Thomas d'Aquin (49) :

« *C'est le propre du Créateur d'entrer, de sortir, de produire en elle une motion, l'amenant toute entière à l'amour de sa divine majesté. Je dis : sans cause, c'est-à-dire, sans que préalablement elle sente ou connaisse quelque objet auquel cette consolation pourrait convenir par le moyen des actes de son intelligence et de sa volonté* » (50).

a) Les visites du Verbe

Tout ce qui vient à l'âme vient *du dehors au dedans*, et les bons ou mauvais esprits ne peuvent entrer en elle sans son accord. Seul Dieu vient à l'âme du dedans au dehors, du dedans où il demeure, en son centre le plus secret, au dehors où il l'entraîne, hors d'elle-même, dans l'extase de l'amour ou dans cette fuite éperdue de la Bien-Aimée du *Cantique des Cantiques* à la recherche de son Bien-Aimé.

Il entre et il sort. Il vient et il revient. Il vient en elle pour qu'elle le connaisse et le désire, et il part pour qu'elle sorte à sa suite et le désire davantage. C'est alors qu'elle l'appelle :

(47) *Exercices spirituels*, n° 329.

(48) *Exercices spirituels*, n° 333.

(49) « *Ceci est prouvé par le bienheureux Thomas* » (Saint Thomas d'Aquin, S.T. la IIae, q.9, a.6 et q.10, a. 4) écrit saint Ignace.

(50) *Exercices spirituels*, n° 330.

« Reviens ! s'écrie l'Épouse. Il s'en allait, elle le rappelle. Qui me découvrira le mystère de ce départ et de ce retour ? — dit saint Bernard, dans un sermon sur le *Cantique des Cantiques* (74,1-3) — Qui m'expliquera dans leur vrai sens les allées et venues du Verbe ? L'Époux recourt-il vraiment à des déplacements ?...

Disons ceci : c'est en vertu de sa volonté que le Verbe de Dieu qui est Dieu, l'Époux de l'âme s'approche d'elle ou s'en éloigne ; et c'est seulement dans l'expérience de l'âme, et non par un mouvement du Verbe, que cela se réalise. Par exemple, lorsqu'elle reçoit la grâce, elle reconnaît sa présence. Sinon elle se plaint de son absence et réclame à nouveau sa présence, en disant avec le prophète : « C'est ta face, Seigneur, que je cherche, ne me cache pas ta face » (Psaume 26,8).

S'il passe, c'est pour qu'on le retienne ; s'il s'en va, c'est pour qu'on le rappelle. Car le Verbe n'est pas irrévocable : il va et il vient à son gré, comme s'il visitait l'âme au matin, puis soudain la mettait à l'épreuve. Mais se retirer demeure pour Lui une certaine manière de se donner, et revenir est toujours une libre décision de sa part. Ces deux mouvements sont pleinement judicieux. Mais Lui seul en sait la raison secrète » (51).

Les allées et venues du Verbe dans l'âme sont causes de sa consolation ou de sa désolation : la présence de l'Aimé est la joie de la Bien-Aimée qui est toute ravie pour Lui et en Lui, comme l'absence de son Aimé fait sa désolation. Et la « raison » de ses allées et venues est le secret du Verbe, le secret de l'amour. C'est cela la « théologie mystique » : la communication des secrets (52) de la Sagesse divine, la jouissance des grâces cachées de l'Aimé.

b) Les dons de l'Esprit, prémices de la gloire

La venue du Verbe dans l'âme s'accompagne de la venue de l'Esprit qui se manifeste en elle par tous les « fruits de l'Esprit » : la paix et l'allégresse spirituelles, la clarté, la suavité.

Dans cette effusion spirituelle, l'âme reçoit les « arrhes de l'Esprit » qui ne sont que les prémices de la gloire. C'est une idée qui revient souvent dans le *Cantique spirituel* et la *Vive Flamme* de saint Jean de la Croix : Dieu console et réjouit l'âme par les touches de l'Esprit qui sont des touches de gloire, il nourrit sa substance de sa propre gloire. Ne faut-il pas donner à la consolation ce sens eschatologique de « gloire » ? Ici-bas l'âme « goûte », par grâce, la gloire divine, dont la vue sera, dans l'au-delà, sa béatitude et sa consolation éternelle.

(51) Saint Bernard de Clairvaux, *Invité aux noces. Extraits des Sermons sur le Cantique des Cantiques*, traduits et présentés par Pierre-Yves Emery, frère de Taizé, Paris 1979, p. 135.

(52) Et non la « résolution » du mystère de l'amour en causes explicatives, qui ne serait qu'une « dissolution » du mystère par la raison.

Conclusion

La consolation nous est apparue comme le ministère prophétique par excellence, tel que le définit le Second Isaïe dans le *Livre de la consolation d'Israël* et, à sa suite, saint Paul, dans les *Épîtres aux Corinthiens*. Le prophète « parle au cœur » de Jérusalem, ou de l'Eglise, au nom du Messie-Consolateur qui Lui-même a envoyé le Paraclet. La consolation est liée à la Parousie du Verbe fait chair et à l'envoi de l'Esprit. Seul Dieu peut consoler son peuple, seul le Christ, qui a été jusqu'au bout de la désolation dans sa Passion, peut apporter la consolation aux affligés, seul l'Esprit peut donner à l'Eglise et à l'âme la consolation de l'amour. Car la consolation naît de la présence du Bien-Aimé qui fait naître le désir de l'âme et la repose en Lui.

La consolation a un double aspect : sa cause, ce sont les missions du Verbe et de l'Esprit, ses effets, l'accroissement des vertus théologiques dans l'âme. Les « allées et venues » du Verbe et de l'Esprit n'ont qu'un but : la croissance de l'amour. Et le rythme même des temps de désolation et de consolation qu'elles engendrent est le secret de l'Amour, la liberté et la libéralité de ses grâces.

Les semences jetées dans les larmes et la désolation fructifient en une moisson de gloire et de consolation.

Ysabel de ANDIA

Ysabel de Andia, agrégée de philosophie, docteur en 3^e cycle (*Présence et eschatologie dans la pensée de Martin Heidegger*, Lille, 1975), a fait paraître en 1986 sa thèse de théologie sur Irénée de Lyon : *Homo vivens*. Incorruptibilité et divinisation de l'homme chez Irénée de Lyon, Etudes Augustiniennes. Chargée de recherches au CNRS.

Olivier BOULNOIS

De l'insoutenable

«L'éloge seul ouvre un espace où puisse entrer la plainte» (1).

« Notre cœur se maintient entre les marteaux, comme la langue entre les dents, et ne s'arrête pas pour autant de louer » (2).

FAUT-il cesser de souffrir de la souffrance ? Devons-nous exorciser son insistance, nous prémunir contre sa rencontre, envisager une essence de l'homme enfin dépourvue de toute peine, et poursuivre la réalisation de cet homme nouveau ? La souffrance, qui fait surgir le douloureux, manifeste notre fragilité et notre essentielle faiblesse, est-elle à rejeter de nos pensées comme de l'ordre du monde ? Notre âme doit-elle rentrer en elle-même, impassible, et se dépouiller de la souffrance comme d'un manteau de chair inutile, insupportable et superflu ?

— Et pourtant, si cette issue nous était fermée, qui pourrait supporter la souffrance ? N'est-elle pas l'insoutenable par excellence ? Inversement, que signifient tous les discours qui prétendent donner un sens à notre souffrance ? Peut-on transmuier par une mystérieuse alchimie l'intolérable en acceptable, récupérer le plus terrible dans l'ordre de la raison ?

Toutes ces questions foisonnent autour d'un foyer central. La souffrance est-elle une souffrance *dans la raison* (au double sens où elle a sa raison d'être et où elle peut être considérée comme un événement qui a sa place dans l'ordre des choses) ou une souffrance *de la raison* ? Ce qui revient à l'alternative suivante : — le discours peut-il reprendre et assumer la souffrance au sein de sa rationalité transparente et lumineuse ? ou bien la souffrance n'est-elle pas souffrance *pour la raison* ?

(1) Rilke, *Sonnets à Orphée*, 8, 1-2.

(2) Rilke, *Elegies de Duino*, 9.

elle-même, la plus fondamentale de toutes les blessures d'une raison incapable d'assurer son emprise sur toutes choses ?

I. Contradiction et singularité

Seule la souffrance découvre dans le monde notre incarnation. Ce qui nous afflige, notre pensée ne peut l'éviter qu'en nous dérobant sans cesse à notre existence de chair. Car notre finitude n'est pas simplement la clôture de notre être sur une pensée pure, consciente de soi. Nous restons sans cesse exposés à la souffrance, dans toutes les formes de passivité que nous ressentons. Souffrir signifie d'abord pâtir, subir, supporter, endurer. Nous éprouvons et nous sentons que nous pouvons toujours subir l'action d'un autre. La souffrance se manifeste à nous sous la forme du sentiment d'une lésion, d'un amoindrissement. Elle est donc corrélative du plaisir : seul un être capable de ressentir le plaisir peut faire l'expérience de son contraire (3). Notre être, déjà fini par essence, peut de surcroît nous être lui-même dérobé, et nous n'en disposons pas. Notre être est par lui-même fragile, blessé, à vif, précisément parce qu'il est davantage que ce que nous pourrions maîtriser.

C'est pourquoi la souffrance ne se réduit pas à la douleur physique. La peine n'est pas nécessairement liée à la réalité du corps : nos pensées peuvent suffire à nous faire du mal. Nous pouvons toujours souffrir par nous-mêmes, nous infliger quelque affection que nous subissons. Même les démons, qui sont de purs esprits, sont capables de douleur, remarque saint Thomas. Certes, ils ne subissent pas de passions corporelles, comme les être sensibles, mais il y a des souffrances qui sont de simples actes de la volonté : des afflictions qui ne sont rien d'autre que des résistances de notre vouloir envers ce qui est. « Les démons veulent que ne soit pas ce qui est, et que ce qui n'est pas soit » (4). Ne pas consentir à être tels que nous sommes, et à laisser être le monde tel qu'il est, telle est la première souffrance, la plus fondamentale, et la source de beaucoup d'autres : regret, remords, jalousie, envie. L'envie des démons n'est pas une faute morale qui leur serait d'abord imputable, et dont ils recevraient ensuite un juste châtement, elle est leur mode d'existence même, leur *peine*, c'est-à-dire leur

(3) Cf. V. Carraud, « Sois sage, 8 ma douleur », *Communio XIII*, 6, p. 11-14.

(4) *Somme Théologique* I, q. 64, a.3.

souffrance la plus intime. Ils sont affligés par leur volonté même. Leur faute est rigoureusement identique à leur châtement. Davantage, elle est le choix d'une sorte de caractère ontologique. Car leur douleur est précisément de voir survenir ce qu'ils ont répudié — la bonté de Dieu et de l'être. La souffrance, dans son noyau central, consiste donc à voir survenir, en nous ou auprès de nous, le contraire de ce que nous voudrions : une lésion organique, un échec, un deuil. Et même la conséquence de nos actions peut nous apparaître (toujours trop tard) inacceptable. Ainsi, est insoutenable ce que précisément je ne *veux* pas admettre. C'est un cercle vicieux : je ne peux rien contre la souffrance, et c'est aussi parce que je n'y peux rien que je souffre. Quelle qu'en soit l'origine, la souffrance consiste dans le surgissement de *l'insoutenable*. Ma résistance à ce qui m'arrive est donc en même temps une révolte contre ce qui résiste à ma volonté. Ne voulant pas ce qui est, je veux, comme les démons chez Thomas d'Aquin, que soit ce qui n'est pas.

De là viennent mon envie de vengeance et ma haine d'autrui lorsque je souffre. La haine de moi-même souffrant se change en haine de tout autre qui ne souffre pas. Parce que l'impassibilité d'autrui me rend insupportable ma souffrance, pour abolir la contradiction, je veux faire subir à autrui ce qu'il ne supporterait pas. La jalousie, la colère, le sadisme sont diverses modalités de la même souffrance fondamentale, qui se plaît dans l'acte même qui ne fait qu'accroître sa misère. Ainsi, à supposer même que l'on puisse guérir tous les troubles organiques, on ne pourrait pour autant supprimer la souffrance. Car seule la suppression de la conscience pourrait nous empêcher de ressentir les maux les plus essentiels de notre existence, la solitude, l'angoisse, l'envie, la haine de soi et d'autrui.

La souffrance est toujours quelque chose qui m'arrive à *moi*. Nul ne peut souffrir pour un autre. Certes, selon l'expression française, je peux souffrir *pour* un autre au sens où, par mimétisme, cela me fait mal de le voir avoir mal (et c'est ce sentiment que je voile pudiquement du nom de sympathie). Mais, quelle que soit ma « solidarité », je ne souffre pas à sa place et ma souffrance ne remplace pas la sienne. Nul ne peut souffrir autrement qu'en soi-même. Souffrir est une marque de mon absolue singularité, de mon individualité. La souffrance révèle le singulier (Schopenhauer en fait même le principe

d'individuation par excellence). Elle n'a peut-être de sens qu'à la première personne du singulier.

A chaque fois que je le prononce, l'énoncé « j'ai mal » n'a de sens que pour moi. Nul autre que moi ne *sait* ce que j'éprouve. Unique, la souffrance est *incommunicable* ; je ne peux pas la transmettre : je peux seulement me venger en faisant *aussi* souffrir autrui par ma propre volonté. Pourtant ma vengeance même est vaine : quand bien même j'infligerais ma blessure à autrui, je ne saurais jamais ce qu'il ressent, je ne saurais jamais si sa souffrance est identique à la mienne, puisqu'elle lui est intime. Elle est *inéchangeable* : je ne peux pas prendre la souffrance d'autrui ni lui donner la mienne — je peux seulement essayer de l'apaiser en agissant sur les causes de la douleur, en les écartant lorsque c'est possible. Il n'y a pas d'autre « *connaissance de la douleur* » que son expérience. La douleur ne donne pas lieu à un énoncé universalisable.

Je peux énoncer une vérité de fait : il souffre. Pourtant la proposition « j'ai mal » et la proposition « il souffre » ne sont pas symétriques. Dans le second cas, je parle de ce que je ne connais pas. N'étant précisément pas à la place d'autrui, je ne peux dire ni de quelle manière ni en vue de quoi il souffre. Je peux éventuellement dire « pourquoi » (parce qu'il a perdu sa jambe, son emploi ou sa femme, par exemple), mais non « pour quoi ». Je ne peux même pas dire si cette souffrance « lui apprend à vivre » — s'il était insupportable — car elle peut le rendre encore pire, ni si elle lui donne de l'endurance — dans le cas d'un sportif — car elle peut l'avoir découragé, etc. Seul peut parler celui qui a souffert, mais à condition de ne pas prétendre parler au nom de tous. Telle est la signification du discours de Gwynplaine, dans *L'Homme qui rit* : « J'ai éprouvé. J'ai vu. La souffrance, non, *ce n'est pas un mot*, messieurs les heureux. (...) Ce qui s'est passé en moi ne vous regarde pas. (...) De l'expérience, j'en ai » (5). Parler de ce qu'aucun mot ne connaît, telle est la contradiction où la souffrance nous engage.

MAIS peut-on parler justement de la souffrance ? — Avant de savoir quoi dire, il faudrait d'abord répondre à une autre question : *qui* est habilité à

(5) (II, 8, 7) Hugo sait maintenant (pour la première fois dans son œuvre?) qu'il est contradictoire de prétendre en tirer un enseignement moral — c'est d'ailleurs pourquoi la diatribe de Gwynplaine, au lieu de faire couler les larmes, provoque le rire.

parler de la souffrance ? En effet, pour parler en termes kantien, une proposition sur la souffrance n'a de vérité que lorsqu'elle peut se rapporter au domaine de l'expérience possible. Mais en ce domaine, l'expérience ne se délègue pas. Il n'y a pas d'autre expérience possible de la souffrance que la mienne. Si mon discours revendique quelque vérité, je ne peux parler de la souffrance qu'à la première personne du singulier. Et si je ne lui trouve pas de sens, *qui* en parlera justement ?

Dans le discours sur la souffrance, l'expérience et le jugement s'articulent sur la plus extrême singularité. Le problème du rapport entre l'énoncé et l'énonciateur y est particulièrement aigu : c'est celui qui parle qui donne sens à l'énoncé. Les énoncés sur la souffrance n'ont pas un sens *in abstracto*, mais en relation à un sujet fini qui les prononce. Ici, les conditions pour que l'énoncé soit vrai sont que celui qui prononce cette phrase soit celui-là même qui souffre. La valeur de vérité de la proposition dépend de la place du sujet de l'énonciation, qui doit être en même temps le sujet de l'action décrite. La proposition «je souffre, j'existe» n'a de sens qu'à condition de donner lieu à une répétition, de pouvoir être reprise à notre compte en vertu de notre expérience singulière. Sans quoi parler de la souffrance d'autrui (et de son sens) serait ajouter à l'intolérable qu'il subit l'intolérable de recevoir par surcroît une leçon, une intrusion dans sa personne la plus intime, un insolent mépris de ce qui lui arrive dans sa chair. Or précisément, la distension entre l'événement que je subis et l'impossibilité de lui donner un sens universel constitue le caractère le plus humain et le plus absurde de la souffrance. L'impassibilité même du discours neutre est insupportable à celui qui souffre. Celui qui tient un discours à la troisième personne sur le sens de la souffrance l'ignore superbement. Nul ne peut assigner de *sens* à la souffrance d'autrui. Nul ne peut formuler aucun discours universel, communicable, que chacun puisse reprendre à son compte. L'autre peut toujours dire légitimement : dans mon expérience, il n'en va pas ainsi (6). Nul ne peut dire : « cette souffrance sert à cela », si celui qui donne une destination à l'expérience vécue n'est pas celui qui la subit, qui en connaît les contours et s'est efforcé de l'appivoiser. Nul

(6) D'OÙ également la possibilité d'une complaisance malade: «La poésie c'est comme la dépression nerveuse, une fois qu'on a dit qu'on en a une, personne ne peut dire le contraire» (M. Sorescu, *La vision de la tanière*, Paris, 1991).

ne peut *légitimement* dire que la douleur de quelqu'un a un sens, sinon celui qui la subit. Mais ce n'est pas parce que tel discours devient légitime qu'il est toujours vrai.

La souffrance est tout simplement d'un autre ordre que ce qui a du sens. Cela n'a tout simplement pas de sens que de dire à quelqu'un qu'il souffre *pour* un bien plus grand que celui qu'il a perdu : sa patrie, son équipe sportive, le Parti, la race, l'Église, etc... Certes, on peut dire que je souffre *parce que* je fais partie de tel ensemble qui exige que je m'y expose : *parce que* je fais partie d'une équipe de rugby et qu'on m'a violemment plaqué au sol. Mais je ne désire pas la souffrance *en vue* de la victoire de mon équipe. Si la souffrance se définit précisément comme ce que je ne supporterais pas, ce que ma volonté ne peut pas vouloir pour soi-même, ce que ma pensée ne peut pas regarder en face, je ne peux croire que ma souffrance soit en vue de telle ou telle fin : le chemin le plus court vers la plus forte puissance ne passe pas nécessairement par un amoindrissement de celle-ci. Je ne vois pas en quoi un sentiment intime pourrait faire avancer l'ordre des choses hors de moi.

II La dialectique ou la raison de la souffrance

La métaphysique, dans son entreprise de rationalisation universelle, se présente comme une tentative pour assumer la souffrance dans l'ordre du discours, pour réinvestir son caractère négatif, et pour en nier la dimension tragique, singulière, irréductible. — La souffrance sera ainsi réduite à un mal. On l'identifiera au mal « physique », et l'on affirmera qu'elle n'est qu'une variété ou une conséquence du mal « moral ». Si l'homme souffre, c'est juste, puisque c'est en punition de sa faute personnelle. Devenue à la fois un élément de l'ordre de la nature (la logique de l'interaction entre les corps) et un instrument pour mon redressement moral, la souffrance rentre dans le giron de la rationalité. La légèreté avec laquelle Leibniz en traite, au livre III de la *Théodicée*, est tout à fait révélatrice : « Nous voilà débarrassés enfin de la cause morale du mal moral : le mal physique, c'est-à-dire les douleurs, les souffrances, les misères, nous embarrasseront moins, étant des suites du mal moral » (7). On peut l'expliquer par une sorte d'équilibre entre l'action et la réaction. « L'on

(7) *Théodicée* III, § 241 (Paris, 1969, Garnier-Flammarion, p. 262).

pâtit, parce qu'on a agi ; l'on souffre du mal, parce qu'on a fait mal» (8). En d'autres termes, le mal s'explique par le mal : celui que nous éprouvons (le mal de « peine ») dérive de celui que nous commettons (le mal de « coulpe ») (9). Et même lorsque les souffrances ne s'expliquent pas par une faute préalable dont elles seraient le châtement ou la peine, elles demeurent justes et non scandaleuses. Au lieu de réparer une faute passée, « l'on doit tenir pour certain que ces souffrances nous préparent un plus grand bonheur ». Il y a donc une combinatoire parfaitement rigoureuse (quantifiable) entre le degré de nos fautes passées, celui de nos souffrances présentes et celui de notre bonheur à venir. Suivant la théorie mathématique (et leibnizienne) de l'*intégration*, il doit être possible de construire, selon la formule propre à chaque destinée morale, la somme des différences entre souffrances et fautes. Ce qui est encore une manière d'intégrer celles-là dans une *raison*.

FAUT-il en conclure que Leibniz ignore le caractère monstrueux, insoutenable de la douleur ? Au contraire : c'est le terrible dans ce qu'il a de plus monstrueux qui rentre dans l'ordre des raisons et des principes : les monstres eux-mêmes « sont dans les règles, et se trouvent conformes à des volontés générales, quoique nous ne soyons point capables de les démêler. C'est comme il y a quelquefois des apparences d'irrégularités dans les mathématiques, qui se terminent enfin dans un grand ordre quand on a achevé de les approfondir » (10). La souffrance est dans l'ordre. Elle est morale et elle obéit aux lois communes de la raison et de la nature. Quoiqu'elle semble une irrégularité, elle n'est pas une exception, mais confirme la règle selon laquelle on peut construire la série des événements qui constituent notre cheminement vers le bien. Bref, la souffrance est un moment nécessaire, moral même, de notre existence, qui conduit au plus grand bien dont nous soyons capables. Dans l'équation de notre bonheur fini, la souffrance est un point d'inflexion qui permet précisément de

(8) *Ibid.* Cf. Augustin, *Contra Adimantum* 26 (Bibliothèque Augustinienne 17, p. 360) : « le mal se dit en deux sens, l'un est celui que l'homme fait, l'autre celui qu'il subit ; celui qu'il fait est le péché, celui qu'il subit, la peine ».

(9) *Id.* § 266 (p. 276).

(10) *Id.* § 241 (p. 262).

construire la courbe de notre existence soumise au principe de raison.

Chez Leibniz, la souffrance se comprend encore en vue du plus grand bien possible de chaque individu (ou monade) — lui-même compris selon l'ordre du meilleur des mondes possibles —. Mais la même assomption logique se trouve réalisée par la suite dans le lit de l'histoire universelle. La pluralité des destinées, qui restait encore articulée en simple système des monades leibniziennes, a reçu chez Hegel une unification décisive dans la totalité de l'histoire : la contribution de chaque individu à la rationalité du tout est une réintégration de la souffrance dans la positivité de l'histoire. La souffrance est le moment nécessaire du travail du négatif. Motrice de l'histoire, elle contribue à son progrès. Hegel valorise la déchirure, non certes pour elle-même, prise à part, dans ce qu'elle a de tragique ou de dérisoire, mais comme moment nécessaire de la réconciliation et du progrès de l'Esprit. « Ce n'est pas la vie qui recule d'horreur devant la mort et se préserve pure de la destruction, mais la vie qui supporte la mort et se maintient en elle, qui est la vie de l'esprit. L'esprit conquiert sa vérité seulement quand il se retrouve soi-même dans le déchirement absolu. (...) Ce séjour est le pouvoir magique qui convertit le négatif en être (11). Certes, chez Hegel, la souffrance n'est pas réduite avec désinvolture à une dimension inférieure, morale et prédestinée. Elle est le ressort même de la progression vers le sens, le négatif qui, placé dans le bain révélateur et fixateur de la rationalité, s'inverse en positif. La souffrance est bien pour la pensée la contradiction extrême, mais puisque la pensée est elle-même contradiction, elle constitue le principe même de son devenir. A ce titre elle n'est pas moins nécessaire que chez Leibniz. Au contraire de l'entendement fini qui ne voit que le positif, la raison infinie est patiente et rusée : elle sait qu'il lui faut passer par la souffrance et la négation, mais c'est pour en tirer davantage encore. La raison accepte d'entrer en travail, elle subit la douleur de l'enfantement, précisément pour permettre la naissance de l'absolu. « C'est l'Idée éternelle, existant en et pour soi, qui se manifeste, s'engendre éternellement elle-même et jouit d'elle-

(5) Préface de la *Phénoménologie de l'esprit* II (éd. et trad. J. Hyppolite, Paris, 1966, p. 78).

même éternellement, comme esprit absolu » (12) Insidieuse et omniprésente, elle sait endurer, en attendant le jour où plus rien n'échappera à son ordre lumineux et simple. La pensée dialectique épouse les contours de la souffrance, mais à titre de moyen en vue de son propre avènement, afin de la renier ensuite avec plus de rigueur.

La même dialectique est reprise par Marx, qui renverse simplement le concept d'esprit en celui de matière : ce n'est pas en réduisant les souffrances et les tensions sociales (social-démocratie) ou en les supprimant dans l'idéal (socialisme utopique), que l'on peut espérer parvenir à la libération matérielle de tous ; il faut passer par la contradiction suprême, le dépouillement absolu du prolétariat, afin d'exacerber la lutte des classes. De la prolétarisation extrême sortira la dictature du prolétariat : au terme de l'histoire, le prolétariat est la seule classe véritablement *révolutionnaire*, la seule qui soit capable d'effectuer le renversement dialectique nécessaire à l'établissement du communisme. Ne possédant que sa souffrance, il réalisera nécessairement l'abolition de la propriété. Dans cette perspective, les affligés sont les artisans de leur propre béatitude (13). Et chacune des béatitudes évangéliques (à commencer par « Heureux les pauvres ») peut être réinterprétée comme un moment nécessaire de négation, moteur du progrès de l'histoire.

LA théodicée de Leibniz, Hegel ou Marx, lorsqu'elle s'efforce de légitimer la souffrance dans le monde ou l'histoire, conduit donc à un reniement du scandale que celle-ci constitue. Donner à la souffrance une signification en vue d'une fin supérieure, revient à oblitérer sa dimension tragique, solitaire, irréductible. Et dès lors que la souffrance a du sens, elle devient nécessaire : la légitimation de la souffrance s'inverse logiquement en recherche de celle-ci. Le dolorisme n'est pas incompatible avec une recherche du sens de la

(12) *Précis de l'encyclopédie des sciences philosophiques* § 577 (trad. fr. Paris, 1978, p.316).

(13) « Avec le développement de la grande industrie, la bourgeoisie voit se dérober sous ses pieds la base même sur laquelle elle produit et s'approprie ses produits. Elle produit avant tout ses propres fossoyeurs. Sa chute et la victoire du prolétariat sont également inéluctables » (*Manifeste du parti communiste*, 1848, fin du ch. 1). Plus la bourgeoisie produit, plus elle produit sa propre destruction.

souffrance, il en est le revers : récupérer la souffrance conduit nécessairement à la vouloir.

Les tentatives pour faire rentrer la souffrance dans un ordre divin (une théodicée) en viennent à lier la souffrance et le péché dans une logique parfaitement diabolique. Car faire de la souffrance une peine pour nos fautes, c'est exactement faire rentrer l'enfer dans notre vie, et implicitement faire jouer à Dieu le Père (ou à ses prête-noms métaphysiques, l'Esprit ou l'Histoire) le rôle du diable, pour nous punir et nous jeter dans des marmites d'huile bouillante. En faire un élément constitutif de la construction du royaume de Dieu sur la terre, c'est plus profondément encore faire entrer la faute en Dieu et en accuser l'Esprit absolu. La théodicée dissimule en réalité le plus profond cynisme : tous sont coupables, à commencer par Dieu.

III. Critique de la compensation

Trouver à la souffrance quelque revanche ou quelque signification, c'est soutenir l'insupportable, se blesser soi-même et exercer contre soi un esprit de vengeance. D'où la force critique de Nietzsche : « *L'esprit de vengeance*, ô mes amis, voilà ce qui jusqu'à présent fut pour les hommes la meilleure réflexion ; et là où était la peine, là devait toujours être le châtement. Car « châtement », voilà le nom que la vengeance se donne elle-même, d'un mot menteur, elle se fait hypocritement une bonne conscience » (14).

A une telle présentation *dialectique* du divin, où la souffrance trouve sa revanche dans l'idée de châtement, où l'affirmation assume la négation dans une logique de la compensation, Nietzsche oppose une critique rigoureuse, qui s'oblige à considérer la souffrance comme une expérience *tragique* et indépassable. Il faut réveiller la tragédie, car « la tragédie est morte de son optimisme dialectique et moral » (15). Faire entrer dans un discours *dialogique* l'expérience fondamentale de la souffrance conduit à un abandon de ce qui faisait le propre du tragique de l'existence humaine : que la souffrance y est inexplicable, contradictoire et insensée. Dans la perspective tragique de Sophocle, l'homme et l'action humaine se

(14) Zarathoustra II, *De la rédemption*.

(15) « Socrate et la tragédie », Conférence du 1^{er} février 1870.

profilent, non comme des essences qu'on pourrait cerner, mais comme des questions qui ne comportent pas de réponses, qui ne sont même pas articulées comme des questions, des énigmes dont les doubles sens restent sans cesse à déchiffrer. La tragédie engage le destin de l'homme sur le chemin de certaines décisions fondamentales, mais elle le prend en même temps dans un labyrinthe de contradictions ineffaçables, de crimes inexpiables, de souffrances indicibles. Le destin est l'expression d'un déterminisme inéluctable, en même temps que la saisie de ce déterminisme au moment de la mort — donc trop tard. Il n'est autre que l'enchevêtrement des événements qui nous conduisent à la mort, c'est dire qu'il n'est autre que la vie elle-même. Le tragique est toujours le récit d'une *passion*, au double sens du terme. Un héros participant à la fois de la nature divine et de la nature humaine est supplicié parce qu'il a failli à sa véritable essence (Oedipe). Prise dans les rets du destin, la condition humaine apparaît menacée, misérable, incertaine.

Dès lors, pour Nietzsche, le christianisme moral et dialectique, celui de toutes les théodicées, apparaît comme le dévoiement de la tragédie grecque. Il renie l'affirmation du multiple, il dénonce le monde comme vanité, il prêche la réconciliation avec une unité transcendante. Il nie la vie parce qu'il prétend nier le tragique, et récupérer la souffrance en vue d'un plus grand bien. La vraie passion se fait simple *pathos* (du sentiment chrétien). Poser le problème du sens de la souffrance, c'est faire de la vie une faute, mettre à la racine de l'existence humaine une culpabilité qui a besoin d'être « justifiée », d'admettre un Dieu pour être légitimée et sauvée. C'est pourquoi, selon Nietzsche, dans le christianisme, l'affirmation est disjointe de la négation. Il y a d'une part le négatif de l'existence humaine, le *ressentiment*, mauvaise conscience de la finitude qui retourne contre elle-même le poids de sa culpabilité, d'autre part le retour au positif, la récupération : la réconciliation avec la divinité, la rédemption, le pardon. La tragédie s'affaiblit jusqu'au drame, elle retombe au niveau de la conciliation rationnelle ou morale, victime de l'illusion de pouvoir dépasser la contradiction originelle.

Et comme la tragédie grecque, le tragique chrétien peut être fidèle à lui-même ou au contraire s'affadir en religion consolante et opiacée. « On rencontre aujourd'hui, et cela montre à quel point le christianisme a perdu de son caractère terrible, cette autre tentative de justification selon laquelle (...) il semble qu'il faille sauvegarder cette foi précisément en raison

de ses effets apaisants et donc, non plus par la crainte d'une possibilité menaçante, bien plutôt par crainte d'une vie qui perdrait l'un de ses attraits (...) En fait, le christianisme, par ce renversement d'interprétation, approche de l'épuisement : on se contente d'un christianisme *opiacé* (...). Mais un christianisme qui doit surtout apaiser des nerfs malades n'a absolument *pas besoin* de cette terrible solution d'un « Dieu mis en croix » : c'est pourquoi, en silence, le bouddhisme progresse partout en Europe» (16). Selon une interprétation dialectique et morale du christianisme, la foi chrétienne nous consolera de notre affliction en nous procurant un plus grand profit ou une plus grande jouissance, dès ici-bas à titre de compensation, ou dans l'au-delà à titre de récompense. Mais c'est là préférer à la contradiction première de la croix et au scandale de la souffrance, une forme d'indifférence et de non-vouloir qui est le seul équilibre auquel le nihilisme puisse accéder : le bouddhisme en est le modèle religieux, Schopenhauer en a donné la définition conceptuelle, la musique de Wagner ou les romans de Tolstoï (leurs harmonies énervées et leur éloge du non-vouloir), en sont des équivalents esthétiques (17).

Lorsque nous nous efforçons de nier cette blessure essentielle, et d'affirmer notre mainmise sur nous-mêmes, nous redoublons cette souffrance en nous égarant loin de nous. Pretendre gommer la souffrance et produire une pensée qui nous en console est encore une manière de nier la vie, et la contradiction tragique de joie et de douleur qui en est une dimension constitutive. Mais c'est aussi une manière de nier l'essence *tragique* du christianisme, manifestée par son fondement : la croix.

IV. Du tragique

La raison de la souffrance n'est jamais la meilleure. Car justifier la souffrance conduit à des thèses aussi contradictoires que la souffrance elle-même. Et disjointe la contradiction en faisant de ma souffrance la condition de ma consolation dans un arrière-monde est aussi une manière d'abandonner le

(16) *Fragments posthumes*, Automne 1885—automne 1886, 2 (144) ; éd. ColliMontinari, t. 12, p. 139.

(17) Cf. *Le cas Wagner*, « Nous, les antipodes » : « Se venger de la vie en s'en prenant à la vie même, c'est là, pour ces appauvris, l'ivresse la plus voluptueuse », Paris, Gallimard, 1974, p. 115.

scandale de la souffrance et le paradoxe de la croix. Faut-il en conclure que de la souffrance il ne faut pas parler ? Devant la souffrance, n'y a-t-il aucune parole juste ? N'y a-t-il aucune consolation que nous puissions espérer ?

Comme Nietzsche l'indique, il n'est pas d'autre sens à la souffrance que le respect de sa contradiction tragique. Seule une pensée qui contemple l'insoutenable a une chance de pouvoir le nommer justement. Il faut précisément reconnaître la souffrance pour ce qu'elle est, un événement qui va *contre* le sens, et ne pas la réduire à ce qu'elle n'est pas : un moyen en vue d'une fin plus haute, un aspect de notre intérêt bien compris. Car, comme nous l'avons déjà dit, nul n'a le droit de parler de la souffrance autrement qu'à la première personne. Si la souffrance n'a pas de sens universel, je peux cependant, à la première personne du singulier, y reconnaître le passif préalable à ma spontanéité, l'affection antérieure à toute activité. Accepter ma souffrance, c'est accepter d'être moi, et d'être un moi blessé, contingent, non originaire, non constitutif de la nature et de l'histoire. Dans cette acceptation, il ne s'agit pas *d'assumer*, comme on dit aujourd'hui. Je n'assume pas mon corps de la même manière que le *cogito* de Descartes assume la substance étendue, ni de la même manière que le concept hégélien assume (*aufhebt*) le travail du négatif. Il ne s'agit pas de reprendre à mon compte ma corporéité comme si elle était un événement étranger : au contraire, elle est pour moi ce qu'il y a de plus originaire. Accepter ma souffrance, ce n'est pas me résigner à souffrir « puisqu'il le faut », c'est me reconnaître pour ce que je suis déjà : un être « en souffrance » : un être qui dure et qui endure, en sursis, attendant son achèvement, et dont l'inachèvement même constitue la souffrance.

LA douleur est une partie intégrante de mon expérience. Je dois faire mon deuil de l'idéal (idolâtrique) des corps impassibles, splendides et sans atteinte. L'expérience la plus commune, celle du sport, me montre précisément qu'il n'y a pas de corps, même glorieux (dans le sprint final), sans souffrance endurée. Je ne peux faire l'économie de ce deuil, faute de quoi l'affliction m'angoissera d'autant plus que je la refoulerai. Il en va de l'éventualité de la souffrance comme de celle de la mort : plus notre société en dissimule la réalité, plus sa possibilité l'obsède. Ainsi, je peux apprendre à la regarder en face, comme je peux aussi reconnaître en elle une des conditions de ma liberté, une des modalités *charnelles* de mon

agir, le nécessaire revers de ma spontanéité (qui la rend possible tout en la conditionnant).

La souffrance est intime à moi-même. Elle est constitutive de ma subjectivité (18). La douleur n'est pas quelque chose que j'ai, mais quelque chose que je suis. Loin de pouvoir être éliminée au nom d'une pensée dialectique, l'analyse de la souffrance doit constituer l'élucidation première de notre mode d'existence. La possibilité de la souffrance est l'indice du fait que je *suis* mon corps. La souffrance est le contraste entre la visée de mes intentions et la réalité du phénomène. C'est précisément dans l'échec de mon élan primitif que je rencontre la souffrance (je veux courir, mais j'ai perdu une jambe ; je veux aimer, mais je suis seul, etc.). Elle n'a donc pas d'autre sens que celui que je lui donne dans l'événement de cette rencontre (scandale, colère, angoisse, espoir, etc.). Il m'importe donc de ne pas mépriser la souffrance en la reniant, car elle est déjà mon corps même, le fond de passivité sur lequel se détache chacun de mes actes.

Il me revient donc à chaque fois d'en décider *pour moi-même*. Seul un être qui me serait aussi intime que moi-même pourrait m'apporter une consolation, car seul, il peut m'atteindre dans le cœur le plus sensible de ma douleur. Une simple parole de lui serait insuffisante : si elle ne témoignait pas de sa présence à moi, à ma souffrance, elle se bornerait à redoubler le scandale de ma douleur par un discours insignifiant. Seul peut-être l'être aimé est aussi proche de moi-même que moi, seul il peut me dispenser sa présence apaisante au moment où j'ai besoin de réconfort. Certes, la présence de l'être aimé revêt plusieurs formes. Mais la compassion de l'autre, si elle n'est pas une simple attitude, ne le laisse pas indemne. Dans sa possibilité la plus extrême, elle l'atteint dans sa chair comme elle me blesse dans la mienne. Ainsi, si elle est fidèle à cette possibilité humaine, seule une présence totale, plus essentielle à mon existence que moi-même, pourrait prendre autant de part à ma souffrance que j'y prends moi-même.

(18) Voir les travaux de Michel Henry : *Philosophie et phénoménologie du corps* (Paris, 1965) : « La corporéité est un pathos immédiat qui détermine notre corps de fond en comble avant qu'il se lève vers le monde » (Avertissement à la deuxième édition). C'est de cette souffrance originelle que notre corps tient ses capacités fondamentales d'agir et de recevoir des habitus.

Le Christ pourrait-il être le nom personnel qui réalise par excellence cette possibilité de la compassion ? — Tout d'abord, il ne propose pas une métaphysique ou une idéologie qui nous apprendrait le sens de la souffrance. Il ne l'impute pas davantage à la justice de Dieu, comme en témoigne le récit de la guérison de l'aveugle-né : « "Rabbi, qui a péché pour qu'il soit né aveugle ? Lui ou ses parents ?" Et Jésus répondit : "Ni lui ni ses parents" » (*Jean* 9, 2-3). Le Christ ne gomme pas le caractère scandaleux de la souffrance humaine, puisqu'il ne cherche pas à y voir le châtement d'une faute, ni l'instrument d'une justification : dans la souffrance, il n'y a pas de justice. Plus étrangement encore, il ajoute qu'une telle souffrance survient « pour que les œuvres de Dieu soient manifestées en lui » (9,3). La gloire de Dieu épouse le contour de nos blessures, elle ne s'en détourne pas, et la force de ce paradoxe la manifeste dans tout son éclat. Le Christ-modèle ne prône pas la fuite hors de ce monde, loin de la vanité de la souffrance, dans une gloire idéale mais a-humaine.

Au lieu de prodiguer la bonne parole, le Christ agit et guérit : dans son acte de guérison se dévoile l'opération divine. L'affliction n'est pas une disgrâce, elle appelle la consolation, et la bonté divine la prodigue à mesure même du manque qu'elle ouvre en nous. Notre passivité souffrante dévoile l'agir divin. Cette guérison (de l'âme ou du corps) constitue un signe de la gloire de Dieu. Mais la guérison ne peut être obtenue que par la présence réelle du Christ. C'est pourquoi le pivot de ce texte est le corps du Christ comme lieu de la gloire divine : l'œuvre de Dieu ne se manifeste qu'aussi longtemps que le Christ est « dans le monde » (9, 5). Les Pharisiens cherchent précisément à enlever au Christ la gloire, pour l'attribuer uniquement au Père, et à lui imputer le péché : « Rends gloire à Dieu ; nous savons que cet homme (Jésus) est pécheur » (9, 24). Au contraire, la vision rendue à l'aveugle-né lui permet de contempler cette gloire dans le Fils de l'homme : « Et tu l'as vu, et celui qui parle avec toi, c'est lui » (9, 37). — Certes, l'exégèse historico-critique ne manquera pas de souligner qu'il s'agit là d'une réinterprétation des événements de la mission du Christ à la lumière de la foi d'après Pâques. Et de fait, il s'agit bien de voir que la provenance divine du Christ (19) est l'objet de la foi : « "Je

crois, Seigneur", et il se prosterna devant lui » (9, 38). Mais précisément, cette relecture de la guérison à la lumière de la foi en la résurrection permet de déchiffrer la gloire du corps ressuscité dans la souffrance de l'homme.

L'ENIGME de la souffrance peut être traversée dans la foi en un Dieu toujours plus grand que l'idole moralisante forgée par les hommes, toujours plus grand que l'injuste indifférence qu'ils lui prêtent. S'il y a dans l'Écriture des prières de révolte ou de colère contre Dieu, celles-ci n'ont rien à voir avec la mort du Dieu moral décrite par Nietzsche. Le psalmiste qui s'écrie : « Tout cela nous arrive sans que nous t'ayons oublié, sans que nous ayons trahi ton alliance » (20) ne rejette pas Dieu comme injuste, il proclame au contraire sa foi en Dieu même dans l'incompréhensible et dans l'insoutenable. La révolte du psalmiste n'est pas dirigée contre Dieu. Elle fait partie de la foi et invite Dieu lui-même à partager la révolte de l'homme. C'est ce qui survient dans la Passion, lorsque la distance du Fils au Père va jusqu'à l'abandon. Dans l'événement extrême de l'abandon, (« Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné » (21)) où se manifeste au maximum la distance du Fils au Père, se manifeste par excellence le tragique de toute existence humaine. Dieu se livre au non-sens de la souffrance, il ne nous en délivre pas triomphalement. En nous précédant sur cette voie, il nous montre notre essence d'hommes : « Ici vaut vraiment l'axiome qu'Irénée établissait contre les gnostiques, selon lequel le Christ ne pouvait exiger de ses disciples aucune souffrance qu'il n'aurait pas éprouvée lui-même en tant que maître » (22). La souffrance provient du Père et est reconnue comme telle, jusque dans la prière même qui le lui crie.

Toute théodicée est inutile : alors que l'homme s'est forgé un Dieu qui puisse lui épargner la souffrance (ne fût-ce qu'à la fin de l'histoire), le Dieu qui vient à lui n'en fait pas l'économie. Dieu ne vient pas éliminer la souffrance, il l'épouse. En prenant

(20) *Psaume* 44, 18.

(21) *Matthieu* 27, 46 ; *Marc* 15, 34. Voir H-Urs von Balthasar, *Pâques le mystère*, Paris, 1981, qui décrit comme « impardonnable » (p. 120, n. 70) toute tentative exégétique pour amenuiser la signification tragique de ce passage.

(22) *Ibid.* p. 120 ; cf. Irénée, *Contre les hérésies* III, 18, 5-6.

(19) Cf. la contre-épreuve qu'en donnent les Pharisiens : *Jean* 9, 16.

chair dans la personne du Christ, il ne justifie pas la souffrance, il ne cherche pas à lui donner un sens, il la subit. Innocent et mené à l'abattoir, juste et condamné à mort, saint et voué à l'ignominie, le Christ a accepté toute la contradiction tragique de la nature humaine. Le Christ n'a pas apporté un « message » sur le sens de la souffrance, il a guéri et sauvé. Sa présence au cœur de toute souffrance humaine est attestée par l'événement de la croix, qui récapitule en lui-même toutes les souffrances. Désormais, le corps souffrant n'est pas un corps de délit, mais le corps du salut. Si la souffrance est injuste, la justice divine l'a prise sur elle en subissant avec elle toute l'injustice du monde, et en faisant d'elle l'autre visage de sa miséricorde. C'est la foi dans le Christ en croix qui projette, dans l'évangile de Jean, une lumière de gloire sur les souffrances humaines.

Le christianisme n'est pas une pensée consolante. Le plus scandaleux dans le mystère de la croix, c'est qu'au lieu de nous épargner la souffrance, celle-ci ne nous garantit en rien contre tous les risques de la vie. Il y a au moins une détresse, la plus profonde de toutes, qu'aucun de nous n'évitera, la mort. En Jésus-Christ, le tragique de l'existence humaine est entré en Dieu (23). Le Verbe s'est fait souffrance. Une parole vivante et blessée nous a déjà précédés. Or, dans cette souffrance, c'est toute l'humanité qui est atteinte, et non un simple individu solidaire de tous les autres. Par sa vie (naissance, souffrance, mort et résurrection), le Christ prend la place de l'homme, souffrant en lui et ressuscité le premier. Il ne supprime pas la souffrance ni la mort mais les réduit à l'impuissance. La Passion du Christ a donc un statut paradoxal : elle est le modèle du tragique humain, puisqu'elle récapitule toutes les souffrances humaines, en même temps, elle en est l'issue, puisqu'elle l'ouvre sur l'espérance d'une Résurrection.

L'identité de la croix et de la gloire est rigoureuse. La vérité sur l'homme est une sagesse tragique. Le Christ, en effet, unit en lui-même l'affirmation et la négation. Thomas d'Aquin, loin d'atténuer ce paradoxe, va jusqu'à soutenir qu'en lui sont unis l'extrême de la souffrance et de la joie. Car le Christ, enseigne Thomas, vérifiait la nature humaine jusque dans toutes ses parties les plus singulières, puisqu'il en était l'accomplissement

et la restauration. C'est pourquoi, en vue de l'économie du salut, il permettait à la nature qu'il assumait de pâtir et d'agir selon tout ce qui lui était propre. Et ainsi, il pouvait unir en lui-même la plus haute joie et la plus haute souffrance, la joie d'être uni à Dieu et la souffrance de subir sa Passion (24). On a beaucoup glosé sur l'apparente indifférence de Thomas aux données de l'exégèse. Mais sa force réside précisément dans son étrangeté : elle a le mérite de maintenir jusqu'au bout — jusqu'à la Passion elle-même —, le tragique de la foi et l'union des contraires. — Le rapport du Christ aux chrétiens étant celui d'une communion de nature, et non d'une simple solidarité entre individus, la souffrance et la joie du Christ constituent la souffrance et la joie des chrétiens. Le Christ ne donne pas d'autre sens à notre existence souffrante que le salut constitué par sa résurrection. Ainsi l'union avec Dieu ne poursuit jamais la souffrance. Lorsque celle-ci est inéluctable, elle passe par elle, mais toujours pour aller à la Résurrection, pour s'unir à l'Unique consolateur.

On voit donc pourquoi le récit de la Passion est au centre de l'esthétique tragique. Il résume à lui seul l'objet principal de la littérature : la connaissance de la douleur, mais en même temps il promet de l'ouvrir sur un dehors, sur une altérité toujours poursuivie. Il n'est donc pas étonnant que la Passion du Christ, soit devenue un modèle dramatique dès le début de l'ère chrétienne. — On objecte parfois que le tragique chrétien s'abaisse en réalité au niveau du drame, puisque « tout est bien qui finit bien ». Mais c'est, d'une part, faire bon marché de l'éventualité de la damnation, souvent représentée sur les planches comme une réalité (cf. le mythe de Don Juan, du docteur Faust), et d'autre part, s'en tenir à une détermination moderne (et franco-française) de la tragédie et du drame (Stendhal, Racine et Shakespeare, ou Victor Hugo contre Racine). Pour Aristote, « la tragédie est une représentation (*mimesis*) (...) par la mise en œuvre de la pitié et de la fra

(24) *Somme Théologique* III, 46, 7-8. Thomas maintient l'essentiel de la contradiction, mais il l'affaiblit sur deux points : 1) En raison de l'anthropologie héritée d'Augustin et Aristote, il attribue à deux parties distinctes de la nature du Christ ces deux affections : me la joie (par essence), au corps la douleur (par accident, puisque l'âme n'est que la forme accidentelle du corps) ; 2) Thomas ne détaille pas la chronologie de la Passion : en particulier, il ne prend pas au sérieux le moment de l'abandon du Fils par le Père.

(23) Cf. J. Duchesne, « Du tragique chrétien », *Communio* XIII, 6, p. 38-40.

yeur » (25). Il suffit, pour qu'elle vérifie la définition du tragique, que l'histoire me présente la souffrance de personnages qui tremblent pour soi ou pour un autre. Le rapport du Père et du Fils, dans l'abandon de la croix, puisqu'il constitue une contradiction violente au sein de leur lien le plus étroit, est en lui-même rigoureusement tragique : « le surgissement de violences au coeur des alliances (...) voilà ce qu'il faut rechercher » (26). C'est même l'objet de la tragédie à l'état pur : l'union en Dieu des deux émotions tragiques par excellence, la compassion (du Père) et l'angoisse (du Fils). Le tragique, étant au centre de la christologie, est donc aussi au centre de la culture chrétienne. L'existence de textes littéraires relatant la Passion en est un témoignage frappant (par exemple l'hymne pascale de Romain le Mélode). Plus remarquable encore est l'existence de *Passions* rédigées à partir de centons antiques : par un collage plus ou moins adroit de citations d'Eschyle, Sophocle ou Euripide, il est possible de représenter le récit de l'Innocent supplicié. Ce fait révèle que la Passion du Christ récapitule en elle toutes les tragédies antiques : elle rassemble dans sa vérité ce qui n'était jusque-là que fragment, énigme et cruel hasard. On a d'ailleurs montré comment le genre même du drame médiéval et moderne se développait autour de la célébration liturgique de la Passion (27). Non seulement la révélation chrétienne, mais aussi sa littérature la plus spéculative ne donnent pas d'autre issue à la souffrance que le respect de son tragique immanent.

La souffrance est pour la raison une blessure narcissique. Elle l'amène à reconnaître les limites de son empire et son incapacité à rendre raison de l'insoutenable. Car seule une raison blessée, et consciente de l'être, peut s'accorder à la fragilité de notre existence, sans cesse menacée par la souffrance. Loin de toutes les machineries métaphysiques et moralisantes, notre pensée doit s'en tenir à une simple reconnaissance minimaliste de la souffrance, cette énigme sans autre raison d'être que les possibilités de mon corps propre. Seule l'incarnation d'un Dieu-homme capable d'en vivre les

plus extrêmes possibilités, le Christ souffrant et glorifié, permet de manifester l'unité tragique de ces deux contraires en manifestant du même coup quelle pourrait être ma destinée. Il n'y a pas d'autre sens de la souffrance que la communion au tragique de la Passion. Par ce passage, cette Pâque, elle nous apprend qu'il serait illusoire ou trompeur de mettre notre espérance en autre chose qu'en la résurrection. — Il n'y a pas lieu d'atténuer la contradiction de la béatitude évangélique : « heureux les affligés », mais de reconnaître en elle le paradoxe christologique fondamental: la gloire est manifestée par la croix.

Olivier BOULNOIS

Né en 1961, marié, trois enfants. Maître de conférences à l'Ecole Pratique des Hautes Etudes (5^e section), philosophie médiévale. Enseignement à l'Institut Catholique de Paris. Publication : Jean Duns Scot, *Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant*, Paris, P.U.F., 1988.

(25) Aristote, *Poétique*, 6.

(26) Aristote, *Poétique*, 14.

(27) Hans-Urs von Balthasar, *La Dramatique divine I, Prolegomènes* (Paris, Namur, 1984) (= *Theodramatik I Prolegomena*, Einsiedeln, 1973) p. 259 sq. Voir Arnoul Gréban (XV^e siècle), *Le mystère de la passion de notre sauveur Jésus-Christ*, (Paris, 1987).

Et pourquoi pas un abonnement de soutien ?

Xavier TILLIETTE

Triptyque de l'affliction

L'UN des beaux poèmes de *Sagesse met* en parallèle la douleur païenne et la douleur chrétienne, en une séquence de couplets ailés :

*L'âme antique était rude et vaine,
Et ne voyait dans la douleur
Que l'acuité de la peine
Ou l'étonnement du malheur.*

Le contraste entre la peine et le malheur est un peu artificiel, mais Verlaine poursuit :

*L'art, sa figure la plus claire,
Traduit ce double sentiment
Par deux grands types de la Mère En
proie au suprême tourment. .*

Le premier type est Hécube après la perte de ses enfants, folle de chagrin, errant sur le rivage, déchirant l'air de ses cris. Le second type est la plus grande douleur, celle qui se tait :

*Et c'est Niobé qui s'effare
Et garde fixement des yeux Sur
les dalles de pierre rare Ses
enfants tués par les dieux.
Le souffle expire sur sa bouche,
Elle meurt dans un geste fou.
Ce n'est plus qu'un marbre farouche
Là transporté nul ne sait d'où !*

Niobé

Niobé symbolise la douleur antique, sans finalité mais non sans cause. Elle subit le courroux des dieux. Elle encourt le châtement, car elle s'est enorgueillie de sa nombreuse progéniture, elle a tourné en dérision la déesse Latone qui n'a mis au monde que les deux jumeaux Apollon et Artémis — ainsi la servante Agar défie sa maîtresse Sara. Mais inversement la déesse est envieuse et jalouse de cette fierté maternelle, de cette fécondité multiple — cette fois comme Rachel à l'égard de Lia.

Elle dépêche ses enfants, archers infailibles, le sagittaire et la chasserresse, dont les flèches criblent à la volée les fils et les filles de Niobé. Seule la mère est épargnée, afin que, survivant au carnage, elle meure de douleur.

Niobé illustre le dicton des grandes douleurs muettes. Les auteurs tragiques s'étaient naturellement intéressés à elle : des oeuvres d'Éschyle, de Sophocle... sur le sujet il ne reste que quelques fragments. La statuaire surtout s'est attachée à une scène si bien faite pour éveiller la crainte et la pitié. Un des plus purs chefs-d'œuvre de l'art antique, conservé et reconstitué d'abord à la Villa Médicis, puis à la Galerie des Offices de Florence, représente le groupe de Niobé et des Niobides. Il est dû probablement au ciseau du Praxitèle (certains disent de Scopas, mais leurs styles sont apparentés), peut-être aidé par Phidias. Le grand découvreur Johann Joachim Winckelmann l'a révélé au public, il a salué la perfection esthétique alliée à la sublimité du sentiment. Les plus célèbres historiens et amateurs d'art du XIX^e siècle, comme Thiersch, Welcker, Overbeck..., un visiteur vibrant comme Shelley, sans parler des philosophes, Herder, Schelling, Hegel, ont décrit et exalté la beauté de la sculpture. Des peintres comme Guido Reni se sont inspirés de l'expression du visage, les lèvres entr'ouvertes, les yeux chavirés (1).

Le drame est présenté à son point culminant, alors que les traits mortels de l'ennemi invisible pleuvent sur les Niobides épouvantés. La plus jeune des filles, atteinte d'un dard impitoyable, s'effondre dans les bras de sa mère. L'exécution est dure que quelques secondes. C'est une question tout académique de savoir où l'on trouve l'expression la plus pathétique, sur le visage convulsé du Laocoon (Musée du Vatican) ou sur la face figée de Niobé. Celui-là lutte contre l'étouffement et la

(1) P. B. Shelley, Notes on Sculptures in Rome and Florence. *The complete Works*. Ed. by Robert Ingren & Walter E. Peck. VI, London-New-York 1965, p. 309-332 (330) ; G. Herder, *Werke*, éd. Suphan, VIII, p. 20, 92 ; F. W. J. Schelling, *Philosophie de l'Art*, dans *Sämtliche Werke*, éd. Cotta, t. V, p. 558 ; F. W. Hegel, *Esthétique*, *Werke*, éd. Glockner, XIII, p. 438 et surtout XIV, p. 35 ; Giovan Pietro Bellori, *Le Vite de' pittori, scultori e architetti moderni*, Rome 1672 (reprint Evelina Borea, Turin 1976), sur Guido Reni, p. 529. Mais Kotzebue affecte du dédain (Aug. von Kotzebue, *Erinnerungen von einer Reise aus Liefand nach Rom und Neapel* 3 Bde, Berlin 1805, T. I., p. 104). Les philosophes marchent dans les traces fraîches de Winckelmann. Sur le *Groupe de Niobé*, l'état de la question, avec d'utiles mises au point dans un ouvrage récent (que me signale J.-R. Armogathe) : Francis Haskell & Nicholas Penny, *Taste and the Antique. The lure of Classical Sculpture (1500-1900)*. Yale University Press, Newhaven-London 1981, p. 274-279.

mort, celle-ci est l'image de la souffrance morale. Elle est le centre du groupe, l'artiste l'a vue comme la survivante d'une race héroïque, qui succombe dignement à la colère des dieux (2). Feuerbach l'appelle la « Mater dolorosa de l'art antique ». Mais elle est aussi la reine outragée qui, dans son malheur indicible, ne s'abaisse pas à se lamenter et à supplier. La force de sa grande âme s'exprime dans le port-de la tête. Un critique la décrit : « Ferme et sublime elle lève les yeux vers les dieux pour signifier qu'elle les reconnaît comme vengeurs, que même en l'occurrence elle ne perd pas contenance... ». Cependant les larmes brûlantes et involontaires s'apprêtent à couler. Le regard annonce l'héroïne, les pleurs trahissent la mère. Elle se dispose à se voiler la tête et à disparaître dans la rigidité du roc (3).

La sculpture vérifie l'axiome de la coïncidence des extrêmes, dans un maximum de souffrance la suprême noblesse. Mais l'on en reste à l'acmé païenne, au summum des sentiments païens, où Simone Weil pourtant, songeant plutôt à Oedipe, à Polyclète, à Prométhée, voyait autant de prémonitions et d'intuitions pré-chrétiennes. Coupable d'avoir bravé les dieux, c'est le caractère horrible de la punition qui élève Niobé à la hauteur du châtement (4). La dignité de son attitude ennoblit l'humanité, le flot de ses larmes attendrit le sublime de pitié.

La légende a moins séduit les poètes. Ovide, le conteur disert des *Métamorphoses*, avec l'aisance un peu fade qui le caractérise, met en évidence la résistance de l'orgueilleuse Thébaine, que le meurtre des enfants n'a pas brisée, jusqu'à ce qu'elle plie sous les coups redoublés et qu'elle implore, contrairement au geste de la statue, « qu'on lui laisse la plus petite » (5). La métamorphose proprement dite est le passage de la torpeur hébétée à la pétrification : *nihil est in imagine vivum*, les entrailles qui ont porté tant de fardeaux vivants durcissent comme le roc, *intra quoque viscera saxum est*. Mais du front de la « dame en pierre » les larmes continuent à ruisseler.

Rien n'est humain dans le drame mythique de Niobé, victime des terreurs ancestrales. Le malheur l'écrase sous la disproportion

de la faute et de la vengeance. Même si à la fin la métamorphose figure un geste de miséricorde, elle traduit surtout la paralysie de la douleur, l'engourdissement et l'inertie issus du désespoir, le mutisme accablant. On appréciera d'autant mieux le trait humain d'une élaboration ancienne de la légende que *Illiade* rapporte : pour consoler Priam vaincu et abattu, on lui rappelle que « même Niobé, Niobé aux beaux cheveux, a songé à manger » — après que, le dixième jour, en l'absence d'hommes, les dieux en personne eurent enseveli les jeunes victimes. Alors seulement la mère, lasse d'avoir tant pleuré, se souvint de manger, « *d'ara sîton mnèsat'* (6) — contradiction significative avec son destin minéral.

Rachel

Rachel comme figure sacrée est la Niobé juive. Elle est la pleureuse liturgique, qui n'a pas voulu être consolée, parce que ses enfants ne sont plus. La fête des Saints Innocents, pendant l'Octave de Noël, nous a rendu familier le verset d'Isaïe appliqué aux mères des nouveau-nés massacrés par Hérode : « Une voix a été entendue dans Rama, un gémissement et un hululement ; Rachel pleure ses enfants et elle n'a pas voulu être consolée, parce qu'ils ne sont plus » (*Jérémie* 31, 15 ; *Matthieu* 2, 18). Rachel hiératique, inconsolable, symbolise le deuil poignant des mères et, à travers elles, Jérusalem abandonnée, la patrie meurtrie dans ses enfants. La Rachel du temps des patriarches a pleuré sur son amour contrarié, puis sur sa stérilité, sur son désir d'enfant. Une longue attente a suivi les interminables fiançailles. Rachel est l'image de la patience impatiente et de l'espoir avide. Mais elle a été moins l'explorée que la désirée. Vers elle, vers la fille cadette de Laban, belle de taille et avenante, le cœur de Jacob a battu et soupité pendant sept années, mis à rude épreuve par les ruses du futur beau-père. Mais le temps ne lui a pas semblé long, parce qu'il l'aimait (*Genèse* 29, 20). Au moment où le soupitant atteint enfin le but, l'astucieux Laban substitue en cachette et nuitamment l'aînée, Lia, à la plus jeune — revanche *ad hominem* de la tromperie de Rebecca. Au délai d'une semaine supplémentaire imposé pour la conquête de Rachel font suite sept autres années encore de service non rémunéré. Et bien que durant ce séjour prolongé à

(2) J. Overbeck, *Geschichte der griechischen Plastik*, t. 2, 4^e édit, J. C. Hinrichs, Leipzig 1894, p. 85.

(3) *Id.* p. 87-88, 318-319.

(4) *Id.* p. 319.

(5) *Métamorphoses*, livre VI (v. 146-312), v. 300, 303, 305, 309, 312.

(6) *Illiade*, chant XXIV, v. 602, 613.

la maison paternelle elle ne lui eût point donné d'héritier, Jacob aimait Rachel plus que tout. Finalement le désir de l'épouse tant aimée fut exaucé, elle mit au monde les deux derniers fils de Jacob, Joseph, le préféré du père, et Benjamin, qui coûta la vie à sa mère. Jacob éleva un monument sur le sépulcre de Rachel à Bethléem. Le destin des deux orphelins, dans la longue saga de Joseph (racontée par Thomas Mann avec une complaisance prolixe), est bien connu. L'inconsolée, qui dans la mémoire vivante d'Israël devait pleurer ses enfants, a été dans l'histoire vécue la jeune mère regrettée de ses fils. En fait c'est l'amour de l'époux qui a fait d'elle la figure douloureuse du peuple d'Israël, celle qui réclame en vain aux échos désolés ses fils qui ne lui seront pas rendus. Rachel a été ainsi identifiée à l'Israël de l'exil, puis à l'Israël de la diaspora interminable. Selon la Kabbale (kabbale veut dire tradition), telle que l'évoque Gershom Scholem, la Schekinah — la présence de Dieu parmi son peuple — a deux apparitions, deux noms : la Schekinah de Rachel est la Schekinah d'exil, elle gît dans la poussière, l'épouse céleste se lamente de sa détresse ; tandis que la Schekinah inférieure de Lia, dont la gloire remplit la terre, est toujours avec son Dieu ; mais les deux sœurs sont deux aspects de la même Schekinah et, dans les rites nocturnes du sabbat, elles forment un chœur alterné (7).

Noluit consolari, quia non sunt. Comme la mythique Niobé, la Rachel bethléémite refuse toute consolation. De même aussi le patriarche Jacob, lorsqu'il crut Joseph dévoré par les bêtes sauvages : « ses fils et ses filles vinrent pour le consoler, mais il ne voulut recevoir aucune consolation. Il disait : c'est en pleurant que je descendrai vers mon fils au séjour des morts ! Et il pleurerait son fils ». (*Genèse* 37, 35). Au contraire le roi David, après la mort de l'enfant du péché, pour lequel il avait supplié et jeûné en vain, a cessé de gémir et s'est résigné à l'inéluctable : il ne reviendra pas vers moi, c'est moi qui m'en irai vers lui (*2 Samuel* 12, 23). Mais pour Rachel, plus opiniâtre que Job, la seule compensation possible serait la restitution, le miracle du fils de la veuve de Sarepta et de l'enfant de la Sunamite, de la fille de Jaïre et du jeune homme de Naïm, de Tabitha Dorcas et du dormeur de Troas... Il n'y a pas de travail du deuil pour Rachel, ni pour les mères ainsi éprouvées. Leur existence s'est

arrêtée avec le souffle de leur enfant. Elle a perdu sa raison d'être. Leur enfant n'a pas eu sa part de vie et aux yeux du souvenir qui scintille comme la lampe du sanctuaire dans l'obscurité d'une nuit démesurée, il restera un être inachevé. L'amour entretient, mais ne ranime pas ce qui n'est plus ; il le revit seulement. Il est des douleurs trop amères pour la pitié, *a fortiori* pour les bonnes paroles. Elles sont infinies, elles ne débouchent sur aucune lumière. Elles peuvent pourtant coïncider avec la foi, voire avec une sorte d'espérance aride. Les très grandes douleurs morales, les épreuves que l'on dit crucifiantes, n'ont pas la force de se révolter. On peut être réfractaire à toute compassion, écorché vif, enterré vivant, et néanmoins acquiescer d'un *Fiat* muet : le Seigneur a donné, le Seigneur a repris, que le nom du Seigneur soit béni !

Le désespoir est tellement humain qu'il n'est pas étranger au Fils de l'Homme. Mais s'ancrer dans un refus farouche n'est ni humain ni chrétien. La souffrance que sillonne la trace de l'absence, la souffrance qui occupe la place de l'absent, n'est nullement l'envers du blasphème. Elle est, portée à l'incandescence, le sacrifice de soi que tout un chacun devra un jour acquitter. Ce sacrifice est le prix à payer pour être plus tard « trouvés vêtus et non pas nus ». La rançon est lourde, elle couvre une vie humaine irrécupérable. Il faut donner sans espoir de retour, sans monnaie d'échange, car c'est la condition pour accéder aux promesses inouïes dont nos cœurs de limon ne veulent pas : il n'y aura plus de larmes ni de cris, il n'y aura plus de nuit, il n'y aura plus de temps, il n'y aura plus de mort... Mais une telle transfiguration n'est ni présente ni même pressentie sur le visage ravagé de la juive Rachel, à la lisière des deux Testaments. Il faut tourner le regard vers une autre juive qui fit halte à Bethléem, vers Marie sur le Calvaire, que le poème de Verlaine, qui nous a servi de prélude, exalte à bon droit comme le symbole par excellence ou la figure typique de la douleur chrétienne.

Pietà

La plupart des visiteurs de Saint-Pierre de Rome se rendent aussitôt à droite de l'entrée, pour contempler la statue de la Pietà de Michel Ange, désormais protégée par une lame vitrée incassable. Comme elle est belle et douce et jeune la Mère douloureuse, trop jeune d'aspect pour être avec vraisemblance la mère de cet homme adulte dont le corps sans vie,

(7) G. Scholem, *La Kabbale et sa symbolique*. Petite Bibliothèque Payot 1975, p. 166-167.

merveilleusement intact, repose sur ses genoux. Elle paraît être plutôt l'épouse, ou la soeur, ou la fille. Mais Marie est tout cela, Mère du Verbe, et *soror mea sponsa, et figlia del tuo Figlio*, et la Servante du Seigneur, dont l'image reproduit délicatement l'âge adolescent, les yeux baissés, la tête inclinée. La main du sculpteur de génie a modelé une théologie mariale : l'Eglise sans tache ni ride penchée sur le plus beau des enfants des hommes, offrant le Christ eucharistique, le Corps spiritualisé, incorruptible et promis à la Résurrection. La douleur et les larmes sont essuyées, les membres souples, endormis, attendent le signal du réveil. Aucune ecchymose, aucune marbrure livide, aucune tuméfaction, n'évoque le supplice. La profonde paix de la mort est intervenue, avec elle les « prémices des dormants », sur le Premier-Né des vivants et des morts.

On peut préférer des œuvres plus réalistes, un Quentin Metsys, un Rubens, un Bellini, un Arnold Böcklin admiré de Julien Green... ou le cadavre exsangue de Holbein qui terrifiait Dostoïevski, tant de tableaux et de retables faits pour les églises et non pour les musées. Le génie de Michel-Ange a transfiguré l'horreur. Mais d'autres artistes de la 13^e station, en d'autres temps, se sont attachés à la douleur de Marie, au glaive qui lui transperce l'âme. Le silence de la Pietà signifie le thrène de l'Eglise pour le répons de l'Office des Ténèbres du Vendredi Saint : *O vos omnes qui transitis per viam, attendite et videte si est dolor sicut dolor meus !* La mélodie stagne dans nos mémoires.

Car l'intimité de Marie avec son Fils suggère qu'elle a subi les affres du trépas du Calvaire, qui l'ont guérie de sa propre mort. En dépit de la grâce virginale qui émane de la plastique de Michel-Ange, la Pietà est un abîme de souffrance. Il n'y a pas une fibre de son cœur qui ne soit transie de tous les détails de la Passion. Quand le gouffre de la mort s'est creusé — *inclinato capite emisit spiritum* —, Marie est entraînée vivante dans le vertige de la catastrophe. Elle est cependant celle qui maintient rassemblée l'hypostase du grand être désemparé. En cet instant plus que jamais se profère en elle le « Logos nuptial » qu'Erich Przywara perçoit dans l'union de Jésus et de Marie. Selon **Balthasar** Marie a consenti d'emblée à tout, *loco totius naturae* (saint Thomas), au lieu et place de l'humanité, et maintenant surtout « en tant que première cellule de la nouvelle Eglise » ; la compassion de Marie permet à l'Eglise dont elle est la figure de

« survivre au hiatus du jour où " Dieu est mort" » (8). De même pour Gaston Fessard le « hiatus » du Samedi Saint est comblé partiellement par la compassion mariale. La Mère, en sa conscience écartelée, persévère dans cet écart, par la vertu d'une foi nue et pensive ; et dans cette conscience qui signifie mémoire, « dans le souvenir de la Nouvelle Eve... s'enfonce l'âme de Jésus jusqu'au plus lointain du passé » (9). La « solitude de Marie » est le tréfonds de sa détresse, un analogon de la mort. Une intuition pénétrante de la dévotion du Samedi Saint est commune à ces trois disciples d'Ignace.

Mais Notre-Dame des Sept-Douleurs n'attire pas moins la piété populaire décriée et la légion des petites âmes. Elle est « Celle qui pleure », à ce titre elle est invoquée à la Salette et dans un livre de Léon Bloy (qui n'est d'ailleurs pas son meilleur). Ce vocable appelle la Consolatrice des affligés des Litanies, puisque l'unique manière de consoler ceux qui ne veulent pas — qui ne peuvent pas — être consolés est de pleurer avec ceux qui pleurent. S'il est vrai que certains chagrins implacables et durcis, chez des chrétiens, sont une insulte à Dieu et le reflet d'un blasphème, on doit toujours tenir compte de la dévastation d'une âme révoltée : telle Sygne de Coufontaine épuisée, hochant mécaniquement la tête, dans la dernière scène de *L'Otage*. Personne n'oblige personne à prodiguer des paroles dérisoires, nul n'est astreint à les entendre et encore moins à les faire siennes. La consigne que devraient observer les prêtres voués à *l'officium consolandi* serait de se taire devant les grandes souffrances — comme Dieu lui-même. Ce fut l'ultime recommandation, chèrement apprise, du cardinal Pierre Veillot à son clergé. Tout au plus peut-on désirer que Dieu si mystérieux visite et habite ces « endroits de notre pauvre cœur où il faut que la douleur entre afin qu'ils soient » — le mot insondable de Léon Bloy repris par Graham Greene. Toutefois un prêtre délicat et souffrant, l'abbé Henri Perreyve, a su jadis trouver la juste mesure de l'intercession,

(8) Erich Przywara, *Logos*. Logos-Abendland-Reich-Commercium. Patmos-Verlag, Duesseldorf 1964. p. 25 ; Hans Urs von Balthasar, *Theologie der drei Tage*. Johannes, Freiburg 1990. p. 129 ; *Pâques, le Mystère*. Edit. du Cerf. 1981. p. 129 : « Le Christ de l'Eucharistie rend participant de l'abandon de Dieu dont il souffrira. Cette compassion fait partie aussi du legs essentiel qu'il fait à son Eglise et qui permet à celle-ci de survivre au hiatus du jour où " Dieu est mort" ».

(9) *La Dialectique des Exercices spirituels*, t. I, Aubier 1956, p. 121-122 (Troisième semaine).

dans une courte prière adressée à Marie, répétée depuis par tant d'âmes pieuses :

«Vierge sainte, au milieu de vos jours glorieux, n'oubliez pas les tristesses de la terre. Jetez un regard de bonté sur ceux qui sont dans la souffrance, qui luttent contre les difficultés et qui ne cessent de tremper leurs lèvres aux amertumes de la vie.

Ayez pitié de ceux qui s'aiment et qui ont été séparés.

Ayez pitié de l'isolement du cœur.

Ayez pitié de la faiblesse de notre foi.

Ayez pitié des objets de notre tendresse.

Ayez pitié de ceux qui pleurent, de ceux qui prient, de ceux qui tremblent.

Donnez à tous l'espérance et la paix ».

Xavier TILLIETTE

Xavier Tilliette, S. J., né en 1921, professeur honoraire de l'Institut Catholique de Paris. Enseigne à l'Université Grégorienne et à l'Université du Latran. Dernières publications : *La christologie idéaliste* (1986), *L'Absolu et la philosophie* (1987), *Filosofi davanti a Cristo* (1989), *Le Christ de la philosophie* (1990).

Colette DEREMBLE

Images médiévales de l'affliction

LE moyen âge occidental a attendu l'époque gothique pour exprimer avec précision l'éventail des sentiments psychologiques et des motions spirituelles, et l'on puiserait là avec abondance les signes diversifiés de l'affliction. L'attrait d'un certain pathétique y rencontre l'expérience esthétique d'artistes capables de traduire le don des larmes, comme d'ailleurs aussi celui du sourire. Jusque là le goût des systèmes décoratifs, apporté aux artistes mérovingiens par les différentes vagues d'invasions barbares, s'était substitué à la tradition humaniste.

Certes le sursaut carolingien avait permis aux peintres de renouer pendant un temps avec la plastique antique. Mais les formes nouvelles qu'affirme l'esprit roman se reprennent à effacer l'espace et le temps, l'unité corporelle, la diversification physiognomique et la vraisemblance narrative. Comment, dans cette esthétique commandée par la géométrie et l'abstraction, dans cette mystique que le Dieu de l'eschatologie fascine plus que tout, comment se disent l'effusion de la grâce ou l'expansion du péché en l'homme ? Y a-t-il encore place pour l'expression de l'affliction et de la béatitude en ces figures dévorées par la contemplation et unifiées par l'indistinction ornementale ?

A l'époque romane, l'affliction est avant tout suscitée par le moment de la crucifixion. De part et d'autre de la croix, le soleil et la lune se voilent, Jean et Marie s'inclinent. Si les imagiers romans n'ont pas cherché à courber le corps du Christ sous la douleur et lui ont gardé le regard serein de celui que la mort n'a pas vaincu, ils ont su dans le même temps traduire la souffrance muette des témoins de sa mort. Le dépouillement tragique de

Pensez à votre réabonnement ! Merci.

ces scènes sans décor, la sobriété extrême des gestes, font du groupe de la crucifixion le symbole même de la béatitude des affligés, le pôle de la grâce étant ici occupé par la figure centrale du Christ, que la douleur n'atteint pas. Le pôle de la tristesse est quant à lui réparti sur les figures latérales des témoins humains et cosmiques.

À l'époque gothique cet équilibre subtil se dissout au profit d'une extension de la douleur : le Christ y participe, le corps marqué par le supplice, le visage tordu par la souffrance, les yeux clos quand il remet l'esprit. L'irruption de la mort sur son visage rompt l'altérité des figurations romanes, où la sérénité divine du crucifié équilibrait l'affliction des hommes et lui donnait son sens. Quant aux témoins, ils se multiplient. Marie-Madeleine en particulier accompagne la Vierge dans ses pleurs. Mais plus rien dans ces images n'évoque la béatitude des affligés : le pôle divin qui traduisait l'affliction en béatitude a laissé la place à un discours purement doloriste.

SI l'affliction spirituelle est surtout liée à la contemplation de la croix, les artistes médiévaux ont pu s'exercer à en diversifier l'expression à travers les pleurs des mères des innocents massacrés sur l'ordre d'Hérode, ou grâce à tel épisode douloureux d'un récit hagiographique. Une peinture murale étonnante de la crypte de Tavant en Indre-et-Loire, datée de la première moitié du XII^e siècle, apporte une nuance intéressante à ce répertoire. Le programme iconographique de cet ensemble roman est aujourd'hui énigmatique, car trop de lacunes en empêchent une lecture cohérente. Sur chacun des chapiteaux s'inscrivent des scènes, le plus souvent constituées de personnages isolés, où l'on a pu deviner l'esquisse d'un combat des vices et des vertus. Quoiqu'il en soit, la tragédie se peint en couleurs ocres, comme proches de la terre et de son combat, sur ces murs sombres : images d'affrontements ou de peine, celle en particulier d'Adam et Eve qui travaillent, l'un à la bêche, l'autre à la quenouille. Face à eux une femme, ployée par la douleur. Est-ce la Vierge, saisie d'effroi par le spectacle d'une humanité châtiée ? C'est vraisemblable. Son corps pathétique est parcouru d'une sorte de frisson qui creuse sa poitrine, ploie ses genoux, la fait vaciller. Ses grandes mains ouvertes s'écartent dans un émoi impuissant. S'il s'agit bien de Marie, la voici représentée, c'est bien rare, s'affligeant non devant la croix mais devant les hommes. On reste alors saisi par cette iconographie

étrange : étrange par la violence expressive de cette douleur que rien n'atténue, et à laquelle les artistes romans sont peu habitués. Étrange par la solitude de cette femme dont rien ne semble justifier la tristesse sinon le regard qu'elle porte sur l'exil laborieux de l'humanité déchue.

AINSI, les visages romans, pourtant intrinsèquement structurés par des codes géométriques, peuvent parfaitement évoquer la douleur. Et parce qu'en ce temps la mystique se fait d'abord contemplative, on ne serait pas surpris de voir les artistes s'exercer à dire la béatitude de l'affliction. Pourtant la tension, voire la contradiction de ces deux termes rend subtile et périlleuse leur transcription dans un dessin et peu de peintres se sont essayés à l'illustration du Sermon sur la Montagne : ce sont essentiellement, selon les images qui nous ont été conservées de ce temps, des miniatures illustrant les écrits spirituels de la moniale Hildegarde de Bingen, et les mosaïques d'une des coupes de Saint-Marc de Venise. Les unes et les autres, à des titres différents, prennent place en des contextes où la contemplation est première et présentent les béatitudes comme des étapes de la vie spirituelle plus que comme des sentiments.

Les images de l'échelle mystique, dont les barreaux approchent plus ou moins de Dieu, ou des cercles concentriques dont le Christ est le centre (1), sont autant de systèmes visualisant les degrés (2) de la connaissance de Dieu. Le moyen âge roman aime les classifications, celle qui oppose les vices aux vertus, les Vierges sages aux Vierges folles, celle qui hiérarchise les conditions des femmes, des épouses aux veuves puis aux vierges, ou des saints, apôtres, confesseurs ou martyrs. Les béatitudes sont une de ces classifications.

On trouve des illustrations des béatitudes dans chacun des deux manuscrits conservés du Livre de prières de Hildegarde de Bingen. Cette moniale bénédictine de la deuxième moitié du XII^e siècle, à qui on doit des écrits visionnaires, des traités de

(1) Oxford, Bodleian Libr. Lyell 84 (manuscrit du Nord de la France, daté du début du XIII^e siècle). Voir Katzenellenbogen, *Allegories of the Virtues and Vices in Medieval Art*, 1939, 2^e éd. Londres, 1964.

(2) C'est aussi en ces termes d'étapes et de degrés que parlent les écrits contemporains, cf. le *Liber de gradibus humilitatis et superbiae* de saint Bernard, *Opera*, III, éd. Cistercienses, Rome, 1963, p. 426.

médecine, des lettres et une autobiographie, aime donner à ses réflexions un support visuel. Dans le manuscrit le plus ancien de son Livre de prières (1180-1190) (3), on trouve, dans un contexte d'illustrations scripturaires, huit tableaux consacrés au Sermon sur la Montagne (4). Huit béatitudes y sont mises en parallèle avec huit malédictions : les pauvres en esprit sont opposés aux orgueilleux, les doux aux colériques, les affligés à ceux qui se réjouissent du mal, les affamés de justice aux avarés, les miséricordieux aux méchants, les cœurs purs aux pervers, les pacifiques aux fauteurs de troubles, les persécutés aux persécuteurs.

Le fait d'inventer des malédictions, que les évangiles ne suggèrent pas, moralise indubitablement un texte que l'on imaginerait davantage aimanté par la grâce, et ce d'autant plus que ces images s'inscrivent dans un écrit mystique. Quant au côté systématique de ces parallèles il relève d'une rhétorique dualiste, accentuée par les oppositions formelles des images : les béatitudes sont des catégories classificatoires plus que des états d'âme. Comme pour les images qui opposent les élus aux damnés ou les vertus aux vices, les catégories négatives trouvent une expression plus incarnée : la violence des maudits se traduit dans les poings brandis, les armes diverses, les corps arqués, les bras qui se croisent, les rictus qui déforment les visages, les cheveux qui se hérissent ou se bouclent. Au contraire les bienheureux ont des visages et des attitudes homogènes, symétriques de part et d'autre de la main de Dieu qui les bénit, des gestes stéréotypés, des chevelures rangées. Seuls les pauvres en esprit, qui se tiennent la tête dans la main, les pacifiques, qui s'embrassent et les affligés, qui se lamentent, ont des expressions un peu plus variées. Hildegarde ne cherche pas à préciser l'objet qui cause la béatitude, les circonstances où elle s'exerce : elle leur préfère l'exposé intemporel d'un état qui n'atteint pas la subjectivité. Même les miséricordieux ou les persécutés, pour lesquels un décor concret aurait pu être facilement inventé, surtout par un esprit aussi fécond en images que l'est Hildegarde, sont d'une passivité presque immuable. Quant aux affligés l'artiste leur a distribué avec économie

quelques signes traditionnels de tristesse : la tête légèrement inclinée, les yeux baissés, l'un prend sa tête dans ses mains, l'autre serre ses mains contre sa poitrine.

Cette expressivité très pudique est naturellement relevée dans le second manuscrit du même texte, qui appartient à une sensibilité gothique. Daté des années 1200 (5), il ose davantage donner des figures, des attitudes, des vêtements, des fonctions sociales, des gestes divers et identifiables à chacune de ces catégories. L'identification des béatitudes à des vertus et des malédictions à des vices n'en est que plus évidente. Ce sont en effet des actions et non des états qui sont alors décrits : ainsi par exemple le miséricordieux distribue du pain et des vêtements aux pauvres, tandis que le méchant assassine un homme sans défense. Les affligés sont assis tristement, la tête sur leur main, les jambes croisées. La main divine ne vient plus les bénir et inscrire leurs pleurs dans le contexte céleste des béatitudes précédentes. C'est la notion même de béatitude qui s'efface au profit d'un affrontement du bien et du mal.

DANS un tout autre contexte on trouve les béatitudes exposées dans une mosaïque de Saint-Marc de Venise. Il s'agit de la coupole centrale, dite de l'Ascension. Au centre, le Christ trône sur l'arc-en-ciel cosmique. Sa mandorle circulaire est portée par des anges dont les corps s'incurvent pour dessiner autour de lui une première ronde. Un autre cercle concentrique est formé par les apôtres et la Vierge, qui contemplant debout la vision que leur montrent deux anges. Leurs corps majestueux, comme les arbres qui les séparent, tracent les rayons de cette gigantesque roue.

Enfin le dernier cercle, celui d'où surgit la lumière, fait alterner les fenêtres et des figures allégoriques. Seize femmes, dont les robes, alternativement claires et foncées, rythment la procession, sont désignées par leur nom : Humilitas, Benignitas, Compunctio, Abstinencia, Misericordia, Castitas, Patientia, Modestia, Constantia, Caritas, Spes, Fides, Justitia, Fortitudo, Temperantia, Prudentia. Chacune a un geste et un attribut qui la désignent : ainsi la Force s'affronte à un lion,

(3) Munich, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 935, éd. fac-similé E. Klemm, Wiesbaden, 1982.

(4) Voir l'étude qu'en fait J.-Cl. Schmitt dans *La raison des gestes dans l'Occident médiéval*, Gallimard, 1990, p. 154-172.

(5) Vienne, Oestereichische Nationalbibliothek, Cod. 2739. Cf. E. Klemm, « Das sogenannte Gebetbuch der Hildegard von Bingen », *Jahrbuch der Kunsthistorischen Sammlungen in Wien*, 74, N.F. XXXVIII, 1978, p. 29-78.

Justice tient une balance... Parmi elles sept sont des vertus, que l'on a pris soin de regrouper : la Charité, l'Espérance et la Foi, puis la Justice, la Force, la Tempérance, et la Prudence. Les neuf autres sont assimilées à des béatitudes, et tiennent dans leur main un volumen déroulé où l'on peut lire le texte latin de la béatitude correspondante : l'Humilité évoque les pauvres en esprit, la Bonté les doux, la Tristesse les affligés, l'Abstinence les affamés, la Miséricorde les miséricordieux, la Chasteté les cœurs purs, la Patience les artisans de paix, la Modestie les persécutés, la Constance ceux qui sont insultés à cause du Christ. La béatitude des affligés, qui nous intéresse particulièrement ici, se présente sous les traits d'une femme au visage douloureux, qui ramène ses bras nus sur le col de son vêtement.

L'allégorisation, qui rapporte vertus et béatitudes à de mêmes figures féminines quasi abstraites, la régularité systématique de la composition, la discrétion des signes distinctifs préservent cette illustration des risques moralisateurs. L'évocation de l'incarnation quotidienne des béatitudes en des attitudes humaines, comme c'est le cas dans le second manuscrit d'Hildegarde, est lointaine dans ces images frontales et solitaires. Les malédictions n'ont pas leur place parmi elles. Si la symbolisation éloigne les images de l'opposition morale des vices et des vertus, elle semble aussi les écarter du texte évangélique, puisque l'artiste intègre les béatitudes dans une scène d'Ascension, et les retire du contexte spécifique du Sermon sur la Montagne. Mais là où l'autonomie scripturaire est rompue, l'esprit des béatitudes trouve une nouvelle cohérence autour du thème de la vision, emprunté à une des béatitudes et donné ici en récompense à toutes les autres : «°Heureux les cœurs purs car ils verront Dieu ».

La composition géométrique de ces cercles concentriques, avec son alternance savante de formes allongées ou verticales, petites ou plus majestueuses, la structure mathématique qui les ordonne du Dieu unique aux quatre anges qui le portent, puis au collège apostolique et aux vertus, évoquent les principes chers aux penseurs médiévaux de l'émanation de l'unique au multiple, de la hiérarchie, de l'ordonnance. La composition circulaire évite les notions de début et de fin, comme celle de succession : toutes les vertus semblent égales, et l'on ne sait par laquelle commencer l'énumération ; sans doute par les vertus cardinales qui se trouvent de part et d'autre de la Vierge de l'Ascension. Quoiqu'il en soit, seule la contemplation de Dieu les ordonne. Le fond or sur lequel se profilent ces figures en

renforce l'intemporalité. Est-il alors possible de vivre les béatitudes sur terre ? L'artiste vénitien les inscrit à la périphérie d'une coupole céleste, dans l'horizon paradisiaque d'un Dieu éternel.

On a souvent souligné l'évidente détermination orientale des mosaïques de Saint-Marc. Elle apparaît clairement dans cette représentation des béatitudes. On n'y rappelle pas l'objet ou l'occasion de la béatitude : seuls quelques signes ténus et bien abstraits les distinguent les unes des autres. Sans le phylactère et l'inscription qui les nomment, on ne saurait les identifier. Ainsi la contradiction entre les termes de béatitude et d'affliction se résout ici au profit du premier. La béatitude des affligés, vue à travers les artistes de Saint-Marc, c'est celle qui irradie du Dieu tout-puissant.

AINSI l'homogénéisation des figures, érigée, avant le plein épanouissement du gothique, en principe d'écriture, n'exclut pas le goût pour la distinction des étapes spirituelles. Les rares représentations conservées des béatitudes les rapprochent davantage de la morale en occident, de la mystique en orient. D'un côté on souligne la souffrance, de l'autre la joie de la contemplation. Ici et là en tout cas, on réécrit le texte évangélique, tantôt pour dessiner le schéma dualiste de l'opposition des vices et des vertus, tantôt pour évoquer le rayonnement glorieux qui fait graviter vertus et béatitudes, indistinctement mêlées, dans une même contemplation. Bientôt la peinture occidentale préférera à ces schémas systématiques, qu'ils soient binaires ou rayonnants, des dessins plus expressifs d'une affliction galvanisée par l'obsession du Calvaire et de la mort.

Colette DEREMBLE

Colette Deremble, mariée, quatre enfants. Agrégée de lettres classiques, maître de conférences à Paris-X Nanterre. Dernière publication : *Les vitraux légendaires de Chartres*, DDB, 1989.

Germain MARC'HADOUR

Thomas More Consolateur des affligés

DANS son dernier écrit, interrompu par le martyre, More appelle Gerson « l'homme qui avec une extrême douceur manie la conscience affligée » (1), la touche et traite avec doigté, et s'il le faut lui applique un onguent lénitif. More lui-même était vu par les siens comme le consolateur des affligés ; le charisme est illustré par l'anecdote suivante :

« Sur le chemin de l'échafaud, le mardi matin 6 juillet 1535, il fut abordé par un citoyen de Winchester qui avait été amené plusieurs années auparavant au chancelier d'Angleterre, et guéri, par ses Conseils et ses prières, d'une « très grave tentation de désespoir ». Un entretien périodique avec More l'immunisait contre la rechute : le désespoir reprit de plus belle lorsque les murs de la Tour empêchèrent ces consultations. Apprenant que le prisonnier était condamné, et sortirait pour être exécuté, il accourut à Londres, se plaça sur le trajet entre la Tour et l'échafaud, fendit le cordon de police en s'écriant : « Me reconnaissez-vous, maître More ? Aidez-moi, je vous en prie, car la tentation que vous connaissez est revenue et je ne puis m'en dégager ». More lui répond : « Je te reconnais très bien. Va, prie pour

(1) *De Tristitia Christi*, vol. 14 de *The Complete Works of St. Thomas More*, Université de Yale, Connecticut. CW avec le N° du volume : ici CW 14, p. 315). Voir l'édition bilingue par Henri Gibaud et Germain Marc'Hadour, *Tristesse du Christ* (Paris, Téqui, 1990), p. 110-1. Tout en renvoyant à cette édition, je traduirai le latin de façon parfois moins littérale.

moi, et je prierai assidûment pour toi ». L'homme s'en alla, et n'éprouva plus jamais cette tentation. » (2)

L'affectueuse référence à Gerson se trouve dans le *De Tristitia Christi*, méditation sur l'agonie du Christ par un disciple qui, pour son Maître et uni à son Maître, connaît à son tour les affres de la solitude et le besoin de réconfort. S'il ne reçoit pas le baiser de Judas, il est lui-même, par l'inculpation de haute trahison, assimilé à Judas. More a composé *Tristesse* après avoir achevé une œuvre beaucoup plus longue, qui a valeur de testament spirituel : *A Dialogue of Comfort against Tribulation*. C'est une somme de sagesse chrétienne, qui occupe 320 pages in-8° dans l'édition critique (CW12) (3).

On pourrait dire que More « réconforte les affligés, et afflige les confortables » (4). La béatitude des uns a pour volet symétrique la malédiction des autres. Non que les nantis soient tous réprouvés, mais il leur faut entrer dans le Royaume par le trou d'une aiguille : cette métaphore hante More, qui la cite dans au moins trois de ses œuvres ; il essaie d'atténuer l'hyperbole en suggérant un gros câble au lieu d'un chameau, pour le *kamilon* des Synoptiques (5). La difficulté qu'ont les riches d'être pauvres en esprit et les écueils spéciaux de leur condition sociale occupent une bonne place dans le *Dialogue du réconfort*. La scène de cet ouvrage est la Hongrie occupée par les Musulmans. Un vieillard, Antony, qui a résisté vaillamment aux séductions comme aux sévices des Turcs, s'y

(2) *Vita Thomae Mori*, de Thomas Stapleton, théologien anglais réfugié sur le Continent (Douai, 1588), ch. 6, p. 27 dans le reprint de Frankfurt am Main (1964). J'emploie le tutoiement dans la réponse de More, comme le fait Roper dans *The Life of Sir Thomas More* (circa 1599), ed. par E.V. Hitchcock pour *Early English Text Society* (Londres, 1950) : « I remember thee full well. Go thy ways in peace, and pray for me, and I will not fail to pray for thee » (p. 261).

(3) Une édition bilingue (anglais et français) est sur le métier, et devrait paraître chez Vrin en 1992. La traduction de Marie-Claire Laisné, *Dialogue du Réconfort dans les Tribulations* (Ed. Soleil Levant, Namur, 1959) n'est pas sans mérite, mais elle est faite sur une édition anglaise peu fiable. Le chiffre entre parenthèses renvoie à CW12. Pierre Leyris, dans *Thomas More : Écrits de prison* (Le Seuil, Paris, 1953, plusieurs rééditions), traduit 17 lettres et 30 pages de prières et « dévotes instructions » composées à la Tour.

(4) L'université Notre Dame (Indiana), dont Theodore Hesburgh était recteur, accorda un prix à la fondatrice du mouvement *Catholic Worker* « for comforting the afflicted and afflicting the comfortable », c'est-à-dire « en mettant les gens aisés mal à l'aise. »

(5) « A great cable or a camel a, « a camel or a great cable-rope », voir mon *The Bible in the Works of Thomas More*, Part II, «The Gospels », De Graaf, Nieuwkoop, 1969, sous *Matthieu* 19, 25, p. 53-54.

entretient avec son neveu Vincent, qui le visite dans sa chambre de malade, moins pour le consoler que pour être conforté par lui. Au livre 1, Antony évoque une situation familière au magistrat More :

« Si tu es juge, et que tu veuilles avoir un tel souci de la justice que tu aimes mieux t'exposer à la tribulation par la malice d'un puissant que de rendre un jugement inique en sa faveur, les tribulations ainsi encourues seront plus et mieux que simplement médicinales (...). Qui les subit peut, dans sa profonde affliction, se répéter les paroles que le Christ lui a enseignées pour son réconfort : "Bienheureux les miséricordieux, car ils obtiendront miséricorde. Bienheureux ceux qui souffrent persécution pour la justice, car le royaume des cieux est à eux. "N'est-ce pas là un grand réconfort pour ceux qui sont dans ce cas? Leur propre conscience sait le leur indiquer, et remplir leur cœur d'une joie spirituelle dont le plaisir peut dépasser de loin la peine et le poids de leur épreuve temporelle. » (6).

Comme Vincent renâcle à se laisser convaincre, l'oncle, porte-parole de More qui habite la Bible, invoque *Qohélet* (7, 3 et 5) et le *Livre des Proverbes* (14, 13) : c'est presque une gageure, s'il est vrai (comme devait l'écrire un autre chancelier d'Angleterre) que « la prospérité est la béatitude de l'Ancien Testament, comme l'adversité l'est du Nouveau » (7). Revenant à l'Évangile, Antony n'élude pas la radicalité des formules, mais en atténue, en apprivoise le paradoxe en faisant appel à une expérience multiséculaire :

« Notre Sauveur dit lui-même : « Malheur à vous qui riez, car vous serez dans le deuil et vous pleurerez » (*Luc 6, 25*). A l'inverse il dit : « Heureux ceux qui sont dans le deuil et pleurent, car ils seront consolés » (*Matthieu 5,5*) (8). Et il dit à ses disciples : « Le monde se réjouira, tandis que vous, vous serez dans l'affliction, mais votre affliction sera changée en joie » (*Jean 16, 20*). Et il en est déjà ainsi, tu le sais bien : la gaieté de beaucoup de gens qui étaient dans la joie est maintenant toute changée en affliction. Tu le vois, il est bien clair, selon l'Écriture, qu'en matière de réconfort véritable, la

(6) *CW 12*, pp. 34-35. On a reconnu *Matthieu 5, 7 et 10*. More cite ces béatitudes selon la Vulgate, que l'on entendait notamment à l'Évangile de la Toussaint.

(7) Francis Bacon, *Essays* (Londres, 1597), ch. 5, « Of Adversity ».

(8) « Woe be to you that laugh, for you shall weep and wail ». More emploie la même allitération en citant ce verset plus haut, *CW 12*, p. 41, et en citant *Matthieu 5, 5* à la p.70: « Blessed be they that weep and wail. for they shall be comforted ».

tribulation l'emporte autant sur la prospérité que la nuit sur le jour. » (*CW 12*, p. 70).

Pas de commune mesure

Une phrase de saint Paul (2 *Corinthiens 4*, 17-18) qu'Antony réserve pour la fin de son entretien, aurait pu être mise en exergue de l'ouvrage : « Nos tribulations présentes, qui sont momentanées et légères, produisent en nous le poids de gloire incommensurable là-haut » ; « c'est que nous contemplons, non les réalités que nous voyons, mais les réalités que nous ne voyons pas ; car ce qui se voit n'est que temporaire, mais ce qui ne se voit pas est éternel » (*CW 12*, p. 311). Cette phrase est citée dans *Tristesse* (p. 41), et dès 1516 More nous assure que les croyants d'Utopie, par la seule lumière de la religion naturelle, en épousent l'esprit ; ceux d'entre eux qui se dévouent au service d'autrui par des corvées volontaires savent que « Dieu compense d'une joie immense et qui ne finira jamais l'abandon que l'on a fait d'un plaisir infime et sans durée » (9). La différence principale entre cette formulation et celle de saint Paul tient à la promesse biblique d'un « poids de gloire » : qui est rendu (en *CW 12*, p. 311) par *the weighty glory*, « cette gloire pondéreuse » qui est la splendeur (*die Herrlichkeit*, dirait Balthasar) du Seigneur ressuscité. On pense à l'expression de saint Augustin : *pondus meum amor meus*, et à des images de gravitation vers un Aimé-Aimant infiniment attirant.

LE même mot de *gloire*, qui pour More est un superlatif de *joie*, est la clé d'un verset paulinien (*Romains 8, 18*) qu'il cite une dizaine de fois (10). Or ici le pendant de *gloria* dans la Vulgate n'est pas *tribulatio* mais *passiones* : mot qui évoquera naturellement les souffrances du Christ, et la compassion du disciple, explicite dans le verset précédent : « *Si compatimur, et conregnabimus* ». « Tout ce que nous pouvons

(9) *L'Utopie*, édition bilingue d'André Prévost (Mame, Paris, 1978), p. 521 ; *breuis & exiguae uoluptatis uicem, ingenti ac nunquam interituro gaudio rependit deus* (p. 520).

(10) En *CW 6*, p. 397 ; *CW 7*, p. 52 ; *CW 8*, p. 54, 402, 509, 841 ; *CW 12*, p. 319 ; *CW 14*, p. 105, 245, 629.

souffrir en ce monde est indigne d'être comparé à la gloire à venir, qui sera révélée en nous. » (11).

Dans *Tristesse du Christ* (p. 49-51), la citation a pour contexte l'agonie de Jésus, sa frayeur, son horreur tout humaine :

« *Le Christ a voulu relever le moral des siens par l'exemple de sa souffrance, de sa tristesse, de son angoisse et de sa peur sans égale. A qui serait découragé, il a voulu dire, comme par la voix très parlante de ce qu'il a vécu lui-même : "Reprends courage, pusillanime. Ne cède pas au désespoir... Aie confiance : j'ai vaincu le monde (Jean 16, 33) moi qui ai connu plus que toi une peur sans mesure, qui ai été plus navré, plus écauré, plus horrifié quand j'ai vu une souffrance si atroce fondre sur moi. Sur ce chemin si effrayant je te précède : saisis la frange de mon vêtement (cf Matthieu 9, 20 et 14, 36)... Souviens-toi que tu mets tes pas dans les miens à moi, qui suis fidèle et ne souffrirai pas que tu sois tenté au-delà de ce que tu peux porter, mais avec la tentation je te donnerai de pouvoir tenir bon (1 Corinthiens 10, 13)... Si je combats pour toi, tu vaincras, et avec moi comme rémunérateur, tu seras couronné du laurier de la victoire"* :

Dans ce passage, les deux promesses de gloire sont assorties de cette assurance que le Seigneur, étant fidèle — mot cher à l'Écriture, et précieux dans le code de chevalerie qui gouverne encore l'univers de Thomas More (12) —, mesurera l'épreuve aux forces de chacun. Ce verset (1 Corinthiens 10, 13) est employé onze fois, dont une dans une lettre (clandestine) à un prêtre, son voisin de cellule à la Tour, dont le régime carcéral commençait à éroder la résolution (13).

(11) Voici ce que cela donne au livre 4 de *Confutation of Tyndale's answer* (1533) : « as saint Paul saith, all the passions and sufferances of this world be not worthy the glory that is to come, that shall be revealed in us » (CW8, p. 509).

(12) Voir mes articles « Sir Thomas More, Knight » in *Catholic Theological Review*, II (1979), 3-19, et « La *Militia Christiana* selon Erasme, Thomas More et Thérèse d'Avila » in *Le Roman de Chevalerie au Temps de la Renaissance*, ed. M. T. Jones Davies (Touzot, Paris, 1987), 67-92.

(13) On trouvera la brochette entière dans mon *The Bible in the Works of Thomas More*, Part III (De Graaf, Nieuwkoop, 1970), p. 67-68 ; la citation se trouve aux p. 31 et 41 de *Tristesse*.

A matter of love : une question d'amour

Robert Bolt, le dramaturge de *A Man for All Seasons* (Heinemann, Londres, 1960), a mis une réponse on ne peut plus juste sur les lèvres de More prisonnier, répondant aux raisonnements des siens venus le supplier de céder et de faire comme tout le monde : « Well... finally... it isn't a matter of reason ; finally it's a matter of love. » En dernière analyse More ne sacrifie pas sa vie à un principe, ni même à un dogme, mais à la personne du Christ continuée dans l'Église, son Epouse et son Corps mystique. Ses trois derniers ouvrages ont pour point de mire très ferme cette Personne aimée et adorée : le *Traité sur la Passion*, inachevé, s'arrête après l'institution de l'Eucharistie, sacrement de son Corps immolé et ciment de l'unité ecclésiale : le *Dialogue du réconfort* a pour dernier chapitre « la considération de la mort douloureuse du Christ » et comme leitmotiv le proverbe : « *Si compatimur, et conregnabimus* : if we suffer with him, we shall reign with him » (CW 12, p. 314) (14) ; *Tristesse du Christ* est un essai d'analyser le conflit dont l'âme du Sauveur est le théâtre durant la nuit obscure de l'appréhension, de l'abandon par les siens, de l'océan d'amertume qui l'engloutirait s'il ne priait avec persévérance, répétant sans cesse les mêmes mots : « Père, non pas ce que je veux, mais ce que toi tu veux ». Un écho de cette phrase termine la toute dernière prière de More, écrite à la Tour entre sa condamnation (1^{er} juillet 1535) et son exécution :

Seigneur, donne-moi la patience dans la tribulation, et la grâce de conformer ma volonté à la tienne en toute chose, afin que je puisse dire en vérité « Fiat voluntas tua, sicut in caelo et in terra ». Les choses, Seigneur bon, qui font l'objet de ma prière, donne-moi la grâce d'y travailler. Amen. (15)

LES sages antiques sont des apothicaires non démunis de recettes tolérables, dit Antony au seuil du *Dialogue*, mais seul le médecin divin peut signer l'ordonnance efficace qui guérit tous nos maux : non pas le Dieu de l'Horeb, mais le

(14) Citant de mémoire, More amalgame *Romains* 8, 17 avec 2 *Tite* 2, 12, exactement comme le fait le refrain « Si nous mourons avec lui, avec lui nous régnerons », très populaire dans les liturgies actuelles.

(15) L'original, difficile à traduire littéralement, est d'une belle frappe rythmée : « The things, good Lord, that I pray for, give me thy grace to labour for » (CW 13, p. 231).

Verbe incarné que son humanité souffrante a rendu capable de compatir et donc de consoler. Si le Maître a dit et répété qu'il fallait passer par la croix pour arriver à la gloire, de quel droit le disciple va-t-il se plaindre ?

Si nous savions et voulions nous remémorer l'image vive de la cruelle Passion du Christ (...), la considération de sa tendresse incomparable ne manquerait pas d'enflammer nos cœurs de glace, et d'y allumer une telle ardeur d'amour pour lui que nous serions, non seulement contents, mais heureux et avides de souffrir la mort pour lui, qui n'a pas hésité à subir pour nous une mort affreusement douloureuse (CW 12, p. 312-3).

More conseille dans ses lettres de méditer l'agonie de Gethsémani, et sa dernière prière contient ce paragraphe :

Seigneur bon, donne-moi la grâce, au plus fort de ma peur et de mon angoisse, de recourir à cette grande peur et à cette stupéfiante angoisse que tu éprouvas, ô mon doux Sauveur, au Mont des Oliviers, avant ta très âpre passion ; donne-moi de concevoir, en la méditant, réconfort spirituel et consolation profitable à mon âme (16).

L'image de Jésus en croix se dressait sur une poutre à l'entrée du chœur dans chaque église, beaucoup plus parlante, dit More aux iconophobes, que l'inscription *Christus crucifixus* (CW 6, p. 47). Dans le *Dialogue du réconfort*, la contemplation du crucifié est proposée comme remède aux scrupules que les âmes timorées éprouvent à la pensée de leurs péchés :

La bonté miséricordieuse de Dieu passe infiniment la malice de tous les péchés des hommes... Sur la croix ce Dieu étendit les bras en un geste large pour embrasser amoureusement tous ceux qui veulent s'approcher, accueillant même, à l'extrême fin, le larron qui ne se tourna vers Dieu que lorsqu'il ne lui fut plus possible de voler ; et au ciel, ce même Dieu fête encore une seule personne qui se détourne du péché plus que quatre-vingt dix-neuf qui n'ont pas péché (17).

(16) « To conceive ghostly comfort and consolation profitable for my soul » (CW 13, p. 229).

(17) CW 12, p. 90. More mentionne au moins sept fois le bon larron, voir mon *The Bible* sous Luc 23, 40-43, Part II, p. 136, et Part V, p. 255.

Le joug de l'Evangile

La croix du Christ est son joug, fait pour un dos d'homme et non de brute (18), un joug réel néanmoins, et s'il n'était assumé librement par amour du Maître qui l'a porté le premier, il serait plus onéreux que les prescriptions de la loi mosaïque :

Ces mots de « facilité » — jugum suave, onus leve — ne s'adressaient pas moins à toi qu'aux apôtres. Or à quelles « aises » Jésus les appelait-il ? Ne les appelait-il pas à veiller, jeûner, prier, prêcher, aller à pied ? à endurer faim et soif, froid et chaud ? à être battus, flagellés, emprisonnés, livrés à une mort douloureuse et ignominieuse ? C'est que la facilité de son joug ne consiste pas dans les aises du corps, et la légèreté de son fardeau ne consiste pas à réduire les souffrances du corps (aurions-nous l'impudence de compter parvenir au ciel en jouant alors que lui-même ne l'a pas obtenu sans peine ?) — la douceur nous vient de l'espérance qui, dans notre peine, nous procure un avant-goût du ciel. Se dispenser de tout effort, en prendre à son aise avec les lois de l'Eglise et de l'Etat, vivre à sa guise, ce ne serait plus un « joug aisé », mais soustraire sa tête au joug ; ce ne serait pas un « fardeau léger », mais se décharger de tout le fardeau.

Le détachement de More et son ascétisme — ces épreuves ajoutées que sont le cilice, la discipline, le jeûne — ne s'expliquent pas sans l'attachement du chevalier à son capitaine, dont l'exemple l'entraîne. Ce n'est pas amitié que de dire à autrui « Tu en fais trop » ; c'est risquer le même reproche cinglant que Jésus adresse à Pierre qui le dissuade d'aller au-devant de la mort (CW 14, pp. 481 et 483, *Tristesse* p. 164). La croix du Christ, il faut la prendre « sur son dos » — More aime ajouter ces mots (e.g. CW 12, p. 43 et p. 95), et, à la marge de son Livre d'Heures, il met cette résolution : « To bear the cross with Christ » (19).

LE joug, la croix, le fardeau sont les images de base. La tribulation, comme le veut l'étymologie du mot, c'est également les épines et ronces du chemin, : More

(18) CW 6, p. 106. L'épithète *suave*, que More rend par 'sweet', traduit le grec *chrestos*, qu'Erasmus rend par *aptum*, et annote par *accommodatum, congruit cum hominis natura* » (voir *annotations in Novum Testamentum* sous Matthieu 11, 30) ; il s'agit d'un joug sur mesure, personnalisé. Quant à « the sweetness of hope », il nous renvoie à *Romains* 12,12: « joyeux par l'espérance ».

(19) CW 13, p. 226. More avait écrit : « To bear my cross with Christ ». En remplaçant *my* par *the*, il veut rappeler que la croix est la vocation de tous, elle est « la croix » universelle.

emploie trois mots pour dénoncer « the thorns and the briars and the brambles of our worldly substance » (CW 12, p. 240) qui étouffent dans nos cœurs la bonne graine de la parole de Dieu. More tire une leçon de la scène où un jeune témoin de l'arrestation de Jésus se sauve en laissant son vêtement entre les mains de la troupe :

Accepter, pour l'amour de Dieu, d'abandonner son corps, c'est imiter le serpent qui se défait de sa vieille peau en la frottant aux épines et aux ronces et qui, la laissant au coin d'un talus, en sort tout éclatant d'une jeunesse nouvelle. Si, devenus, selon le conseil du Christ, avisés comme des serpents (Matthieu 10, 16), nous abandonnons notre vieille dépouille en la frottant aux épines de la tribulation et en la laissant sur la terre, nous sommes sans délai emportés, jeunes et beaux, au ciel où nous n'éprouverons jamais plus le vieillissement (20).

Tout en plaçant très haut la barre de l'amour pur, qui n'est pas inspiré par l'espoir du ciel ni la crainte de l'enfer (CW 13, p. 230), More fait grand cas des « nombreux endroits » où l'Écriture nous parle d'un Dieu rémunérateur : il cite bien sûr Matthieu 16, 27 et ch. 25, Romains 2, 6 et Apocalypse 2, 23, et ce caillou blanc que le Seigneur donne à chaque élu pour exprimer son « suffrage » personnel, lui dire : « J'ai voté pour toi », Apocalypse 2, 17 commenté en CW 12, p. 318).

Métaphore insolite, la tribulation est aussi « une grande montagne » (Matthieu 17, 20) que le croyant est capable de déplacer moyennant une foi dans la parole de Dieu dont il ne tient qu'à lui d'être rempli s'il la demande par une prière persévérante (CW 12, p. 13).

« Les exemples vivants... »

Ayant au ch. 11 énuméré tous les patriarches qui ont cheminé à la lueur d'une promesse qui ne serait tenue qu'après leur mort, *l'Épître aux Hébreux* les compare à une « nuée de témoins » (12, 1). Ces témoins conduisent à Jésus qui, à son tour, ayant la joie à sa portée, a opté pour la croix. Ces témoins sont vivants, More en évoque « la glorieuse compagnie » qui, réunie au ciel avec le Christ, applaudit à notre combat et nous appelle à le rejoindre (CW 12, p. 315).

(20) CW 14, p. 615-17, et *Tristesse*, p. 205.

COMMUNIO a déjà cité *in extenso* (21) une lettre qu'il écrivit à sa femme en apprenant l'incendie de leurs granges et d'une bonne partie du logis familial. C'est un sinistre aux yeux de la chair, mais il demande que toute la maisonnée y voie une *visitation* au sens biblique. « La nécessité et les événements », dira Pascal, sont les messagers de Dieu, « des maîtres de sa main » (Pléiade, p. 1313), auxquels il faut « obéir de bon cœur ». More signerait cette phrase, comme il cite celle de Job bénissant Dieu, dont la sagesse « voit mieux que nous ce qui est bon pour nous ». « Faire contre mauvaise fortune bon cœur » est une maxime de sagesse humaine : l'Évangile pousse l'optimisme plus loin en proclamant que l'adversité n'est pas « mauvaise fortune ». More entre si à fond dans le jeu de la Providence qu'il rend l'épreuve encore plus éprouvante pour lui-même et les siens en dépassant les exigences de la justice. Il épouse la prédilection des béatitudes pour les pauvres en les rejoignant dans leur indigence. Il refuse qu'aucun de ses voisins soit appauvri par l'incendie : « J'aimerais mieux qu'il ne me reste même pas une cuiller ». Alors qu'il autorise Dame Alice à vendre leurs terres, il interdit qu'elle renvoie aucun domestique avant de lui avoir trouvé un nouveau maître. Rien de lyrique ou de mystique dans ces consignes à une *materfamilias* presque sexagénaire, dont la voix s'étranglait peut-être durant la cérémonie d'action de grâce collective qu'elle présida en l'église de Chelsea.

Cette lettre du 3 septembre 1529 précède de peu l'élévation de More à la chancellerie suprême, mais dès 1519 Erasme le présentait à l'Europe comme « le protecteur attiré de tous les besogneux », (22), et soixante ans après sa mort, dans la pièce *Sir Thomas More, sa ville natale saluait en lui « le meilleur ami qu'aient jamais eu les pauvres »* (23). Roman plein de fantaisie, *l'Utopie* est d'abord une protestation contre la misère imméritée des masses sans défense. « Les moutons dévorent les hommes » (Prévost, p. 386) quand les grands propriétaires

(21) « Saint Thomas More, "Gloire et ornement de tous les laïcs" », IV, 2 (mars-avril 1979), 72-88.

(22) Lettre du 23 juillet 1519, dans P.S. Allen, *Opus epistolarum Des. Erasmi* (Oxford U.P., 1906-52), IV, ep. 999, traduite dans mon *Saint Thomas More* (Soleil Levant, Namur, 1962), p. 29.

(23) « The best friend that the poor e'er had », dit une pauvre Londonienne au vers 1648 de la pièce, trop favorable à More pour être autorisée par la censure élisabéthaine.

éjectent les petits fermiers pour faire place aux pâturages ; ce qui se prétend *respublica* (souci du bien commun) « n'est rien d'autre qu'une conspiration des riches qui, sous le nom et titre d'Etat, recherchent leurs propres intérêts » (Prévoist, p. 624). Les contemporains de More, même un Ignace de Loyola, traitent la société comme chose prédéterminée et interchangeable. More fait exception en dénonçant le désordre établi qu'est cet ordre, en lui opposant une société diamétralement différente, irréalisable à première vue.

Le véritable disciple du Christ, même dans une société soi-disant chrétienne, rame toujours à contre-courant. Jeune parlementaire, il brave le courroux de Henry VII en faisant échouer le vote d'un subside qui lui paraît injustifié. En acceptant d'entrer au Conseil de Henry VIII, il se voit montant sur une estrade susceptible de se muer en échafaud (24). Quand Norfolk lui cite le proverbe *Indignatio regis, nuntii mortis* (*Proverbes* 16, 14), il répond : « C'est tout, Monseigneur ? Alors je mourrai aujourd'hui, et vous demain ! » (Leyris, p. 58). Combattre l'hérésie par la plume et, comme magistrat, par l'intervention policière, fait de lui la bête noire des réformateurs. Et cet horizon s'assombrit encore lorsque le roi, enragé contre le Saint-Siège qui lui refuse le « divorce », se met à savourer les attaques des Réformateurs contre la papauté : le chancelier continue sa tâche de défenseur de la foi dans une atmosphère de décomposition et d'abandon général.

La rudesse de la bataille où More s'est librement engagé, se mesure à l'allégresse qui accompagne chaque victoire, chaque « culbute » qu'il inflige au démon. Ce qu'il murmure à l'oreille de son gendre le 13 avril 1534, « j'en rends grâce à Notre Seigneur, la bataille est gagnée » (25). Quand Thomas Pope, gouverneur de la Tour de Londres, s'excuse du régime, More réplique en souriant : « Si jamais je me plains, messire Lieutenant, mettez-moi à la porte ! ». Au même, quelques mois plus tard, devant un échafaud mal assuré : « Je vous en prie, messire Lieutenant, aidez-moi à monter ; pour la descente, je m'en tirerai bien tout seul ». Et au bourreau, d'un air joyeux :

(24) «These matters be kings' games, as it were stage plays, and for the more part played upon scaffolds » (*CW 12*, p. 81). *Scaffolds* désigne à la fois un échafaudage, l'estrade que foulent des acteurs, et l'échafaud.

(25) *The Field is won*, d'E.E. Reynolds (Burns & Oates, Londres, 1968) a pour sous-titre "The Life and Death of Saint Thomas More".

« J'ai le cou très court : prends garde de ne pas frapper à côté, ton honneur est en jeu » (26) ; en même temps, il lui glisse un pourboire en or. L'Antony du *Dialogue*, parmi les recettes des apothicaires antiques, cite le conseil de Sénèque : « Efforce-toi de ne rien faire à contre-cœur » (*CW 12*, p. 254), mais le philosophe païen aurait-il pu imaginer qu'une telle bonne grâce pût fleurir en bonne humeur ?

«Loin des yeux, près du cœur»

Sainte Monique meurt contente parce qu'elle a vu son fils *christianum catholicum* (*Confessions*, 10, 26). Les descendants de More ont mis cette formule sous le portrait de l'ancêtre martyr ; écho sans doute à la déclaration qu'il fit sur l'échafaud, «Je meurs pour la foi et dans la foi de la sainte Eglise catholique ». Tous les membres de cette famille, de ce Corps, sont « nos proches dans la foi » (*Galates* 6, 10). Certes, la charité bien ordonnée conduit More vers les nécessiteux de Londres, et une de ses pages les plus touchantes concerne l'ex-maîtresse d'Edouard IV, Jane Shore, dont il décrit l'humiliante déchéance en termes qui paraîtraient venir du portrait de la belle Heaulmière par Villon : «vieille, flestrie, pouvre, seiche, mesgre, menue », à qui « vieillesse félonne » n'a laissé que « honte et péché » (*CW 12*, p. 55-56). *L'Histoire de Richard III*, où More proteste contre cette misère née de l'ingratitude, est contemporaine de *l'Utopie*.

Si les maux de la Grande-Bretagne le mobilisent, More se rappelle les humains qui sont éloignés ou invisibles, mais n'en ont pas moins droit à notre solidarité. Dans *Tristesse du Christ*, il cite Térence : « Etant homme, j'estime que rien d'humain ne m'est étranger » pour intéresser son lecteur aux fidèles qui se trouvent en terre annexée par l'Islam. La phrase de Jésus : « Le Fils de l'homme est livré aux mains des pécheurs, levez-vous et priez » (*Matthieu* 26, 45) s'adresse à nous en faveur de ces frères persécutés (p. 120, *CW 12*, p. 349). Beaucoup plus longuement encore, il se fait l'avocat de l'Eglise souffrante dans une œuvre de controverse intitulée *Supplique des âmes* : « Les âmes

(26) Ces boutades proviennent toutes de la *Vie* de More par Roper, et se trouvent dans la traduction qu'en a donnée P. Leyris dans *Ecrits de prison* (1953), pp. 57, 59, 62, 77 et 78.

implorent les vivants de faire mentir le proverbe « loin des yeux, loin du cœur ». Elles font valoir que l'intérêt de tous est en jeu :

Celui qui allume la chandelle d'un autre n'en est pas moins éclairé, et celui qui souffle sur le feu pour réchauffer un autre s'y réchauffe en même temps. De même, chers amis, le bien que vous envoyez ici devant vous, tout en nous soulageant beaucoup, est mis tout entier de côté pour vous-mêmes, et enrichi par surcroît des prières que nous offrons pour vous (...) Souvenez-vous de notre soif quand vous êtes assis à boire, de notre faim quand vous prenez un bon repas, de notre fiévreuse insomnie quand vous dormez, de notre peine cuisante pendant que vous vous amusez (...) Et en retour, Dieu fasse que vos enfants se souviennent de vous... » (27).

Ce purgatoire, que More s'excuse d'évoquer en termes anthropomorphiques, comme le fait la Bible, lui-même y pense tout le temps, et il demande la grâce « de souffrir ici-bas mon purgatoire » (CW 13, p. 226), en ajoutant « gladly », avec joie, car il se veut le joyeux donateur aimé de Dieu (2 Corinthiens 9, 7).

Remarques finales

Si des milliers d'auteurs ont traité le thème du réconfort, les classiques du genre en sont les témoins vivants : Boèce écrit en prison, Gerson dans un pays déchiré par la guerre, More dans une bastille. Erasme et Luther ont bien parlé de consolation chrétienne, mais la crédibilité de leurs recettes pâtit de l'image que nous donne la fin de leur vie, l'un gémissant, l'autre grincheux et irritable. Quel contraste avec More, qui bénit le ciel d'avoir comblé ses vœux ! Il est prisonnier comme l'ont été Joseph en Egypte, Daniel en Babylonie, Jean-Baptiste, Jésus lui-même. Ses heures les plus noires, il les a connues avant l'arrestation, durant les nuits blanches où il « imaginait le pire ». Sa froide cellule est parfois une alcôve de chaude intimité : « Il me semble que Dieu me traite en enfant gâté, me dorlote et me fait danser sur ses genoux » (cf. Leyris, p. 71). Non que ces douceurs soient le pain quotidien. La Pâque, le *transitus* qui fait l'objet de sa méditation, se célèbre avec des herbes amères. L'espérance théologique n'atteint pas toujours la sensibilité.

(27) « La Supplication des âmes » est traduite en entier dans mon *Saint Thomas More* de 1962: ceci vient des p. 263 et 274.

Même chez l'homme-Dieu, ou chez cet *athleta Christi* qu'est saint Paul. More le cite : « Je suis accablé par la tribulation, au point d'être dégoûté de la vie » (2 Corinthiens 1, 8).

La plus grande souffrance du prisonnier est la pensée du danger auquel le « déplaisir » du roi expose les siens (Rogers, ép. 202). De même, Jésus, au Jardin des Oliviers, compatit aux malheurs des autres, il est « angoissé par la terreur qu'éprouvent ses disciples, par la perte des Juifs, par la mort du traître perfide, enfin par l'indicible douleur de sa mère bien-aimée » (Tristesse, p. 25). Les moindres gênes et chagrins d'autrui préoccupent More jusqu'à la fin, comme l'atteste sa dernière lettre : il nomme tous ceux dont il soupçonne les problèmes, y compris deux servantes, « suppliant le Seigneur de les reconforter », mais compte sur la délicate sollicitude de Margaret pour le faire aussi, et donne à tous rendez-vous au ciel, où « nous serons ensemble, dans la joie » (Leyris, pp. 147-48).

TOUT ceci est écrit « à l'ombre de la mort », mais cette *ultima linea rerum* (pour parler comme Erasme) a fait l'objet de la méditation de More depuis son adolescence. Elle est le thème d'un traité composé par lui dans la force de l'âge : « *Memorare novissima* » (28) : il cite les sages antiques pour affirmer que « la plus haute philosophie est la méditation de la mort », véritable exercice où l'imagination intérieure évoque, non de hideux squelettes comme dans la danse macabre, mais l'acte même de mourir. Ce que l'on regarde en face est repoussant pour la nature, le Christ lui-même sur la croix « pousse un grand cri », mais c'est la porte étroite d'une vie plus heureuse (29). More demande la grâce — « osons-luy l'estrangeté », dira Montaigne — d'apprivoiser cette voisine en

(28) Cette phrase-clé est de *Siracide* 7, 40. Le traité, inachevé, appartient à la vaste littérature de *Pars moriendi*. Il paraîtra sous le titre de *The last Things* (« Les Fins dernières ») dans le vol. 1 de l'édition critique, prévu pour 1992. Je le cite d'après *English Works of Thomas More* (Londres, 1557).

(29) « Neve ingruentem trepidus mortem horreat, sed desiderio Christi oppetat, mortemque ut sibi non omnino mortem, sed ianuam vitae felicioris inveniatur » (E. W., p. 1420), épigramme citée en latin par Leyris (p. 182).

la fréquentant tous les jours (30). Dans trois lettres de la Tour, il répète à ses enfants ce qu'il dit souvent ; avec une bonne conscience « il est possible de mourir sans se porter plus mal » (31). Il souhaite la mort, mais ne fera rien pour la hâter, ce serait suicide, or la tentation de se tuer, à laquelle le *Dialogue du réconfort* consacre un long chapitre, est « fille de la pusillanimité » (32).

« Il me tarde d'aller à Dieu », *cupio dissolvi et esse cum Christo* (*Philippiens* 1, 23), ces emprunts aux lettres de prison ne sont pas inspirés par la seule conjoncture. Trente ans plus tôt, More mettait en ballade « les douze propriétés de l'amant véritable », telles que les avait énumérées Pic de la Mirandole. La quatrième condition est de « souffrir tout, même la mort, pour être avec son Amour » :

*Si l'amour est fort et chaud, puissant et fervent,
nulle peine ou nul chagrin ne peut advenir
que l'amoureux ne soit pas très content d'endurer : tout
cela, même la mort, lui paraîtra trop peu
pourvu qu'il en obtienne la joyeuse présence
de la personne sur qui il a fixé son amour.* (33)

C'est la psychologie élémentaire qu'Augustin a encapsulée dans l'adage *Ubi amatur non laboratur*. La « personne » aimée est le Seigneur Jésus, et, dans la toute dernière ligne de cette anthologie en langue anglaise, More amplifie le *Patrem* du latin en un décimètre :

« *As a very tender loving Father* » (*EW*, p. 34),

appliquant à Dieu les épithètes qu'il se donnera dans ses lettres à sa fille tendrement aimée : le « Dieu de toute consolation »

(2 *Corinthiens* 1, 3) noue les liens de la chair et du sang, qui relèvent de la même *pietas* que la plus haute religion.

Germain MARC HADOUR

Germain Marc'Hadour, né en 1921. Prêtre du diocèse de Vannes en 1944. Docteur ès-Lettres en 1969. Professeur d'anglais à l'Université Catholique de l'Ouest (Angers). Secrétaire International des *Amid Thomae Mori* (1962), fondateur (1963) et directeur de la revue *Moreana* ainsi que de la *Thomas More Gazette*. Principales publications : *L'Univers de Thomas More (1477-1536)*, Vrin, Paris, 1963 • *Thomas More et la Bible*, Vrin, Paris, 1969: *The Bible in the Works of Thomas More*, (5 vol.), De Graaf, Nieuwkoop, 1969-72 ; *Thomas More ou la sage folie*, Seghers, Paris, 1971. Editions Critiques de deux oeuvres de More, Yale U.P., New Haven, 1981 et 1990.

(30) « De faire que la mort ne soit pas pour moi une étrangère », *CW* 13, p. 227.

(31) Rogers, p. 530, 542, 557: « a man may lose his head and have no harm », avec de légères variantes.

(32) *CW* 12, p. 122-156. More y refuse d'admirer Caton d'Utique, dont le suicide fut lâcheté. Il analyse les vaines frayeurs que le démon, caractérologue averti, inspire aux âmes, et voit dans le *terror nocturnus* du *Ps.* 90, 5 la tentation du suicide.

(33) « The fourth property » (*EW*, p. 29. Je cite une seconde strophe, appliquant cette règle à l'amour de Dieu, dans mon *Thomas More, ou la sage folie* (Seghers, Paris, 1971), p. 113.

**Souscrivez un abonnement de parrainage au profit
d'un tiers : séminariste, missionnaire, prêtre âgé.
Voir page 132**

Annelle BICLET

J'ai même rencontré des affligés heureux

CE paradoxe des Béatitudes, nous sommes 13 000 à l'avoir vécu à Lourdes, au pèlerinage *Foi et Lumière* de Pâques 1991, vingt ans après le premier pèlerinage de Jean Vanier et de ses deux amis handicapés mentaux. Ils avaient alors durement senti que les « pauvres d'esprit » au sens le plus littéral n'avaient guère leur place dans l'Église, même dans un sanctuaire où l'on vénérât l'humble Bernadette, qui ne devait assurément sa sainteté ni à sa culture ni à sa science ! Des affligés, ces pauvres en intelligence, certes : d'abord de se savoir moins doués que les habiles et les malins, et de se cogner à leurs limites à chaque occasion de la vie la plus quotidienne ; ensuite, de s'éprouver rejetés par les soi-disant êtres « normaux » et relégués bien souvent hors de leur monde, exclus.

Et ils portaient eux aussi leur lourd lot de peines, ces pèlerins venus de tous les continents, du Brésil, d'Égypte, des Philippines, du Ghana, de Moscou, d'Australie ou du Japon, lorsqu'ils se sont retrouvés dans l'immense basilique souterraine Saint Pie X. J'ai été, comme tous, saisie par l'immensité de la détresse humaine qui venait déferler aux pieds de la Vierge de Lourdes, par cette marée de fauteuils roulants, de visages tordus et de démarches contrefaites, par cette rumeur de cris rauques et de braiements qui s'élevait dans les intervalles de silence de cette première cérémonie du Jeudi Saint.

PEU à peu, au fil de ces cinq journées de pèlerinage, je n'ai plus vu ni les fauteuils, ni les démarches chancelantes ; j'ai vu des visages joyeux, — oui, je dis bien, joyeux, et c'était bien les mêmes visages —, des sourires accueillants et

fraternels. Car ça éclatait, à chaque inconnu croisé un instant, qu'il était content d'être là et prêt à partager sa joie. Et la joie de Pâques, la joie de la Résurrection, nous l'avons vraiment expérimentée tous ensemble dans la fête du Dimanche après-midi où, tous revêtus de ponchos blancs, nous nous sommes retrouvés sur le grand pré de l'autre côté du Gave. Oh ! c'était tout simple, la fête, et sans grands moyens : un podium par continent accueillait quelques musiciens amateurs, guitaristes et tambourins. Mais il n'y avait besoin, ni de vedettes ni de sonos sophistiquées, pour que tel petit oublié d'hospice se sente intégré à la chaîne des mains dans la farandole, et entraîné, en poussette s'il le fallait, dans l'irrésistible mouvement de la danse et de la joie.

Que s'était-il donc passé pour que de la profondeur indéniable de ces afflictions surgisse une joie aussi visiblement éclatante ? Je crois que chaque étape de ce pèlerinage éclaire une face de cette Béatitude.

Le Jeudi soir, chaque communauté s'est retrouvée dans le hall de son hôtel, pour revivre la liturgie du lavement des pieds. Chacun a eu les pieds lavés par son voisin, puis s'est mis aux pieds de son autre voisin pour accomplir pour lui les mêmes gestes, avec tout le respect et l'amour que méritent des êtres pour qui Dieu lui-même, en Jésus, a donné sa vie jusqu'à en mourir.

Le plus bouleversant pour moi n'était pas le geste du service : c'est finalement valorisant de rendre service et d'avoir quelque chose à donner. Le plus bouleversant, c'était d'être servi, d'accepter d'avoir besoin des autres, d'accepter de me laisser toucher par l'autre dans ce geste d'ordinaire réservé à l'intimité du cabinet de toilette, que les adultes « normaux », indépendants et autonomes, accomplissent pour eux-mêmes. Cette image de l'adulte-indépendant-qui-n'a-besoin-de-personne est d'une tristesse à pleurer. Quel geste de conversion : revêtir la pauvreté de celui qui est dépendant, du petit enfant, du malade, du vieillard qui doit accepter d'un autre les soins qu'il se rendait lui-même, en se laissant laver les pieds par son frère !

Une maman d'enfant handicapé témoignait qu'elle avait appris à ne plus avoir honte d'être sans cesse en position de demandeur d'aide, mais à rendre grâce pour le don de l'inconnu qui donne la main pour porter la poussette et passer l'escalier. Le miracle est bien qu'il y en ait un dans toutes les gares !

Ce soir de Jeudi Saint, bouleversés par ce geste si grand et si simple de la liturgie, nous avons commencé à nous confier, les uns aux autres, les blessures dont nous venions implorer la guérison. De la solitude orgueilleuse à l'humilité et à la joie fraternelles : première face.

CELA m'avait frappée dès les premières réunions où nous préparions le pèlerinage : immédiatement la conversation s'établissait à un niveau de vérité et de profondeur inhabituel, comme si la confrontation quotidienne aux difficultés avait décapé les faux-problèmes et les faux-semblants. A Pâques, nous ne nous connaissions que depuis Noël, et nous avions l'impression d'être de « vieux amis ». Peu à peu, nous découvrons que nous n'étions plus seuls, mais que nous avions des frères, des êtres eux aussi blessés — car tout homme l'est, c'est cela le péché — et qui savaient se rendre proches, devenir des « prochains ».

C'est sans doute parce que chacun savait qu'il n'était plus seul avec son fardeau (tout homme porte le sien), qu'il était accepté tel qu'il était par son voisin, que s'est établie une atmosphère très détendue, de paix et de joie. La joie de l'amitié et du partage : deuxième face.

ME laisser laver les pieds par mon voisin, me laisser intimement regarder et toucher par lui, ce n'est possible que parce qu'il me regarde avec le respect et l'amour qu'il a appris d'un Autre. Nous chantions :

« Laisse-toi regarder par le Christ,
Laisse-toi regarder car il t'aime »

J'ai fondu en larmes la première fois que j'ai vu ces visages visiblement marqués par le mongolisme chanter ce cantique. Comment pouvaient-ils chanter cela joyeusement, alors que moi, avec mon apparence et mon visage normaux, avec une intelligence dont je ne suis vraiment pas fâchée, me mettre sous le regard de Dieu dans la prière est une démarche que je redoute au fond de moi ? « La seule tristesse est de ne pas être des saints » disait Léon Bloy : notre orgueil malade de nos faiblesses nous rend tristes, nous fait aller nous cacher loin de Dieu et des autres, comme Adam le soir de la Chute.

Ce chant nous rappelait sans cesse que le regard de Dieu sur nous est un regard d'Amour, un regard bienveillant, un regard

qui nous aime tels que nous sommes, avec nos gestes convulsifs d'handicapés-moteurs ou d'handicapés-pécheurs.

Et il y avait autour de nous des témoins sur terre de ce regard du Dieu invisible, qui regardaient sans dégoût votre enfant bavant, l'approchaient, cherchaient son regard et, après un kleenex plein de douceur, l'embrassaient en l'appelant « petit oiseau ».

Le regard qui fait vivre l'autre, le regard source de Vie et de Joie, c'est du Père que nous le tenons, troisième face.

RECONNAISSANCE de notre état de faiblesse et de besoin : l'affliction du pécheur déçu de lui-même dans son orgueil se change en joie lorsqu'il rencontre le regard aimant du Père : c'est ce que nous avons vécu pendant la célébration du Vendredi Saint, dans la cérémonie de la Réconciliation. Les prêtres, assis sur leurs pliants tout autour de la foule, donnaient une fleur à chaque pénitent venu confier sa charge de faiblesses. Chacun allait alors porter ce signe de sa joie d'être réconcilié pour en tapisser la grande Croix du podium central : Mystère de la Croix, manifestation de l'Amour Fou de Dieu, source de paix et de joie pour les Croyants. Joie de retrouver le regard aimant de notre Père, quatrième face.

LA conférence où Jean Vanier retraçait pour les Jeunes (et pour quelques moins jeunes) l'histoire de *Foi et Lumière* et de *l'Arche* m'a permis de mieux comprendre le lien entre la Béatitude de pauvreté et celle d'affliction, qui n'a cessé de se manifester dans cette réflexion.

D'abord attiré par la marine, Jean Vanier s'est senti appelé à un engagement religieux plus radical. Il quitte la *Navy*, rencontre deux hommes handicapés mentaux, ces deux simples du pèlerinage de Lourdes d'il y a vingt ans, et décide de les sortir de leur hospice pour vivre avec eux, dans l'idée de leur enseigner une vie plus humaine. Et voilà ce qui fait l'intuition centrale de *Foi et Lumière* : il découvre que ce sont eux, ces débiles, qui lui apprennent à devenir véritablement humain. Ils n'ont pas, peut-être, ces merveilleuses ressources d'une intelligence brillante pour échafauder sophismes et demi-vérités, pour déployer paravents et jeux de miroirs qui dissimulent à autrui, pour se fuir soi-même en s'absorbant dans de

passionnantes activités extérieures... Dans leur simplicité, ils vont droit à l'essentiel : les réalités du cœur et des relations entre les personnes. Les « pauvres en esprit » dans le sens littéral du terme ont beaucoup à apprendre aux gens intelligents, aux « philosophes et aux savants » dont le Dieu n'est pas celui du Mémorial de Pascal. Et ce qu'ils ont à leur apprendre, c'est justement l'Amour.

LE lundi de Pâques, sur le parvis de la Basilique, un petit jeu scénique a magnifiquement illustré cela au cours d'une célébration œcuménique. C'était un mime illustrant l'Évangile des femmes se rendant au tombeau. L'acteur qui jouait le Christ était un garçon visiblement handicapé et le rôle des apôtres auxquels est envoyée Marie-Madeleine était tenu par des évêques catholiques, un évêque anglican, un protestant et un orthodoxe. Le message du Christ à Madeleine : « Va leur dire de s'aimer les uns les autres » prenait alors tout son sens : le Christ est à l'origine de ce baiser d'amour donné à chacun qui leur permettait alors de s'embrasser les uns les autres. Le cantique que nous chantions redisait cela lui aussi :

« Père, unis nous tous,

Que le monde croie en ton Amour ».

La seule source de l'Unité, c'est l'Amour, et l'Amour est cet unique essentiel auquel nous ramènent les handicapés mentaux.

JE croyais qu'un enfant handicapé c'était d'abord un fardeau, une « croix » comme disaient nos grands-mères avec la connotation doloriste de l'époque. Et certes, cela l'est, aucun parent confronté à cette épreuve ne le niera. Et voilà que je découvrais ce que je n'avais jamais osé croire : que l'enfant handicapé est un petit ange de Dieu parmi nous, une image du serviteur souffrant à l'apparence défigurée, du serviteur souffrant rejeté comme n'ayant plus l'apparence humaine — « Et c'était nos péchés qu'il portait » —, du serviteur souffrant au cœur du mystère de rédemption du monde, nous annonçant la Bonne Nouvelle de la présence intime de Dieu au cœur de nos souffrances et la joie de lui être uni pour participer au salut du monde, pour peu que nous écoutions la requête de l'Amour.

J'avais appris que l'emblème que nous portons n'est pas seulement celui d'un supplice antique et atroce, mais qu'il est, par là-même, le signe de l'Amour inconditionnel de Dieu, source de Vie et de Joie.

Annelle BICLET

Armelle Biclet, née en 1947, mariée, quatre enfants. Enseigne les lettres classiques dans un lycée parisien.

Et pourquoi pas un abonnement de soutien ?

Jean BASTAIRE

Du bon usage de la catastrophe

LES vraies catastrophes sont celles auxquelles on ne s'attend pas. Autrement, faute de pouvoir les éviter, on se prémunirait contre elles et on en limiterait ainsi les dégâts, ce qui en changerait la nature. Il n'y a de catastrophes que celles qui touchent aux racines et provoquent une destruction fondamentale.

Lorsque je me suis effondré par ce phénomène de dépression psychique qui n'est pas un évanouissement des forces, une fatigue qui réduit à zéro, mais une production d'énergie négative, une aspiration vers le vide, j'ai pourtant eu deux grâces profondément imméritées. Elles se sont trouvées à ma disposition sans que j'aie eu à les demander et encore moins à les tirer de mon propre fonds. Je m'y suis certes agrippé pendant toute la crise, luttant pour ne pas les lâcher lorsque l'angoisse les recouvrait. Mais elles ne m'ont jamais quitté, même et surtout lorsque je ne les sentais plus. Inchangées, elles reparaissaient après chaque éclipse.

La première a été une foi désespérée, une confiance agonique. Je ne pouvais cesser de croire aux promesses que j'avais reçues étant enfant, que l'adolescence avait développées et qui m'avaient accompagné durant l'âge adulte. Elles ne s'étaient pas réalisées ou très mal. Elles avaient pourri sur place, exigences meurtries, progressivement assassinées par les détresses. Mais elles demeuraient valides. Je ne concevais pas de leur donner tort. Je savais qu'elles étaient mon salut et ma joie. La trahison venait d'ailleurs. Ces promesses en étaient victimes autant et plus que moi, à l'intérieur de moi-même.

Mais justement, qui était responsable ? Bien sûr, un contexte défavorable avait joué, des concours inopérants, des interven-

tions hostiles. J'avais largement de quoi m'innocenter de l'échec, me laver les mains de l'infécondité et me lamenter sur mon infortune. Un peu d'honnêteté m'enseignait pourtant que je devais avoir ma part à ce désastre. L'erreur et le péché ne pouvaient être d'un seul côté. Ils habitaient mon cœur autant que celui des autres.

La seconde grâce que j'ai reçue a été de me dire que, puisqu'il y avait eu rupture, c'est qu'un lieu de moindre résistance existait en moi, une faiblesse, une carence, une fêlure. Par quelle défaillance personnelle avais-je ouvert accès à la malveillance universelle ? Il ne s'agissait pas de vains scrupules. La justice voulait que je dresse un bilan équitable et lucide. Une révision de vie s'imposait, entreprise dans les pires conditions et qui sait ? peut-être les meilleures, parce que les plus impérativement révélatrices. Je ne pouvais y échapper si je désirais m'en sortir.

Lumière d'une foi sans cesse assaillie, écrasée et se relevant quand même, conscience qu'une responsabilité obscure me revenait dans le cataclysme : tels sont les deux secours qui m'ont permis de ne pas sombrer. Il m'a sans doute fallu les saisir, les accepter et, ratifiant leur alliance, les mériter en tâchant de ne pas trop les perdre dans la tourmente. Mais sans leur présence miséricordieuse, réduit à mes seules ressources, j'aurais été vaincu.

Bien pire que de n'avoir plus de volonté, la dépression procure la sensation de n'avoir plus d'être ou plutôt d'avoir un être en creux, une inversion d'être, un être qui s'affirme par son manque. Torturante présence de l'absence. Quand le néant n'est pas rien, nul, zéro, électro-encéphalogramme plat, et qu'il accède au contraire à un statut paradoxal d'existence, le problème n'est pas de se découvrir privé de moyens psychiques ou de résolution morale, mais de réalité ontologique.

On vit comme ne vivant pas, à côté de sa vie, dans l'accablante étreinte de se perpétuer sans cause, tel un phénomène aberrant qui hante le cours souverain des choses. On est un fantôme, un zombie, et on se parasite soi-même avec cet ectoplasme qui, loin d'offrir une dérision enivrante, plaque la personne au sol dans une sombre asthénie.

C'est cela faire l'expérience du vide et d'un vide actif, l'expérience d'une mort vive, où la vie emploie toutes ses forces à s'épuiser, à s'involuer et à s'engloutir au plus noir de l'abîme. Dans de telles conditions, comment détruire le vertige

entropique, tuer le néant et, une fois l'illusion dissipée, réintégrer son propre domicile ?

La difficulté est de se dégager du dégoût suprême sous lequel on est enseveli. On n'adhère plus à soi, on ne s'aime plus. Ce n'est pas assez de dire qu'on se hait : lorsqu'on se déteste, on se porte encore quelque intérêt. La dépression tarit l'intérêt à la source. On n'existe plus à ses propres yeux. On a ratifié la condamnation à mort. Quel sort bizarre que d'avoir encore à faire avec un cadavre qui bouge ?

Le piège réside sataniquement dans le remède, et la signature du diable, singe de Dieu, est bien là, dans ce paroxysme de l'inversion. Car le salut est, quittant une stupeur sans horizon, de recommencer à se haïr. L'issue est de réveiller l'hostilité, d'activer le dégoût, de rendre fécond l'auto-homicide. Tout se ramène au débat entre l'innocence et la culpabilité. J'ai été crucifié sur ces deux bras entrecroisés. Mais ce fut pour moi la voie de la délivrance.

Par l'une des deux grâces que j'avais reçues, je me savais coupable. Au moins pour une part, je reconnaissais être à l'origine du malheur qui m'abattait. Aucune circonstance atténuante ne réussissait à me mettre complètement hors circuit. Mais où avais-je failli ? Quelle forme avait revêtu ma complicité avec le mal ?

Dangereux aveu, car d'une double façon il cautionnait toutes les forces aveugles du mépris que j'éprouvais à mon égard. Le principe de ma culpabilité était une aubaine pour entretenir ma jouissance masochiste. Puisque je déposais contre moi, l'affaire était jugée. En sus, le flou du délit, le caractère insaisissable de la faute, nourrissait un soupçon obsédant propice à tous les délires.

Comment passer de la culpabilisation morbide à la responsabilisation libératrice ? Je n'y suis parvenu qu'en inversant l'inversion, en retournant peu à peu, avec la grâce de Dieu, le sens de la faute. Felix *culpa*. D'aliénante, elle est devenue épanouissante. Au lieu de m'accabler, elle s'est mise à me soulever.

Avec elle, je tenais un fil, j'avais un moyen d'intervention. La fatalité de mes actes ne m'emprisonnait plus. Ce que j'avais fait pouvait être défait et autre chose construit, si j'assumais fût-ce minimement la paternité de l'erreur. C'est si j'avais été absent de mon désastre que je n'aurais rien pu y changer. A partir du moment où j'y relevais mes traces, l'espoir d'un cheminement

inverse était permis. Je retrouvais la nécessité de me réintégrer à l'intérieur de moi-même, d'être à nouveau présent dans mon existence.

Concrètement, l'épreuve s'est traduite par une perpétuelle oscillation où s'exprimait un doute mortifère dans les deux acceptions du terme : destructeur et émancipateur. Dans ma situation bloquée, qu'est-ce qui relevait d'un déterminisme pathologique et qu'est-ce qui relevait d'une détermination libre ? De quoi étais-je l'objet et de quoi restais-je le sujet ? Sur quoi étais-je démuné et sur quoi avais-je prise ?

Rien ne pouvait se faire si je ne tirais pas au clair ces hésitations. Il ne fallait surtout pas que je me trompe de tâche, au risque de renforcer l'impasse. A bien identifier l'adversaire, au milieu d'une exténuante ambiguïté où la réalité changeait de signe à chaque instant quand j'essayais de l'interpréter, j'avais chance d'avancer. Sinon, j'achevais moi-même de me lier les mains et de me précipiter dans le gouffre.

On ne badine pas avec la maladie et les conditionnements qu'elle instaure. Il faut en prendre son parti et, se reconnaissant terrassé, se soigner. Une thérapeutique médicale est indispensable. Mais elle expose au péril de se déresponsabiliser. On a tendance à abdiquer entre les mains du médecin et à s'en remettre totalement au remède. Certes on ne peut se passer de leur concours. Mais loin d'être une conduite de démission, c'est une attitude de confiance qui doit être constamment renouvelée et, s'il le faut, maintenue à bout de bras.

On n'est pas responsable des effets de sa maladie : infirmités, carences, blocages. On en hérite comme d'un lourd passif, provisoire ou définitif, qu'il est vain de récuser. Mais plus souvent qu'on ne croit et dans une mesure plus importante qu'on ne l'imagine, on est responsable des causes qui l'ont amené. C'est à ce niveau qu'on n'est pas entièrement innocent du désordre. On n'a pas à se reprocher de ne pouvoir exercer sa volonté, mais de s'être mis peu ou prou dans cette impossibilité.

Rien ne sert de se révolter contre des déterminismes devenus inéluctables. Les stérilités dont le malade est atteint ne lui sont pas directement imputables. Il ne lui reste qu'à les accepter, vérifiant en cela son douloureux nom de *patient* (« patior » : je souffre, je supporte). Ce qui est par contre de son ressort, c'est de remonter l'enchaînement des causes et d'en tirer une leçon pour l'avenir.

Plus peut-être que dans aucune autre maladie, la dépression exige une anamnèse rigoureuse. Au long des mois et des années, il faut reparcourir avec soin, avec gêne, avec effroi, les voies du passé, voies personnelles qui s'entrecroisent avec celles des autres. Un tissu se révèle qui se déchire pour se recomposer. Autant qu'individuelle, la responsabilité apparaît collective. Tout le monde est dans le coup. Mais le seul sur lequel on puisse vraiment agir est soi-même.

Point n'est besoin pour cela de psychanalyse, même si les suggestions de Freud et de Jung sont utiles. Ces modes d'investigation servent aussi bien à élaborer des subterfuges pervers que des approches bénéfiques. L'important est de réaliser une écoute intérieure sans concession, uniquement soucieuse de découvrir une vérité dont l'efficacité se manifeste en ce qu'elle libère.

Je me suis ainsi rendu compte que, dans l'épreuve, la première chose à demander à Dieu, avant même les forces nécessaires, est la lumière. Sans ce discernement tâtonnant, maladroit, progressif, on demeure prisonnier de ses mauvaises orientations. A quoi bon engager de nouvelles énergies si l'on ne fait que changer d'ornière ? C'est les dépenser en pure perte que de ne pas désirer d'abord y voir clair.

La lumière naît d'une confrontation incessante entre l'échec et le projet. Comment la dégringolade est-elle arrivée ? Où ont été pris les tournants dangereux, arrêtés les choix néfastes ? Plus traîtresses encore parce que semblant irresponsables, où se situent les lâchetés insidieuses, les langueurs inavouées, les absences illégitimes ?

Pareil débat recevait des deux grâces initiales un aliment décisif. Ma foi dans la pérennité des promesses anciennes maintenait, dussè-je avoir les yeux crevés, la vision du but à poursuivre. Ma conviction de ne pas être étranger à l'infécondité des résultats entretenait, même si je me sentais impuissant, la possibilité de remonter la pente.

L'étincelle qui scintilla peu à peu entre ces deux pôles — ô combien éphémère fut d'abord son éclat, combien indistinct et misérable — fut le repentir. Mêlés au remords qui consume sans fruit s'éveillèrent en moi le regret et la résolution non seulement de m'accuser mais aussi de m'excuser de ma faute, d'en demander pardon à mesure que s'en précisait la figure.

Je fis la découverte de mon véritable péché. Ce n'était évidemment pas celui que je croyais, ou qui ne l'était que

secondairement, à la surface. En-dessous s'étalait un marais de complaisances secrètes, un obscène et dérisoire amour de soi dont je n'ignorais pas qu'il fût possible, mais que je ne m'étais jamais attribué autrement qu'en pensée, par principe. A présent je le voyais.

Le spectacle était plus consternant que méprisable. Dès qu'il est démasqué, le péché fait horreur, mais plus encore pitié, car c'est une totale absurdité. Il manifeste une telle façon de se tromper sur la splendeur et la douceur des choses qu'on ne sait pas comment il peut illusionner.

C'est alors que les Pères du Désert jouèrent un rôle capital dans ma vie. Ils m'enseignèrent le combat spirituel fondé sur la vigilance intérieure et l'amour inconditionnel. Etre implacable envers soi afin de s'ouvrir à l'incommensurable paix de Dieu. Ne plus être dupe sur ses inépuisables et personnelles capacités de désertion en s'accrochant au roc de la fidélité divine.

Inutile de dire que je menai ce combat à plat ventre, en me traînant ou plutôt en me laissant traîner. Plus on l'entreprend, plus on s'y découvre novice et absolument débile. Mais on y progresse justement en proportion de la reconnaissance de cette débilité. On y réussit à la mesure de l'expérience qu'on fait que tout se déroule en soi sans soi, dans l'abandon à une connivence sublime.

Avec le repentir se manifesta sa compagne inséparable, la pénitence. Je n'eus rien à imaginer comme sanction. Il me suffit d'obéir à la logique équitable de la réparation. On ne sort pas d'un long égarement sans que cela fasse mal et sans que le bris de tenaces habitudes ne requière une aussi grande obstination dans la fracture. Selon une étrange homéopathie, un immense arriéré de faiblesse ne se guérit que par un épuisement compensateur.

AINSI la dépression se fit pour moi résurrection, l'épreuve se transforma en grâce. Je ne l'ai nullement souhaitée et je ne la sollicite aujourd'hui pour personne. Il serait de la dernière témérité de prétendre en être digne, alors qu'elle marque la déroute de toute dignité. Sa merveille gît en cela : elle nous réduit à rien. Elle nous procure l'expérience irrécusable de notre néant.

Il n'est plus possible ensuite de croire qu'on peut quelque chose par soi-même. On a touché le fond et on sait qu'il est

vide, lorsqu'une présence mystérieuse n'y habite plus. Tout le problème est de rendre à nouveau cette présence possible et de ne plus s'égarer sur l'identité de l'habitant : Celui par lequel tout respire, par qui se meuvent le ciel et les étoiles et sans qui notre cœur n'est plus qu'un muscle mort, incapable d'aimer.

Jean BASTAIRE

Jean Bastaire, né en 1927. Écrivain, secrétaire général de l'Amitié Charles Péguy. Nombreuses publications sur Péguy. Ouvrages récents : *Le matin de l'Éternité*, Centurion, 1984, *Péguy e la cultura del popolo*, Milella, Lecces, 1987. Collabore à *Panorama*, *France Catholique* et Radio Notre-Dame.

Tony ANATRELLA

La déprime, affliction d'aujourd'hui

Heureux les affligés...

Communio : Comment, en tant que psychanalyste, percevez-vous cette béatitude, vous qui côtoyez la souffrance tous les jours ?

Tony Anatrella : La béatitude « bienheureux les affligés » n'est pas à entendre, me semble-t-il, dans une perspective psychologique ou sociale ; elle a d'abord une dimension théologique : « Bienheureux les affligés à cause de mon nom. J'ai lutté pour la vérité de mon Père, et mes disciples n'en feront pas l'économie ». Sinon, cette béatitude va être réduite à du moralisme ou à du psychologisme de compassion. Non que les souffrances psychologiques et sociales soient négligeables ici, mais cette béatitude prend sens surtout par rapport à une vérité de foi.

C. : N'y a-t-il pas aujourd'hui une recrudescence d'une certaine forme de souffrance, qui est la dépression ? Cette dépression a-t-elle une dimension théologique ?

T.A. : Cette vérité de foi peut, effectivement, éclairer l'expérience d'une souffrance liée à nos limites humaines. Le fait de nous heurter aux limites de notre condition nous fait souffrir : bien souvent, en psychiatrie, on rencontre des hommes ou des femmes qui, à travers leur difficulté d'être, cherchent à sortir de leurs structures humaines. En effet, avec la technologie qui envahit la médecine, la mort arrive comme une aberration. Récemment dans un hôpital quelqu'un est mort d'un arrêt cardiaque et la famille s'est étonnée qu'on ne le fasse pas revivre grâce à un massage cardiaque. L'équipe soignante a dû répondre : « Ce n'est pas possible, il est mort ! ».

Aujourd'hui nous essayons d'occulter notre condition mortelle, cette condition mortelle que la religion autrefois nous rappelait. Nous méditons sur notre mort à venir en cherchant un sens qui puisse éclairer le quotidien et le rendre viable. Freud lui-même disait : « *Il est difficile de vivre sans avoir donné un sens à sa mort* » — quel que soit

ce sens : ce peut être de voir la mort comme un néant ou comme un passage. Ces deux positions orientaient l'existence de façons différentes. L'affliction aujourd'hui est liée à des maux psychologiques ou sociaux, mais aussi au malheur de ne pas accepter le fait que nous vivons dans des limites, même si l'homme peut essayer de se libérer de certaines de ces contraintes. Cette vérité : *la mort est une échéance qui fait partie de la vie*, est aujourd'hui refusée, ce qui n'est pas sans rapport avec les problèmes d'euthanasie, d'acharnement thérapeutique, voire de contraception et d'avortement.

C. : Vous recevez de nombreux adolescents. Quels visages prend ce que nous appelons l'affliction chez ces adolescents ?

T.A. : L'adolescence est une période plus ou moins liée à la souffrance : c'est une période de transformations physiologiques et psychologiques, et en même temps une période où l'adolescent vieillit et va devoir se confronter à des réalités d'adulte sans la médiation des parents. La transformation psychologique et la découverte des réalités incitent l'adolescent à sortir d'un monde relativement protégé, et ce deuil provoque une souffrance : celle de perdre, avec une certaine nostalgie, un univers qui était relativement gratifiant. Quand on laisse supposer que la jeunesse est le plus bel âge de la vie et de l'épanouissement, alors qu'il n'est pas toujours vécu ainsi, on crée les conditions psychologiques de la dépression. La chanson de Léo Ferré « vingt ans » exprime l'âge où on souffre le plus : c'est l'âge des grandes angoisses existentielles. L'adolescence est donc la période favorable à la dépression si justement ces états d'âme ne sont pas signifiés.

C. : Comment peuvent-ils être signifiés ?

T.A. : Jusqu'à ces dernières années, on était enveloppé par un certain nombre d'explications psychologiques, sociologiques ou religieuses qui permettaient à des jeunes de donner un sens à ces états de conscience. Le fait de travailler, de dire qu'on était dans une période transitoire conscience., que demain serait plus facile, permettait de prendre son mal en patience, tout en cherchant à se former.

C. : Vous pensez qu'il faut dire aux adolescents qu'ils sont dans une période transitoire, et que c'est normal qu'ils aient cette impression d'angoisse, de solitude...

T.A. : Bien sûr. J'ai reçu une adolescente qui avait fait une tentative de suicide et qui me disait : « Cela n'a rien à voir avec mes parents, ni avec l'école. C'est moi qui vais mal. » C'est écrasant de vivre ainsi à seize ans. Il y a vingt ans, les jeunes pouvaient dire : « C'est la faute à l'école, à la société, aux parents ». Ils n'ont plus ces lieux de transfert. « C'est moi. Moi je ne suis pas prête à entrer dans ce monde, je n'ai pas envie de vivre dans ce monde-là ». Il y a un sentiment de danger, de menace devant ce monde qui semble éclaté, et cette jeune fille se sent trop fragile pour s'y insérer, si bien qu'elle retourne contre elle son agressivité dans une sorte de refus de vivre. On ne dit plus aux

jeunes que ce n'est qu'une période. Et comme on leur laisse entendre qu'ils vont rester jeunes toute leur vie, ils pensent que cette période de souffrance, c'est ce qu'ils vont vivre tout le temps.

C. : Ou alors on leur dit : « Tu ne te rends pas compte, le monde est difficile, ce n'est pas si facile que tu crois... » On va dans le sens inverse de ce qu'il faudrait.

T.A. : Exactement. C'est ce que disait un grand gaillard de dix-sept ans à ses parents qui lui parlaient de cette façon : « Doucement. Je ne suis pas encore adulte, je suis tout petit, moi, il faut me parler comme à un enfant. » Ils ont envie de grandir, certes, mais ils ne sont pas prêts à assumer toutes les responsabilités de l'adulte. C'est pour cela que les jeunes, qui sont très narcissiques, sont très attirés par toutes sortes de misères parce que cela leur permet d'exprimer leur détresse juvénile. Voyez SOS-Racisme, l'égalité devant les études, le secours ponctuel aux malheureux, au Tiers Monde : c'est une façon, en aidant les autres, de se sauver soi-même. Nous sommes dans une vision non plus de salut collectif mais de salut individuel qui utilise le collectif. C'est pourquoi ils sont prêts à se mobiliser chaque fois que l'un d'eux est agressé, parce qu'ils ont l'impression que cela peut leur arriver.

C. : Cette dépression inhérente à l'adolescence est-elle une affliction ? Autrement dit : a-t-elle une signification spirituelle ?

T.A. : En un sens, oui. L'adolescent perd ses points de repères, et la réalité n'a pas suffisamment de sens, n'est pas suffisamment valorisée pour qu'il puisse se dire : je renonce à quelque chose, mais cela en vaut la peine pour grandir.

C. : Les dépressions et les suicides d'adolescents semblent plus fréquents aujourd'hui. L'évolution actuelle de notre société y est-elle pour quelque chose ?

T.A. : Très certainement. Tout d'abord, il n'y a plus de rites d'intégration sociale. Regardez la fonction psychologique et sociologique remplie autrefois par la communion solennelle ou la profession de foi. C'était une façon de dire : « Tu as franchi une étape, tu fais maintenant partie de la communauté des adultes ». C'était valorisant pour l'adolescent au moment où il quittait son enfance et une foi d'enfant. Quand on a inventé au XVII^e siècle la communion solennelle, c'était un coup de génie, sur le plan psychologique et sur celui de l'intégration sociale. Les rites sociaux et religieux ont pour but de favoriser cette intégration sociale. Or les jeunes n'ont plus cette possibilité, et donc ils ne peuvent que se retourner de façon dépressive contre eux-mêmes.

Ensuite, à mesure qu'on supprimait tous ces rites d'initiation, on supprimait en même temps (dès les années 60) la relation éducative aux adolescents. On a remplacé la relation éducative par l'explication psychologique. On va dire à un adolescent : « Je n'ai rien à te proposer comme chemin de vie. Mais je vais t'expliquer ce qui se

« passe dans ta tête. » Or s'il est important que l'éducateur sache ce qui se passe dans la psychologie de l'adolescent pour affiner sa relation éducative, en revanche toute une littérature psychologique destinée aux adolescents, qui leur explique ce qui se passe en eux avant même qu'ils l'aient vécu, est très nocive. L'éducation implique un projet de vie, un choix de valeurs. Actuellement, comme il n'y a pas de projet de vie, on le remplace par la psychologie. Et comme projet de vie, on offre aux adolescents leur propre adolescence ; c'est un miroir dans lequel ils s'aiment mais aussi ils se perdent. Ils y font rebondir leurs états d'âme, d'où la prolifération des conduites toxicomaniaques, ou alimentaires (anorexie ou boulimie : on se « bouffe » soi-même de l'intérieur, on s'auto-consomme). Cette souffrance fondamentale dont ils font l'expérience est donc très largement induite par l'environnement qui ne leur offre pas des objets valorisants. Les valeurs n'ont pas été transmises, donc chacun se débrouille comme il peut : on valorise la liberté pour la liberté ou des formes de solidarité qui consistent surtout à se rassurer sur son propre sort.

C. : Pour en revenir à la béatitude des affligés, peut-on dire qu'il y a une bonne et une mauvaise affliction, dans le cas de la dépression par exemple ?

T.A. : La souffrance en elle-même n'est jamais quelque chose de positif. Elle est toujours l'expression d'un symptôme qu'il faut essayer de faire cesser. Toute souffrance est à consoler ou à soigner. On ne peut pas valoriser la souffrance : ce qui doit être valorisé, c'est le sujet souffrant.

La dépression peut avoir des effets stériles et mortels si elle ne débouche sur rien. Elle conduit alors à la mort, physique ou symbolique : on continue à vivre sans s'intéresser aux choses ni à soi-même. (Ce qui est terrible pour les adolescents qui se trouvent confrontés à des adultes englués dans le train-train quotidien. Ils se disent : « si c'est ça la vie, je n'en veux pas ». Alors que quand ils voient des adultes dont la vie a un sens, c'est bénéfique pour eux.) Mais la dépression peut avoir des *conséquences* positives, quand le patient parvient à mettre en place un état de vie supérieur au précédent. On ne peut sortir d'une dépression que si on change, et ce changement est provoqué par une relation, thérapeutique ou autre. La personne peut s'exprimer, revivre de fausses significations et en découvrir de nouvelles. Ce parcours au cours duquel le patient cherche à trouver un autre sens est source de vie. Certains pourront alors dire *après coup* : « *bienheureuse* souffrance ». Sans elle, certaines questions n'auraient pas été résolues. On accepte la souffrance de remettre en question beaucoup de choses, pour un plus grand bien.

C. : C'est vrai au plan psychologique. La dépression peut-elle être aussi une expérience spirituelle ?

T.A. : Traduite en termes spirituels, la dépression est aussi une épreuve de désert. Dans la dépression, on perd ses points de repère. Voyez les *Psaumes* : vous y trouvez un langage dépressif qui fait que les psaumes sont très riches à la fois spirituellement et humainement. C'est aussi le cas du livre de *Job*. Ce passage au désert conduit les gens à se poser des questions de sens. Certains n'iront pas jusqu'aux problèmes philosophiques et religieux, mais ils sont dans une première étape, d'où l'importance des aumôneries dans les hôpitaux psychiatriques : on sait qu'il y a un prêtre, une équipe de laïcs, et que l'on peut poser les questions de sens.

C. : « Bienheureux les affligés » veut-il dire que ceux qui ont été brisés, blessés, sont plus disponibles à la grâce ?

T.A. : Oui et non. Quand on fait l'expérience des limites de la vie humaine, on est plus à même de se poser un certain nombre de questions que ceux qui sont en bonne santé. Mais on peut aussi se révolter, se dire « pourquoi moi », comme ce jeune que j'ai vu récemment et qui se retrouve paralysé à vie, et de plus abandonné par ses amis et sa fiancée. « Bienheureux les affligés » ne va pas de soi en pareil cas. Il ne faut pas escamoter la dimension de la révolte. Tout dépend de ce que l'on va faire de cette souffrance : ou on la retourne contre soi, ou on cherche à la vivre en lui donnant un sens. Certains peuvent faire de leur souffrance (par exemple un handicap) un lieu de grâce pour grandir psychologiquement et peut-être religieusement. Sur un simple plan humain déjà, on voit des gens qui ont une capacité de contact très riche parce que leur souffrance les a fait réfléchir davantage. Sur le plan religieux, cela les amène à poser les questions de sens. Je pense à des malades du sida : certains se révoltent, mais d'autres se disent : « J'ai une vie courte, je vais essayer de faire de ma mort quelque chose qui ait un sens. »

... ils seront consolés

C. : Comment peut-on consoler ? Et comment peut-on proposer à un adolescent aux prises avec cette souffrance psychologique d'orienter de façon nouvelle sa souffrance, voire de l'évangéliser, sans que cela paraisse « plaqué » ? Le problème se pose d'ailleurs pour toute forme de souffrance.

T.A. : Nous nous en tiendrons à cette souffrance psychologique de l'adolescent au quotidien. Le cas des grands malades est quelque chose de très particulier, de très délicat : on ne peut la plupart du temps que proposer une présence, mais une présence qui fait sens, comme celle de l'aumônier. On n'est ni le juge ni le témoin de la relation de la personne avec Dieu, on ne peut être que médiateur. Sans parler des cas de grand coma qu'il m'est arrivé de côtoyer : je ne pouvais que tenir la main du malade sur le point de mourir. On sent

alors la solidarité psychologique et spirituelle qui est nécessaire pour faire le « passage ». Il y a un moment de désert où le mourant a réellement besoin de la présence des « visibles » avant que la communion des saints « invisibles » prenne le relais.

Venons-en à l'adolescent qui souffre de ce travail intérieur de métamorphose psychologique. La première attitude est de reconnaître la souffrance psychologique des adolescents, lorsqu'ils sont tristes, qu'ils pleurent, qu'ils sont apathiques... Bien souvent les éducateurs leur disent : « Mais tu as tout ce qu'il faut, des parents, des amis, ta chambre... Que te faut-il de plus? » Mais c'est justement ce « plus » invisible qui fait défaut. C'est un état de deuil intérieur où des émotions nouvelles apparaissent dont l'adolescent ne comprend pas le sens : il a mal. Il faut donc reconnaître cette souffrance subjective inhérente à l'adolescence, qui conduit l'adolescent à s'identifier à tous les cas de détresse qu'il rencontre. Il faut dire aux éducateurs : « L'adolescence est une période de souffrance, même sous une apparence de joie et d'euphorie ». On ne doit pas cacher aux adolescents que la souffrance fait partie de la vie. Certains poèmes de Baudelaire, par exemple, peuvent être un support précieux pour ce travail. Les textes poétiques permettent de faire rebondir cette souffrance psychologique. Mais ce rôle peut être aussi rempli par des textes bibliques comme les *Psaumes*. A partir des *Psaumes* on peut leur dire : « Voilà comment les premiers croyants expriment leur « ras le bol » et en même temps leur espérance. Il est important de laisser les jeunes exprimer leur souffrance, aller jusqu'au bout du désespoir même, pour faire apparaître le positif. En psychothérapie, on entend beaucoup les gens exprimer uniquement des choses négatives. Mais à travers cette expression du négatif, ils mettent en œuvre du positif, et après avoir pu exprimer ce négatif, ils retrouveront la réalité autrement. Le psychanalyste n'est pas troublé par cette négativité.

C. : Les prêtres qui confessent doivent avoir la même expérience : le pénitent ne leur dit que le négatif.

T.A. : Bien sûr. C'est pourquoi il faut avoir un équilibre psychologique, et une vision globale de la vie, pour se dire que ce n'est qu'un aspect des choses.

C. : Mais que faut-il faire quand un adolescent ne s'exprime pas du tout ?

T.A. : D'abord, il ne faut pas forcer l'expression. Quand un adolescent ne s'exprime pas, c'est parce qu'il ne sait pas toujours comment exprimer ce qu'il ressent. Ou bien il l'exprime de façon détournée, de façon symptomatique ou maladroite. Les parents doivent tolérer ce silence, et l'envelopper d'un certain nombre de paroles : il ne faut pas répondre au silence de l'adolescent par le silence. Certains adolescents préfèrent entendre parler que parler. Il faut que l'adolescent soit stimulé par un discours porteur de sens, ou par des textes qui expriment des difficultés, car alors il se rend compte

qu'on peut exprimer son vécu. Progressivement il va s'emparer de ce discours pour s'exprimer davantage avec d'autres jeunes ou des personnes étrangères à sa famille. Les éducateurs doivent offrir un matériel langagier à partir duquel l'adolescent va pouvoir exprimer son propre vécu et le signifier. Une catéchèse avec des adolescents centrée sur la Bible permet d'utiliser des registres très variés : la tristesse et la joie, l'histoire et l'épopée, la haine, la violence, l'amour ; on retrouve tous les grands registres de la vie humaine. A partir de là, on peut faire le lien entre le psychique et le spirituel. Mais dans le cadre d'une psychothérapie, on n'introduit pas la dimension religieuse ; ce qui nous intéresse, c'est de soigner le psychique qui a ses propres lois, comme le spirituel a ses propres lois. Je dis souvent que le psychanalyste s'arrête à la vie psychique, alors que celui qui a une visée spirituelle ou éducative va passer par le psychisme de l'enfant pour conduire son projet.

C. : Il faut donc que chacun soit lui-même avec sa compétence.

T.A. : Il ne faut pas mélanger les genres. L'éducateur n'est pas un psychanalyste, et vice-versa. Quand des parents me présentent leur enfant pour une relation thérapeutique, je ne travaille pas dans le quotidien immédiat comme l'éducateur ; je travaille sur la structure de la personnalité, ce qui permettra peut-être à l'enfant, dans quelques mois, de retrouver son quotidien autrement.

C. : De même il n'est pas bon que des parents jouent au psychologue.

T.A. : Exactement. Certaines questions ne peuvent pas être abordées en famille.

C. : La relation père-fils ou mère-fils ou fille n'est pas compatible avec la relation psychothérapeutique.

T.A. : Bien sûr. Celui qui a besoin d'un traitement psychologique doit faire des confidences relativement intimes, et on n'aime pas retrouver dans la vie quotidienne quelqu'un à qui on a fait des confidences intimes. Le dialogue parental est limité, il faut que les parents acceptent de passer la main à des éducateurs, voire à des spécialistes lorsque cela est nécessaire. De même les éducateurs ne dépossèdent pas les parents de leur responsabilité vis-à-vis des enfants.

C. : Ce peut-être aussi le sens du parrain et de la marraine : ce sont d'autres que les parents qui sont aussi responsables de leur éducation religieuse.

T.A. : Exactement. C'est un recours. Il faut qu'il y ait des médiations et la possibilité de mettre à distance des relations qui risquent d'être trop contraignantes dans la vie quotidienne. Et il faut que chacun joue son rôle. Ce n'est pas parce qu'on est en psychothérapie ou en psychanalyse que la confession n'a aucune valeur. Le psychanalyste n'est pas un confesseur ; il n'est pas là pour donner le pardon de Dieu. De même, la confession n'est pas le lieu de traiter des difficultés psychologiques. C'est un acte liturgique, c'est se reconnaître pécheur

devant Dieu et demander le pardon de Dieu. S'il y a des problèmes psychologiques, le confesseur peut conseiller à la personne d'aller consulter un psychothérapeute. De même, si un psychanalyste soigne une personne qui a des problèmes de culpabilité vis-à-vis du péché, ce peut être un problème psychologique, qu'il pourra traiter en tant que tel, mais ce peut être tout simplement une mauvaise compréhension du péché, et il vaut mieux qu'elle aille en discuter avec un prêtre.

Pour en revenir à l'affliction, il faut entendre la souffrance des adolescents et la mettre en paroles spirituelles ou pédagogiques — mais non psychologiques. La souffrance psychologique ne doit pas être traitée sur un plan psychologique mais pédagogique. Les adolescents ne peuvent pas toujours comprendre le langage psychologique qui les concerne, du moins dans la relation éducative. Il en sera autrement en psychothérapie.

C. : En revanche, ils peuvent l'aborder sur un plan purement intellectuel, en philosophie par exemple.

T.A. : Oui, parce qu'il y a une distance, ils ne se sentent pas concernés. C'est un pur objet de connaissance intellectuelle. Si on leur parle de complexe d'Oedipe, même s'ils se trouvent justement dedans, ils diront : « Je n'ai pas eu cette maladie ». Il y a toute une mise à distance, une élaboration qui leur permet de réfléchir sans se mettre en cause. Il faut donc écouter la souffrance, mais ne pas enfermer cette souffrance dans une relation de consolation qui installe dans la régression. L'éducateur doit simplement dire : « Oui, c'est vrai, à ton âge ce n'est pas facile », et puis continuer son travail d'éducation. Sinon, il va fragiliser l'individu en l'enfermant dans son symptôme. Certaines relations pédagogiques aujourd'hui sont des relations de séduction, de complaisance. On veut que l'adolescent se sente aimé ; mais souvent l'adolescent se sait aimé, son problème c'est qu'il ne sait pas quoi faire de lui-même. Le rôle de l'adulte est de lui montrer quoi faire de lui, lui proposer des solutions.

C. : Peut-on dire alors qu'il y a une mauvaise consolation, particulièrement aujourd'hui, une sorte de compassion narcissique, qui regarde non la souffrance de l'autre mais sa propre émotion devant cette souffrance ?

T.A. : La souffrance caractéristique de notre époque provient de la difficulté d'accepter notre condition humaine. Elle est très liée au déclin ou au manque d'une certaine éducation religieuse (il n'y a que 48 % d'enfants en France qui suivent une éducation religieuse, et cela risque de diminuer encore) : le discours religieux permet de prendre conscience de sa condition humaine et de l'accepter. Au catéchisme, les enfants apprennent à réfléchir avec Dieu sur le bien et le mal, sur la loi, sur l'amour ; toutes les grandes questions de la condition humaine sont réfléchies dans l'enfance et l'adolescence. Un certain nombre d'enfants vont être privés de cette culture religieuse, et c'est dommage. Quelles que soient nos convictions, c'est une donnée à

laquelle les enfants doivent avoir accès. Non seulement parce que c'est une partie de notre patrimoine culturel (qui permettrait, par exemple, de reconnaître les personnages sur des tableaux), mais parce que c'est le *fondement* de notre culture. C'est pourquoi un Etat doit donner un espace social pour que ce soit possible. Le catéchisme risque de passer aux oubliettes, si on ne lui accorde pas l'espace social qui lui est nécessaire. Aller dans le sens de la privatisation de la religion est antinomique. La religion est un phénomène social qui doit avoir son aire d'expression, sinon, ce manque sera source de violence. Une telle situation favorise la religiosité sauvage. De plus, lorsque le religieux n'est pas reconnu, tous les intégrismes se développent. Négliger les signes et l'éducation religieuse des enfants accentue le retour du paganisme et de la magie. Il est inquiétant de constater que la plupart des fêtes chrétiennes sur lesquelles repose notre société sont ignorées par la télévision. En 1991 le début et la fin du Ramadan ont été largement annoncés et commentés mais pas un mot au sujet du Carême ni de la Semaine Sainte. Quant à la fête de Pâques, elle est devenue dans les médias la « célébration » des grandes transhumances de l'autoroute... L'obligation d'un pluralisme est devenue le nivellement par l'ignorance. Cet oubli volontaire est à dénoncer comme un refoulement répressif : rien n'est dit au sujet des fêtes chrétiennes comme si elles n'existaient pas. On retrouve la même attitude tous les soirs à la télévision au moment de la présentation de l'éphéméride : le prénom fêté est nommé mais on oublie de faire référence au saint qui le portait.

Actuellement on assiste au développement de valeurs chrétiennes qui sont devenues folles, dans un paganisme à symbolique chrétienne. On s'empare d'idées chrétiennes pour en faire des idées a-religieuses. On parlera de fraternité, de solidarité, d'égalité, en oubliant que toutes ces valeurs sont nées dans un milieu chrétien. Or des valeurs ne peuvent se transmettre que par rapport à leur source. Donc s'il n'y a plus cet enracinement, certains s'interrogeront : « Aimer ? mais pourquoi ? L'égalité ? mais pourquoi ? » Comme disent les partisans de l'euthanasie : « Qui peut juger de la valeur de la vie ? ». Cela pervertit la réflexion en laissant supposer que rien n'est hiérarchisé. On fait table rase de siècles d'évolution de la conscience humaine sous l'influence du judéo-christianisme. A long terme, c'est l'intégrité humaine elle-même qui risque d'être mise en danger.

C. : N'y a-t-il pas une fragilité psychique généralisée actuellement ? Prenons par exemple la notion de détresse. Il y a toujours eu des enfants handicapés, on faisait avec, alors que maintenant on dit : « On ne peut pas imposer à des parents de laisser vivre un enfant handicapé ». Ou alors : « On ne peut pas imposer à un couple de ne pas avoir d'enfant ». Les psychismes actuels paraissent trop fragiles pour supporter des choses que l'on supportait autrefois, même si c'était dur.

T.A. : Exactement, parce qu'on avait un autre sens de la valeur humaine. Tout est lié au sens que l'on accorde à l'existence humaine. Si l'existence humaine dépend de nos techniques, il est évident que l'on va supprimer ce type de réalités. Mais si nous sommes pris dans un mouvement de vie qui ne dépend pas uniquement de nous, la question va se poser d'une autre façon, on va la décentrer, alors qu'aujourd'hui elle est posée en termes narcissiques. Si on demande à un handicapé s'il aurait préféré être supprimé avant la naissance, il répondra qu'il préfère vivre.

On n'a pas étudié suffisamment la psychologie contraceptive ou abortive. La contraception et l'avortement ne sont possibles que si l'on met en place des structures psychologiques archaïques de la vie mentale. Au moment de l'évolution psychologique de l'adolescence (Freud l'a bien montré), l'individu doit introduire progressivement la présence de l'autre — de l'enfant — dans sa pulsion sexuelle. A partir du moment où on systématise de façon collective et sociale, par une loi, la possibilité de refuser l'enfant (ce qui n'était qu'individuel autrefois), on inscrit en soi une certaine idée de mort, et on ne permet pas à un autre d'advenir à partir de soi-même. On a commencé à perdre le sens de l'autre à partir du moment où on a fait de la contraception et de l'avortement une loi du refus de l'autre. De plus, cela n'a absolument pas « libéré » la sexualité.

Je pense à une fille que ses parents ont obligée à avorter, et qui s'est retrouvée ensuite en psychothérapie. Au moment où la pulsion sexuelle travaille le plus pour intégrer l'autre, on inscrit brutalement la mort dans le corps de cette fille. Croyez-vous que son désir sexuel et son désir d'enfant à venir s'épanouiront dans la confiance ? En voulant soulager une souffrance, on en induit une autre qui est pire. En voulant « contrôler » les naissances, on en vient finalement à un refus du sens de l'autre, cet autre qui sera par ailleurs survalorisé à travers l'étranger ou le marginal. Or ce sont en général les adultes qui prennent ces décisions de mort. Dans le film E.T., l'extra-terrestre c'est la figure de l'embryon, or c'est l'enfant dans ce film qui sauve l'embryon. Dans le discours d'enfants ou d'adolescents d'aujourd'hui, on retrouve cette angoisse : « Est-ce que ma mère prenait la pilule ? Mes parents ont-ils voulu m'avorter ou non ? Est-ce qu'ils m'ont voulu ? Et s'ils ne m'avaient pas désiré, est-ce qu'ils m'auraient gardé ? » La psychologie contraceptive laisse supposer à l'enfant que c'est un gêneur. D'autre part, quand il est désiré il est hypervalorisé, ce qui est aussi très difficile à assumer.

C. : Est-ce que le danger d'un certain discours « psy » dans les médias, n'est pas de laisser croire qu'on peut tout résoudre par la psychologie ?

T.A. : La psychologie peut résoudre les problèmes psychologiques. Mais actuellement, on subit des infiltrations de modes psychologiques orientales, qui laissent supposer que toute l'énergie est en soi et

qu'on peut, en l'utilisant, tout affronter et tout résoudre à partir de soi.

C. : La dimension spirituelle n'est-elle pas justement la notion d'un salut qui vient d'ailleurs ? N'est-ce pas cette notion qui est niée aujourd'hui ?

T.A. : Les mentalités actuelles sont très narcissiques. Certains préfèrent mourir plutôt que d'accepter que le salut vienne d'un autre. Aujourd'hui on ne favorise pas l'accès à l'altérité, et donc à Dieu. Tout est équivalent, « l'un est l'autre ». Or si l'enfant n'est pas inscrit dans une altérité, si on lui laisse supposer qu'il n'y a pas de différences entre les êtres, il ne peut plus avoir accès à cet Autre qui est Dieu. Mais pour être plus juste, il faut inverser la proposition en affirmant au regard de ce que nous savons : l'ignorance ou le refus de Dieu entraîne la perte d'estime de l'autre.

Il est difficile de penser l'humain sans une croyance transcendante sinon, comme le soutient Georges Steiner, l'humanisme tourne à vide.

Tony ANATRELLA

Propos recueillis par Marie-Hélène Congourdeau,
Marie-José Duchesne et Dominique Paillard

Tony Anatrella, prêtre du diocèse de Paris. Psychanalyste, chercheur en psychiatrie sociale, professeur de psychologie clinique. Chroniqueur à la Croix. Principaux ouvrages : *Interminables adolescences, les douze-trente ans*, Cerf/Cujas, 1988. *Le sexe oublié*, Flammarion, 1990.

Pierre-Philippe DRUET

Le deuil est en nous*

PARLER du deuil présente des difficultés remarquables. Comme tout ce qui touche à la vie et à la mort, un tel sujet met en question celui qui l'aborde, au plan le plus radical. De plus, le travail du deuil tient de si près à l'essence même de notre condition, qu'il est malaisé de prendre, par rapport à lui, le recul de la réflexion, la distance de l'objectivité. A la fois, le deuil est en nous et nous sommes dans le deuil. Il nous étreint et relève de ces dimensions de l'existence on transparaît ce qui nous dépasse infiniment. Vain, par conséquent, le projet de faire le tour du deuil, de le cerner. Cela supposerait de remonter à ce qu'on appelle « le problème du mal » et de considérer que le philosophe dispose des moyens de percer à jour ce prétendu problème. Je ne partage ni cette vision des choses, ni cette prétention. Je tenterai donc une exploration méditative de certains aspects du deuil. Mon but serait atteint si le lecteur trouvait ici quelques éléments lui permettant de *faire ou de faire mieux son deuil*.

Le deuil personnel

Pour comprendre le deuil, partons de l'expression — si juste et si belle — « faire son deuil de ». On y saisit directement la dimension active et relationnelle. Le deuil constitue le travail psychique nécessaire pour dire adieu à ce qui est, ou va être, perdu. En ternies plus proches de la psychologie, il consiste à dénouer les liens qui nous unissaient à l'objet perdu ; ou encore : à retirer nos investissements affectifs de l'objet dont il s'agit. Cette définition apparemment limpide demande à être expliquée. Notons d'abord que le deuil ne concerne en aucun cas le seul décès, même si celui-ci impose le deuil

* Ce texte reflète une réflexion philosophique élaborée au sein d'une pratique de l'accompagnement des mourants. Conscient de ses limites, notamment du complément théologique qu'il appelle, je le présente comme étape d'une recherche.

le plus cruel. Il nous faut faire des deuils multiples, à tous les âges de la vie, par rapport à des personnes, à des objets, à des projets, à des illusions, à des aspects de nous-mêmes, etc. La liste s'annonce interminable ; c'est ce qui fait le caractère quasi « englobant » du deuil, que j'évoquais en introduction.

Ensuite, le « travail » du deuil se présente comme tout à fait spécifique et comme pénible par définition. D'une part, il est clair qu'il faut dire adieu à certaines « relations » pour pouvoir en vivre d'autres, que c'est là en quelque sorte le mouvement même de la vie : pour atteindre un second port, le navire doit quitter le premier. D'autre part, si nous voyons bien comment, à travers l'éducation, apprendre à nouer des liens, à procéder à des investissements dans le monde et dans les autres, le processus contraire semble échapper à tout apprentissage : comment user des forces de vie pour, d'une certaine façon, renoncer à la vie ? Devant l'incompréhension quasi universelle du rôle positif de la tristesse, nous évaluons combien nous sommes démunis dans le travail du deuil. S'ensuivent des situations aberrantes. Tel se scandalisera de l'agressivité régnant autour des mourants, tel autre niera sa colère, parce qu'ils ignorent que certains liens ne se tranchent « qu'à la hache ». Pour ne rien dire de la croyance, fréquente parmi les soignants, que pleurer avec le mourant « le démoralise ».

Je viens de l'évoquer, mais il convient de le souligner avec force. Dans l'ordre des relations humaines, tout deuil est réciproque. Le mourant et ceux qui restent, celui qui part et celle qui se sent abandonnée, les parents qui voient leurs enfants devenir indépendants et ceux-ci, chacun a à opérer son deuil. Et l'évidence est ici que le deuil se vit d'autant mieux qu'il est assumé mutuellement et exprimé comme tel. Mais, avec cet appel à la parole, nous entrons dans un autre ordre de difficultés sur lesquelles nous reviendrons.

Enfin, il me semble que la conception habituelle du deuil « psychologise » ce dernier à l'extrême. Qu'on m'entende bien : toute expérience intérieure comporte une part psychologique, entre dans la vie psychologique. Toutefois, je crains fort qu'on ne réduise celle-ci à l'affectif. Le titre de deux ouvrages récents : « *Mourir dans la tendresse* » et « *La mort, ultime tendresse* » renforce cette crainte. Oublie-t-on qu'à côté de l'affectif et de l'inconscient, l'esprit humain se déploie aussi sur les plans conscient, volontaire, moral et spirituel ? Autant il est clair que le volontarisme et l'ascétisme purs n'aboutiront jamais qu'à des deuils partiels (et en général surcompensés), autant l'affectivisme prive l'homme de moyens importants de réussir l'inévitable séparation.

Le deuil social

Envisageons maintenant le deuil au sens le plus fort, celui qui va de pair avec la mort. Dans ce cas et dans toutes les civilisations, un deuil social accompagne le deuil des proches. Il s'agit d'un ensemble rituel, souvent très complexe, dont les fonctions apparaissent multiples. *Grosso modo*, celles-ci se répartissent en deux catégories, celles qui concernent le mort et — prédominantes — celles qui visent les vivants. Quant au mort, chaque société tient à s'assurer qu'il est bien mort et connaîtra une survie « heureuse ». Quant aux vivants, la « tribu » les accompagne et les soutient dans leur deuil personnel, notamment, ce qui rejoint le point précédent, en les assurant que le mort « ne reviendra pas ».

De manière immémoriale, aussi bien dans les villages (chrétiens) d'Aragon que chez les Dayaks de Bornéo ou chez les Pré-colombiens, règne la conviction que les morts meurent deux fois. Dans un premier temps, le mort n'a pas encore accepté de quitter notre société. Il menace donc d'y revenir, souvent avec des intentions agressives. S'impose donc, dans un deuxième temps, un exorcisme, une purification, un rituel de conjuration. A tel point que les Dayaks parlent de « tuer le mort ». Dans un troisième temps, le mort peut alors rejoindre l'« autre société » et, s'y trouvant bien, laisser en paix les vivants. Toutes les civilisations traditionnelles estiment que l'« autre monde » possède autant de réalité que le nôtre et forme une société parallèle à celle des vivants (marine, par exemple, en Océanie).

Sur le plan psychologique, on peut interpréter ces trois temps comme correspondant : a) à une stupeur indignée ; b) au travail de la séparation effective ; c) à la réinsertion du mort dans *notre* société, mais comme ancêtre, marabout, saint, etc., c'est-à-dire sous un autre mode.

Sans doute nos sociétés occidentales hyper-développées n'ont-elles plus grand chose de « traditionnel ». Mais quelques vérités demeurent, de l'anecdote à l'évidence psychologique. Comme anecdotique, je noterai le retour en force de la peur d'« être enterré vivant », qui n'a jamais disparu comme en témoigne jusqu'au rituel du Vatican lors de la mort d'un pape. Plus grave me semble la multiplication de « clubs » où se réunissent des personnes prétendant communiquer, de diverses façons matérielles, avec « leurs » morts. Enfin, nul ne peut douter que l'annulation des rituels funéraires dans nos sociétés ne complique le travail intérieur du deuil. Celui-ci demande un tel investissement de l'être profond qu'un soutien communautaire paraît indispensable, depuis les simples ménagements accordés aux personnes « en noir » jusqu'à l'espérance qu'affirme la communion des semblables. Il nous faut donc réfléchir sur le statut de la mort et du deuil dans notre Occident contemporain.

Le déni contemporain de la mort

S'il est un point sur lequel les sociologues sont d'accord, c'est sur le statut de la mort dans nos sociétés développées. Le malheur veut que cette place consiste en une non-place : la mort fait l'objet d'un formidable tabou. Nous pratiquons à son endroit un véritable *déni*. Nous vivons, pensons, agissons comme si nous ne devions jamais mourir. En paroles, en gestes, spatialement, temporellement, nous rejetons la mort dans les ténèbres extérieures, imitant en cela ce que Montaigne appelait la « brutale stupidité » du peuple, qui ne songe à la mort qu'au moment où elle s'impose.

Faut-il en avancer des illustrations ? Les médias nous inondent d'une idéologie de la vie, après avoir réduit cette dernière aux paramètres : jeunesse, richesse, santé et beauté. Seul, mérite le titre de vivant à part entière, l'adulte travailleur productif. Où situer là-dedans la souffrance, la maladie et la mort ? Nulle part, évidemment. Le langage lui-même proscrit les expressions « impudiques », « obscènes » selon les Anglo-saxons, qui évoquent directement la fin de la vie. Nos contorsions verbales pour éviter de nommer la mort, ce qui la précède (maladie, agonie) et ce qui la suit (cadavre, obsèques) ne seraient que ridicules si elles n'entraînaient de redoutables effets pervers.

Que dire alors du monde médical ? Les soignants sont devenus des guérisseurs (« art de guérir »), qui s'enfuient dès que leur art semble tenu en échec. Nous allons mourir à l'hôpital, pensant que « la mort n'est qu'une maladie qui finit mal », alors que la plupart d'entre nous souhaiterait mourir chez eux, entourés des leurs, alors qu'à l'hôpital, il n'y a pas de place pour les mourants, alors que l'hôpital, comme dit un illustre cancérologue italien, « est le dernier endroit où aller pour mourir ». Exclu du domicile, importun dans l'univers hospitalier, enfermé dans le mensonge, l'acharnement thérapeutique et l'isolement humain, le mourant, ce vivant qui va poser le dernier acte de sa vie, meurt mal et sa mort fait plus mal qu'il ne faudrait, à lui-même comme à ses proches. Quant au personnel soignant, comment ferait-il son deuil devant ce qu'il considère, souvent sous notre pression, comme un échec technique ?

Je n'ignore certes pas que depuis 1970 aux USA et depuis 1975, chez nous, un mouvement s'est développé — magnifiquement — pour lutter contre la barbarie du déni (hospices anglo-saxons, soins palliatifs, littérature thanatologique, etc.). Mais tant s'en faut que la bataille tourne en faveur des partisans du « *care* » même quand aucun « *cure* » ne s'indique plus. D'un côté, le déni continue ses ravages, tel ce médecin qui appelle « dénaturer la mort » le fait de la rendre imperceptible à l'homme ou ce « découvreur » américain qui vient d'inventer le funérarium *drive-in*. D'autre part, même aux yeux d'un de leurs promoteurs les plus décidés, ce que je suis, les soins palliatifs et leur « philosophie » du bien mourir n'échappent pas au piège de la

re-dénégation par édulcoration. N'ai-je pas entendu énoncer, à Genève, que l'on pouvait (et «devait» sans doute) mourir sans souffrir,... point à la ligne ? N'entendons-nous pas affirmer à tout venant que les soins palliatifs ont résolu (c'est-à-dire supprimé) la question de l'euthanasie, alors que celle-ci se pratique chaque jour encore, dans tous les cas, précisément, où la médecine palliative demeure inopérante. Pareil aveuglement volontaire ne peut pas ne pas retentir sur la question du deuil et pervertir celle-ci.

Les effets pervers du déni de la mort

Une sain(t)e colère me prend ici, tant notre attitude en face de la mort cause de dommages, la plupart du temps aux plus faibles... et tout cela au nom de « l'humanité », bien entendu.

Le *mourant*, qui meurt seul (Pascal), doit en plus assumer l'isolement, matériel et moral, enfermé dans le mensonge qui lui fait « protéger » ses proches en faisant semblant d'ignorer la vérité. Lui, que parler de sa mort libérerait (Kübler-Ross), doit feindre de ne pas savoir que les autres feignent. Lesquels autres, pour les mêmes raisons, s'empêchent de dire ce qu'il reste à dire. Comment faire son deuil quand on ne peut user du registre symbolique propre à l'homme ? On parlera alors de communication non verbale (« tenir la main ») et de « thérapie par le silence ». Mais faut-il vraiment généraliser comme des méthodes éprouvées les solutions de dernier recours que pratiquent les seuls accompagnants les plus expérimentés dans les cas « désespérés » ?

Les *enfants*, et chacun de nous dans sa phase de croissance morale, désapprennent le dialogue avec la mort, la mort apprivoisée. Sous prétexte de ne point les traumatiser, nous leur épargnons le spectacle des morts, des cadavres, voire des funérailles. Alors que l'idée de la mort se forme si difficilement dans leur esprit (pas avant neuf ans, disent certains psychologues), nous leur ôtons l'occasion de la structurer progressivement et d'accéder aux concepts insoutenables du « plus jamais » et de « l'irréversible ». Au fond, ne leur suggérons-nous pas de contourner le deuil et de faire comme si...

Nul ne s'étonnera donc que se multiplient les deuils pathologiques, deuils « ratés » où l'on n'a pas réussi à dire adieu à l'autre. La mère de famille qui, chaque soir, converse à voix haute avec sa jeune fille disparue, la jeune mère qui continue à poser les gestes, à heures fixes, qu'elle aurait eus si son fils n'était pas mort, les clubs de « conversation » avec les défunts, la folie de cryogénéisation (congeler le corps jusqu'au jour où sera découvert le remède à sa maladie), la mode des avis-souvenirs dans les rubriques nécrologiques des journaux (« déjà dix ans, mais je suis avec toi... »), autant de manifestations des effets du déni du deuil.

Nous pourrions dissenter à l'infini sur le pourquoi du déni. Force nous est de constater qu'au lieu de nous aider à souffrir moins (angoisse, peur, tristesse...), il rend la mort et le deuil plus difficiles. Au cours de mes recherches, j'ai incriminé, pour ma part, la technicisation de la vie et le rêve fou de l'immortalité du capital. Sans remonter si loin, P. Verspieren a rappelé au Premier Congrès européen des Soins palliatifs les deux points suivants. D'une part la mort et le deuil heurtent notre tendance à l'activisme, notre fureur de « faire quelque chose ». Là où s'imposeraient une patience et un silence, un oui de grand cœur, nous ne pouvons nous résigner, si l'on peut dire, à ne pas déployer encore quelque prouesse technique. Nous avons désappris à reconnaître l'inéluctable. D'autre part, nous vivons comme si nous ne devions jamais mourir, ce qui rend le temps devant nous infini. Il s'étend à perte de vue et nul besoin de le contrôler, de le « gérer » (pour parler le jargon des techniques dont nous nous intoxiquons). Si bien que devant l'inévitable, lorsque le temps est inexorablement compté, la tentation nous vient de supprimer le problème insoluble par l'euthanasie. Incapables de structurer le temps qui reste, nous préférons l'abolir, conservant ainsi — de manière illusoire — la maîtrise (voilà le grand mot) de la situation.

Vivre le deuil

Si, au contraire de ces tristes déviations, nous cherchons à bien vivre le deuil, à accomplir ce travail le mieux possible, nous découvrons une série d'exigences. Pour le dire d'une phrase, quand quelqu'un va mourir, il importe crucialement de se dire par don et au revoir, ce qui suppose que l'on parle et que l'on parle en vérité. Commençons par la parole. Elle semble difficile. Et pourtant, chacun y aspire. Le mourant a besoin de parler de sa mort. C'est le silence qui se révèle mortel ou mortifère. D'où vient notre peur d'exprimer ce que nous vivons à ce moment ? Je pense que, dans une sorte de superstition inconsciente, nous évitons les mots comme s'ils avaient le pouvoir de provoquer les choses : si je n'en parle pas, cela n'arrivera pas... D'autre part, la charge émotionnelle de cette étape de la vie est telle que les moindres paroles déclenchent de vives réactions affectives. Là aussi, victimes d'une civilisation intellectualiste, nous redoutons nos émotions, ne savons qu'en faire, voire les jugeons dangereuses. Alors qu'à l'inverse, la parole libère et devient doublement libératrice quand elle amène au jour les émotions. Il faut donc parler tant qu'il est encore temps.

Cette parole sera de vérité. Deux pièges nous guettent ici qu'il est désormais aisé d'éviter. Le premier réside dans le gigantesque débat, quasi métaphysique, que nous autres, Latins, avons entretenu autour de la question : faut-il dire la vérité au mourant ? Qu'on relise les pages de Bruaire à ce sujet ! En fait, les thanatologues l'ont

démonstré : tous les mourants, même les enfants, savent qu'ils vont mourir et la vérité à leur dire est celle qu'ils demandent quand ils la demandent. Le second piège consiste à croire que le dialogue du deuil préparatoire ne peut porter que sur la mort elle-même, sur les circonstances du trépas et les échéances. En réalité, la vérité dont je parle est comme un cadre, une convention parfois quasi tacite, à l'intérieur duquel il est acquis que les propos tenus constituent, quel que soit leur contenu, un adieu.

Car il faut absolument se dire au revoir les uns aux autres. Après, ce sera trop tard. Voilà pourquoi le deuil d'une mort subite est le plus difficile de tous. Mais combien ne se mettent pas inutilement dans la même difficulté parce qu'ils se jouent la comédie de ne pas savoir, jusqu'au bout ! Dire au revoir, c'est renoncer à une forme de relation pour en entamer une autre. Un tel sacrifice ne peut pas ne pas se vivre de manière déchirante. Mais il n'est pas tragique au sens propre. Car l'adieu bien réel à la forme passée de notre être-ensemble équivalait à un au revoir dans une autre dimension non moins réelle, mais *autre*.

Enfin, le deuil préparatoire requiert l'échange du pardon. Celui-ci rétablit la relation dans son intégrité et, même sans aveux dramatiques ou détaillés, refait la vérité entre ceux qui vont se quitter. Il fait partie de l'œuvre infinie de la miséricorde divine. Par contre, l'omission du pardon peut littéralement empêcher le mourant de mourir en paix et à son heure, tandis qu'elle laisse les survivants dans la culpabilité et les remords. Lesquels paraissent stériles et destructeurs puisqu'ils éternisent le processus du deuil, le rendent interminable au sens propre.

Le lecteur constate ainsi que le deuil et la mort s'inscrivent dans une conception globale de la vie, qui — hélas ! — ne règne pas en maîtresse incontestée de nos jours.

Une philosophie de l'existence

A nouveau sans prétendre à aucune exhaustivité, je voudrais évoquer quatre thèmes majeurs de cette conception de la vie qui rend le deuil vivable.

1. *La vie comme don*. Si les sociétés traditionnelles, et la nôtre au Moyen Age, parviennent à apprivoiser la mort, c'est d'abord parce qu'elles tiennent la vie pour un don, comme un cadeau, comme un prêt, qui peut être repris. L'anthropocentrisme prométhéen que nous développons depuis la Renaissance a lentement miné cette vision du monde. A travers les progrès de la médecine notamment, mais aussi dans bien des systèmes de pensée, l'homme a développé le mythe de son auto-création. La vie serait censément son œuvre, elle constituerait un droit et divers comportements actuels relèvent d'une croyance fabuleuse en une possible immortalité physique. Cela se réfute

philosophiquement, mais les effets pervers de cette *Weltanschauung* me suffisent largement comme réfutation *in vivo*.

2. *La passivité fondamentale*. A l'opposé de cette anthropologie prométhéenne, s'impose l'évidence d'une passivité ultime de l'être humain, au début comme à la fin de son existence. Non seulement nous ne nous créons pas nous-mêmes, mais la vie, pourrait-on dire, nous dépasse et nous traverse, présente avant notre conception et continuant après notre trépas. *Il nous est donné*, seule formule correcte, d'user de la vie, pendant un temps. Que nous y déployions alors une merveilleuse activité, constructrice du monde naturel et humain, c'est notre gloire. Mais le soleil de celle-ci ne brille jamais que sur l'obscurité d'un univers, d'un réel, qui, tel le cosmos, nous dépasse et nous demeure impénétrable.

3. *L'amour et la mort*. La biologie elle-même le prouve : la mort est inscrite au cœur de l'amour. Toutefois, l'amour représente, même sur ce plan, la seule victoire possible sur la mort. L'interdépendance est radicale. Au plan humain, moral et spirituel, nous croyons que l'amour a vaincu la mort, eschatologiquement et dès maintenant. Notre espérance repose sur cette foi en la force de l'Amour. Du point de vue du deuil, elle joue un double rôle. D'un côté, mourir, dernier acte de la vie, peut encore constituer un acte d'amour. De l'autre, ces liens qu'il s'agit de dénouer avec ceux qu'on va quitter ne s'évanouissent pas, ils se transforment, ils « muent ». Un deuil réussi se produit chaque fois que les survivants continuent d'aimer, mais d'aimer nouvellement, le disparu.

4. *Le chant de l'Amen*. Dans tous les domaines que je viens de pointer, l'homme est confronté à plus grand que lui. Du cosmos à la communion des saints, rien ne nous est indifférent et tout nous dépasse. Certains philosophes y ont décelé une preuve de l'absurdité de notre condition et/ ou du monde. Ils ont prêché, qui l'indifférence, qui la révolte, qui le libre jeu, engagé ou purement esthétique, de la liberté « gratuite ». C'est oublier que les misères de l'homme (Pascal) sont « des misères de grand seigneur » et qu'il nous revient de dire oui aussi à ce qui nous fonde, nous étreint, nous transcende. Mesuré au Désir de l'homme, tout deuil représente une injustice. De toute manière, c'est et cela restera un mal-heur. Mais notre Désir n'est-il pas appelé à désirer même ce qu'il n'a pas conçu et dont il ne sera jamais l'auteur ?

Deuil est en nous

En outre, ce deuil qui culmine devant la mort imprègne toute notre existence. A tel point que je poserai la question : le devenir-soi de l'être humain ne passe-t-il pas par une série de deuils, dont certains véritablement crucifiants ? Et n'est-il pas nécessaire, pour bien vivre le

deuil de la mort, d'avoir franchi d'autres deuils comme autant de seuils ? Si devenir soi équivaut à devenir autre (Montaigne), devenir autre n'équivaut-il pas à faire son deuil de certaines formes ou étapes du soi ? Le deuil comme négativité deviendrait alors moteur d'une croissance.

Le *deuil* par excellence, qui s'impose à nous, concerne la Totalité, notre aspiration à être Tout. Il ne fait aucun doute que nous nous voudrions la mesure de toutes choses, une mesure qui ne soit pas mesurée. Ce deuil en suppose d'autres, s'incarne dans une série d'autres renoncements. Encore que je n'aime guère cette notion de « renoncement »... Ne s'agit-il pas plutôt d'accepter un « plus », un « au-delà » que d'abandonner tristement un donné révolu qui échappe pour toujours ?

Aux confins d'une certaine psychanalyse, je voudrais rappeler d'abord le deuil de la séparation d'avec la mère. La belle totalité, formée par l'enfant dans le ventre de la femme qui le porte, se présente d'emblée comme un paradis perdu. Il est si malaisé d'accepter la situation que d'aucuns n'y arrivent jamais. On songe à la régression des toxicomanes (Olivenstein), bien sûr. Mais divers systèmes philosophiques, notamment dans la sphère marxiste par exemple, me semblent avoir théorisé ce refus.

Deuil, ensuite, de la totalité sexuelle ; acceptation de la castration ; assomption de la solitude foncière qui en résulte ; entrée dans l'univers de la relation, qui implique, par exemple, au départ, le « tu ne tueras point », ce qui n'épargne pourtant pas au moi d'être toujours « à l'accusatif ».

Deuil de la puissance et du contrôle. Nous rejoignons l'idée de la passivité signalée plus haut. Sans entrer dans les arcanes psychanalytiques de l'inconscient, sans nous perdre dans le diagnostic structuraliste de la « mort de l'homme », relevons simplement que la vraie force suppose le constat de ses faiblesses et, par-dessus tout, l'acceptation de la mort comme terme inéluctable. Les uns diront : puisque je ne suis pas Dieu, je ne suis rien. D'autres décideront : puisque Dieu n'existe pas, je suis Dieu. La sagesse ne serait-elle pas plutôt dans une dé-maîtrise, qui ne renonce à aucun pouvoir humain, mais fait son deuil de ce qui lui échappe forcément ?

Ce deuil de la puissance se répercute sur le plan intellectuel, où il se traduit par l'abandon de l'idée d'un savoir absolu, d'une explication dernière. La question du Mal le démontre particulièrement bien. Tous les problèmes d'origine ou de fin absolues nous replongent dans le mythe. Acceptons des rationalités régionales et donc relatives. Autrement dit, ne fétichisons ni le savoir en général, ni aucun savoir particulier, même une théologie donnée. Bref, la croissance de l'être humain, en maturité et en sagesse, passe par l'assomption de la coupure, de la rupture, de la fracture, et ainsi du *deuil* comme dimension intrinsèque de la vie.

QUITTE à surprendre, je conclurai en termes quelque peu inspirés de Nietzsche. Dans le deuil, seul l'enfant agit sainement. Non qu'il n'ait pas mal. Mais parce qu'il dit oui, même à ce qui le dépasse. Dans le deuil, que ce soit devant la mort ou dans n'importe quelle rupture, nous sommes tous enfants. C'est-à-dire démunis, impuissants, tristes parce que déchirés, mais aussi — espérons-le — destinés à vivre. Et cela vaut aussi pour le mourant !

Outre les conditions citées plus haut, le deuil réussi demande de mourir à soi, ce qui revient à s'accepter pleinement donné à soi. A l'opposé de l'éthique de la puissance que cultive notre Occident, chaque deuil nous rappelle notre dette irremboursable par rapport à la « puissance paternelle » qui « joue » avec l'Enfant que nous sommes.

« La vie continue », cette expression sonne comme une pesante banalité. Pourtant, à bien y songer, elle nous rappelle trois réalités essentielles : « *les morts ne sont pas morts* » ; nous leur devons de continuer à vivre pleinement ; enfin, seul, le travail patient d'un deuil réussi donne à la vie sa chance. D'autant que nous croyons à l'éternité de ce qui, de vie, à chaque fois, est gagné.

Bienheureux, donc, ceux qui seront capables de s'« affliger » en vérité !

Pierre-Philippe DRUET

Pierre-Philippe Druet, né en 1947 à Namur. Marié, trois enfants. Docteur en philosophie de l'université de Liège. Professeur aux facultés universitaires de Namur (métaphysique, psychologie, morale).

Denise et Yves-Henri NOUAILHAT

Si tu savais le Don de Dieu

La catéchèse des enfants en France
et les signes d'un renouveau

DEPUIS le début du siècle et surtout depuis les quarante dernières années, un effort sans précédent a été réalisé dans l'Église, notamment en France, pour renouveler la catéchèse. Après la réforme du *Fonds obligatoire* et des adaptations de 1968, vint celle du *Texte de Référence*, de *Pierres Vivantes* et des *Parcours*. Des conceptions pédagogiques nouvelles furent introduites, mais les résultats furent souvent décevants. On aboutit à des impasses. La catéchèse parvenait difficilement à assurer la transmission de la foi. Pourtant, depuis 1983, des signes encourageants annoncent le début d'un renouveau. Parmi ceux-ci, la publication du *Parcours* : « *Si tu savais le don de Dieu* » constitue un événement important (1).

(1) Une équipe de catéchistes sous la responsabilité du Père Jacques Perrier, directeur du service de la catéchèse à Paris jusqu'en juillet 1990 (Mgr Perrier est, maintenant, évêque de Chartres) a réalisé quatre séries de documents du CE1 au CM2 sous le titre : *Si tu savais le don de Dieu*, parus en 1988 et 1989 (Le Sénévé, CERP, imprimerie de l'archevêché de Paris). Ce *Parcours* nous paraît se situer tout-à-fait dans la ligne de deux documents fondamentaux que tout catéchiste devrait connaître :

— *Le Directoire général de la catéchèse* publié par la S. Congrégation pour le Clergé en 1971 conformément au décret conciliaire *Christus Dominus*, n° 44.

— L'exhortation apostolique *Catechesi tradendae* du pape Jean-Paul II publiée le 16 octobre 1979 à la demande des Pères du quatrième Synode.

Nous étudions ici surtout les documents concernant les classes de CE2, CM1 et CM2 qui forment un tout homogène. Le document de CE1 est différent et ne s'inscrit pas dans une démarche d'ensemble. Enfin nous n'examinerons pas non plus les documents réalisés en juillet 1990 par une équipe de responsables d'aumôneries de l'enseignement public de Paris pour les classes de 6^e et de 5^e : *Toi que je cherche* (Droguet et Ardant, CERP).

L'archevêque de Tours, Mgr Honoré, a choisi par ordonnance *Si tu savais le don de Dieu* pour remplacer tous les documents catéchétiques en usage dans l'archidiocèse «à la demande de catéchistes lassés par des instruments déjà vieillissants, trop compliqués et pas assez explicites sur la proposition du message chrétien », (Semaine religieuse de Tours, 16 juin 1989).

A bien des égards, ce *Parcours* représente une œuvre de pionnier dans le domaine catéchétique : il répond d'une manière neuve et convaincante à la question de l'adaptation aux besoins contemporains de présentation tout en fournissant les bases d'un véritable enseignement de la foi révélée ; c'est un parcours biblique et liturgique introduisant à la prière et à la vie de l'Église, avec notamment une année (CM1) consacrée à l'étude de la messe ; enfin ce parcours se caractérise par un christocentrisme et un théocentrisme trinitaire donnant, en particulier, toute sa place à l'Esprit Saint et insistant sur la vocation de tout chrétien à la sainteté.

Une transmission de toute la foi révélée sous une forme adaptée aux enfants d'aujourd'hui.

Ces ouvrages transmettent toute la foi dans un langage simple, direct et clair. Ils introduisent d'emblée au Mystère de Dieu et à la relation personnelle avec la Trinité Sainte ; leur cheminement cohérent et progressif invite à une découverte en profondeur des réalités spirituelles. Ils permettent un enseignement à la fois riche et concret, sans dogmatisme, toujours vivant, actuel et centré sur l'essentiel.

Ce parcours réhabilite la notion d'enseignement elle-même (2). La démarche d'ensemble, très structurée, donne toute leur place aux quatre composantes maîtresses de la catéchèse : Credo, Sacrements, Décalogue, Pater, même si le plan d'ensemble n'est pas établi à partir de ces divisions traditionnelles. Le plan retenu, trinitaire, suit en même temps l'année liturgique et l'histoire du Salut en CE2 et CM1 (3).

Rappelons que *Si tu savais le don de Dieu* appartient au genre des «parcours» issus de la dernière réforme catéchétique. Un «parcours» n'est pas un «catéchisme», «petit résumé de la foi chrétienne par demandes et par réponses», mais un ensemble de documents permettant d'organiser la catéchèse selon des méthodes actives, supposant un travail par petites équipes, sous la conduite d'un animateur. Le mot «parcours» lui-même suggère le cheminement auquel sont invités enfants et catéchistes pour aboutir à la profession de foi.

Si tu savais le don de Dieu propose pour chaque classe un livre pour les enfants et un livre d'accompagnement (4). Les livres pour enfants apparaissent avant tout comme des recueils de textes bibliques, assortis de quelques questions, remarques, chants et

(2) Livre d'accompagnement, CM1, p. 177.

(3) CE1, Livre d'accompagnement, p. 3. Les auteurs exposent leur perspective trinitaire, le sens du titre et le plan sur 3 ans pour CE2, CM1 et CM2.

(4) Nous citerons les livres pour enfants avec la lettre E et les livres du maître (ou d'accompagnement) avec la lettre M, précédées de l'indication de la classe.

prières. Chaque leçon s'organise autour de l'explication de la Parole de Dieu et de la réponse à lui apporter dans la prière. Les livres d'accompagnement, par leurs pages de réflexion, assurent une bonne formation d'adultes et constituent en même temps une introduction, à la fois simple et profonde, à la lecture de l'Écriture, ayant peu d'équivalent en France (5). Les livres du maître présentent également des orientations pédagogiques, des suggestions pratiques, des chants, etc... Une grande liberté est laissée aux catéchistes pour s'adapter avec souplesse à leur auditoire. Il n'est pas prévu de résumés à faire apprendre, mais chants et prières jouent un rôle important pour la mémorisation, de même que le cahier de l'enfant où doivent être rassemblés les points acquis, fruits du dialogue entre l'adulte et l'élève. Les auteurs demandent aux catéchistes de se préparer spirituellement, en s'imregnant de la Parole de Dieu, afin d'être pénétrés du message que l'Église leur donne à transmettre, sans négliger la préparation intellectuelle ni pratique. « Il s'agit plus de se préparer que de préparer la séance elle-même » (6). Il est tenu compte ainsi de la déchristianisation ambiante, du faible niveau intellectuel de certains enfants, du manque d'homogénéité des équipes, sans réduire à priori le contenu de la catéchèse à ce que, pense-t-on, l'enfant est capable de saisir (7).

Un effort tout spécial est enfin opéré pour intéresser les familles à la catéchèse de leurs enfants par certaines pages qui leur sont adressées dans le livre de l'enfant ou qui peuvent être reproduites et distribuées par les catéchistes lorsqu'elles se trouvent dans le livre d'accompagnement (CM1, CM2).

Tenant compte dans son exposé des questions et objections les plus courantes aujourd'hui, ce *Parcours* leur apporte des réponses et opère des mises au point utiles et judicieuses, écartant par la justesse de son analyse bien des idées fausses obscurcissant la Vérité révélée.

Bible et Liturgie

La catéchèse du Parcours de Paris est une catéchèse profondément biblique et sacramentelle : conduire aux sacrements en illustrant par l'Écriture les articles du Credo et du Pater, voilà qui rejoint la

(5) Vient de paraître en un seul volume, album richement illustré, l'ensemble de ces pages de réflexion destinées aux adultes : Mgr Jacques Perrier, *Je sais en qui je crois*, Cerf, 1990, 296 p. Préface du Cardinal Lustiger. La mise en page agréable met en valeur les qualités du texte et en rend la lecture particulièrement attrayante. C'est un excellent ouvrage d'initiation et d'approfondissement de la foi.

tradition de la catéchèse baptismale du IV^e siècle et met en œuvre les intuitions pédagogiques les plus éclairées des artisans du renouveau catéchétique, en gestation depuis le début du siècle.

Invitant avec vigueur à se dégager des incertitudes venues du scientisme, du rationalisme et du modernisme, *Si tu savais le don de Dieu* présente la Bible en totale harmonie avec *Dei Verbum*. Il affirme avec force la Révélation, sa transcendance (8), l'inspiration et la vérité de l'Écriture, l'historicité des Évangiles (9), l'unité de la Parole de Dieu et la nécessité de la comprendre dans l'Église, selon l'enseignement du Magistère (10). La catéchèse est l'expression de la foi de l'Église s'appuyant sur le roc de la Parole qui ne trompe ni ne se trompe (11). Elle est vraiment Parole de Dieu qui nous parle aujourd'hui et non parole des hommes à propos de Dieu (12). Comme Philippe s'adressant à Nathanaël, les catéchistes s'adressent aux enfants parce qu'ils ont «trouvé» la personne de Jésus, Voie,

(8) CM1, M, p. 177: « Le mystère de Dieu ne s'invente pas ».

(9) De manière très heureuse et très neuve en catéchèse, il est procédé dans ces documents à une réaction vigoureuse contre certains excès de la catéchèse vulgarisant inconsidérément les hypothèses exégétiques les plus hasardeuses : « Les évangiles ne sont donc ni les souvenirs tardifs de témoins plus ou moins directs des événements, ni le produit de l'inconscient populaire laissé à lui-même pendant des siècles [...] Au XX^e siècle, pendant longtemps, les évangiles furent suspects : la lumière pascale aurait déformé la vie de Jésus. On ne pourrait rien savoir de Jésus ou du moins, le noyau primitif serait très réduit. Cette tendance s'est épuisée dans son invraisemblance [...] C'était passer de l'« inexplicable à l'absurde » (CM1, M, p. 78). On lit encore : « Les évangiles ne sont pas des légendes ou de simples assemblages d'histoires édifiantes. Jésus n'est pas un personnage d'épopée mythologique comme en connaissent les littératures de l'Inde, de la Grèce ou du Moyen-Orient » (CM1, M, p. 77).

(10) CM1, M, p.85.

(11) CM2, E, 16^e semaine, « Bâtit sur le roc », p. 65 à 68.

(12) Rappelons que, pour certains, la Révélation s'effectuait dans la pratique du groupe interprétant les événements de sa vie et de l'histoire, à l'imitation du peuple juif et des apôtres. La catéchèse consistait alors en l'apprentissage de cette recherche du sens de la vie et de l'histoire. Rencontrer Dieu, c'était agir dans le sens de l'histoire, en bâtissant sur terre Le Monde Nouveau dans l'accueil des exclus, la solidarité avec les pauvres et la libération des opprimés. Cette notion inexacte de la Révélation est un aspect de la « théologie de la libération » qui a fait l'objet de mises au point dans le document *Instructions sur quelques aspects de la théologie de la libération*, août 1984, par la Sacrée Congrégation pour la doctrine de la foi.

Pour une prise de position favorable à cette conception de la Révélation, cf. Claude Geffré, « La Révélation comme histoire. Enjeux théologiques pour la catéchèse » dans *Catéchèse*, juillet-octobre 1985, A. 59-76.

Pour une critique de ces positions en catéchèse et des insuffisances des premiers parcours, cf. D. et Y.H. Nouailhat, *Nos enfants seront-ils chrétiens ?*, Téqui, 1983, 213 p.

Vérité et Vie (13). Ils parlent en son nom, mandatés par son Église (14).

Le *Parcours* donne ainsi l'exemple d'une catéchèse restaurant le sens et le respect de la Parole de Dieu. Remarquons par exemple le sens littéralement messianique et l'importance accordée aux prophéties de l'Emmanuel, du Fils de l'Homme de Daniel, du Serviteur souffrant, l'historicité des Évangiles de l'Enfance et des faits et paroles rapportés par le quatrième Évangile. Les miracles sont regardés comme les signes de l'irruption de la puissance divine dans l'histoire pour la réalisation de son plan de salut, préfigurant les sacrements, salut aujourd'hui communiqué dans l'Église. La Résurrection du Christ est affirmée avec force (15). Sont éliminées totalement les interprétations douteuses ayant eu cours à ce sujet en catéchèse (16).

Les enfants sont introduits à la prière des psaumes en CM1 et surtout en CM2. Soulignons toute la place donnée aux grands textes du Nouveau Testament, par exemple, le Sermon sur la Montagne, le discours sur le Pain de Vie, les promesses johanniques de l'Esprit Paraclet (17).

Suivant l'année liturgique, cette catéchèse met en valeur le caractère historique du Mystère du Salut (18) et l'aspect progressif de

(13) CE2, M, p. 69 « Vous serez Philippe, celui qui disait à Nathanaël « nous avons trouvé, viens et vois ». Les auteurs réagissent contre l'éloge de la recherche perpétuelle: celui qui prétend avoir trouvé serait « un sectaire, un dogmatique. En réalité, trouver, ce n'est pas s'arrêter, c'est s'embarquer avec le Christ ».

(14) CM1, M, p. 114.

(15) Le lien entre la foi pascale des disciples et la disposition des linges funéraires dans le tombeau vide selon *Jean* 20,3-8 serait plus compréhensible si, comme le suggèrent certaines études récentes, les linges étaient non pas pliés comme dans une armoire, comme sur l'illustration du livre de l'enfant de CE2 p. 89, mais affaissés, gardant la forme du corps disparu, en laissant tout en place, comme au moment de l'ensevelissement. Pour une étude du vocabulaire johannique relatif aux linges qui servent à l'ensevelissement de Jésus cf. A. Feuillet, « Le linceul de Turin pour une meilleure intelligence de l'Évangile de Jean », *Historia*, déc. 1982, plus spécialement les pages 102 à 104 et le croquis de la page 103. Cet article résume des études exégétiques antérieures ; nous le citons à cause du croquis plus éclairant que l'illustration du *Parcours* en CE2.

(16) CM1, M, p. 136. La divinité du Christ et la conscience qu'il avait de cette divinité sont affirmées sans équivoque. On peut toutefois regretter certaines expressions malheureuses : « Jésus n'a pas perdu la foi » (CM1, M, p. 129), la « volonté humaine (de Jésus) dans l'obscurité de la foi » (CM2, M, p. 116) ; « le premier de tous les croyants, c'est Jésus lui-même » (CM1, E, p. 124). (C'est nous qui soulignons).

(17) Cf. CM2, M, p.217 à 221, la table des textes bibliques cités dans les livres d'enfants. Notons l'importance de ces promesses de Jésus de l'Esprit Paraclet qui garantissent la vérité des Évangiles (CM1, M, p. 78).

(18) Toutefois l'exposé gagnerait sans doute en clarté par une présentation plus nette de la succession : Création, chute originelle, Incarnation, Rédemption. Le *Parcours* est peu explicite sur les anges bons et mauvais. Sa mention tardive de la chute originelle entraîne une certaine gêne pour affirmer la bonté de la Création.

la Révélation. La cohérence interne de l'Écriture est sans cesse soulignée par un fructueux comparatisme intrabiblique.

Pour introduire au langage de la Bible en même temps qu'aux réalités spirituelles, les auteurs utilisent la pédagogie divine elle-même, des figures, symboles et paraboles (19). On apprend à lire le texte biblique dans son sens le plus plein. On apprend à l'enfant à passer du visible à l'invisible, du matériel au spirituel, du temporel à l'éternel, de l'action à la contemplation, à mettre son bonheur en Dieu à l'exemple des Saints.

Très remarquable est le lien établi entre les deux Testaments en harmonie avec l'adage de saint Augustin « Vetus Testamentum in Novo patet, Novum Testamentum in Vetere latet » (20). Le message chrétien prend toute sa signification grâce à la lumière donnée par les préparations contenues dans l'Ancien Testament. Celui-ci est toujours présenté selon la pleine Révélation apportée par le Nouveau Testament ; ainsi, par exemple, les passages de la Genèse sur la création et le protévangile sont lus à la lumière de l'Incarnation Rédemptrice. Cette perspective permet de garder l'accent sur l'essentiel et de ne pas se perdre en érudition inutile selon l'optique catéchétique.

Cette catéchèse biblique est aussi une catéchèse actuelle parce qu'elle conduit aux sacrements. Le lien constant entre Bible et liturgie est une grande qualité du *Parcours*. L'action de Dieu dont témoigne l'histoire du Salut contenue dans la Bible se poursuit aujourd'hui par les sacrements. Dieu est présent dans l'Église, en chaque baptisé par la grâce d'union baptismale et l'Eucharistie (21). Par ailleurs, la liturgie apparaît en sa spécificité chrétienne : elle a pour base les formes liturgiques de l'Ancien Testament mais transformées et transfigurées par la Passion et la Résurrection du Christ ; de plus, elle n'est qu'un écho anticipé, fragmentaire et fort imparfait, de cette grande liturgie céleste dont l'Apocalypse donne une idée. C'est surtout par sa présentation de la messe que ce *Parcours* accomplit le pas décisif dont la catéchèse avait besoin pour devenir vraiment liturgique et introduire un climat eucharistique nourrissant une vie chrétienne authentique (22). On ne saurait trop insister sur le grand bienfait de cette catéchèse eucharistique : les enfants sont ainsi conduits à entrer profondément dans l'intelligence du Mystère eucharistique et à en saisir toute l'importance vitale dans la vie de

(19) L'enseignement est ainsi riche, concret, sans dogmatisme. Il est accessible aux enfants.

(20) *Dei Verbum*, n° 16.

(21) CM1, M, p. 197.

(22) Le *Parcours* consacre une année entière (CM1) à introduire la messe en commentant la prière eucharistique n° 4 par l'étude des textes bibliques.

l'Église. L'explication de la messe est centrée sur la notion d'Alliance à travers toute l'Histoire du Salut.

L'enfant voit ainsi la volonté d'amour patient de Dieu, dès les origines, d'« amener les hommes à une vie de communion avec Lui » (23). La messe est bien « un partage », nous est-il dit, « oui, mais encore bien plus que nous ne le pensons. Le frère nous donne en partage la vie de Dieu » (24). De manière très neuve, le *Parcours* introduit les enfants aux « bienfaits spirituels de la nouvelle liturgie romaine de la messe » (25) présentée comme source et sommet de la vie de l'Église selon l'insistance du Concile Vatican II.

Soulignons le lien établi entre les différentes parties de la messe : lien entre la liturgie de la Parole et la liturgie eucharistique. Retenons l'accent mis sur le but même du Sacrifice : « l'unité des fidèles en un seul corps dans le Christ », les deux derniers chapitres du CM 1 insistant sur l'union au Christ et à la Trinité Sainte (26).

On peut remarquer en effet le souci du *Parcours* de présenter la notion de sacrifice avec son sens spécifiquement chrétien en dépendance du sacrifice du Christ et l'Eucharistie comme le sacrement de la charité : c'est l'amour qui inspire le sacrifice et c'est la communion à Dieu dans l'amour qui en est le fruit (27).

Un effort particulier est effectué également pour comprendre comment s'accomplit la réconciliation de l'homme avec Dieu, la rédemption, par le sacrifice de la messe. C'est en accomplissant l'inverse du péché dans le plus grand geste d'amour, la remise de tout lui-même à son Père, que le Christ, nous entraînant dans son mouvement vers le Père, nous sauve du péché (28). En harmonie avec l'anamnèse suivant la consécration, la messe est présentée comme mémorial de Pâques et de l'Ascension tout autant que du sacrifice du Calvaire. C'est ce passage de ce monde au Père avec le Christ

(23) CM1, M, p.48.

(24) CM1, M, p. 170.

(25) Pour reprendre le titre d'un ouvrage posthume du Père D.J. Lallement dont la pensée était très proche des intuitions de notre parcours concernant le renouveau catéchétique. Téqui, 1979, 105 p. Cf. également D.J. Lallement, *L'Eucharistie mystère de la foi, sacrement de la charité*, Téqui, 1981, 435 p.

(26) CM I, M, p. 197 et p. 203-204 « La prière eucharistique accomplit la totalité du trajet : de Dieu à nous et de nous vers Dieu ». La consécration et la présence réelle ne tiennent peut-être pas toute la place qu'on attendrait. L'insistance porte sur ceci : le culte eucharistique assure la présence actuelle du Christ en son Église mais seulement comme un gage de la rencontre définitive de l'Époux et de l'Épouse pour la célébration de leurs noces éternelles.

(27) « Le Christ fait de sa vie un acte d'amour et de don » ; « Une vie offerte en sacrifice n'est pas une vie détruite mais une vie sauvée, entrée dans la Vie qui est Dieu Lui-même, devenue sacrée à l'image de Dieu Lui-même » (CM1, M, p. 12).

(28) Sur ce point, comme sur beaucoup d'autres, le *Parcours* rejoint la pensée du Cardinal Lustiger (*La messe*, Bayard, 1988, p. 136).

ressuscité qui nous donne la Vie (29). Nous communions au Corps et au Sang du Ressuscité dans la gloire du Père en nous associant à l'offrande du Christ selon les paroles du prêtre : « qu'ils soient eux-mêmes dans le Christ une vivante offrande à la louange de ta gloire » (30).

Le cheminement spirituel de toute l'année de CM1 pourrait se résumer ainsi : « Dieu nous donne sa vie, donnons-lui la nôtre ». C'est ainsi que se justifie l'insistance de toute cette année consacrée à la messe sur deux attitudes : « faire mémoire » et « rendre grâce ». L'offrande de nous-mêmes est alors la manière de remercier Dieu par tout notre être (31). L'offrande est sacrifice de louange.

Christocentrisme, théocentrisme trinitaire, vocation à la sainteté.

Un enseignement si profondément biblique et liturgique est obligatoirement christocentrique, le Christ étant au centre de la Bible et de la liturgie. Ce christocentrisme est au service d'un théocentrisme trinitaire. C'est par le Christ « Voie » que nous entrons dans la vie trinitaire.

Si tu savais le don de Dieu présente la morale surnaturelle, les sacrements et l'Église dans l'année de CM2 consacrée à l'Esprit-Saint. La réalité vitale de l'amour de Dieu, aboutissant à notre union au Christ dans l'Esprit-Saint pour nous faire retourner au Père, est constamment rappelée.

Toute la morale s'explique par le besoin où nous sommes d'être en harmonie avec le Père et non pas par un quelconque impératif catégorique. Les rites sacramentels ne sont pas des hommages humiliants réclamés par une divinité lointaine mais les signes efficaces de l'amour divin, nous faisant à la fois enfants du Père, frères de Jésus et temples de l'Esprit-Saint. L'Esprit-Saint avec une tendresse maternelle nous façonne au plus intime de nous-mêmes, et les désirs de Dieu deviennent les nôtres, sa Loi devient la loi de notre cœur. Tous les symboles du baptême convergent vers cette réalité centrale : notre union effective au Christ. « L'Église est le projet de Dieu voulant faire participer l'humanité entière à sa propre vie » (32).

La vie chrétienne est décrite à la fois comme une imitation du Christ, une participation à la vie du Christ et une vie dans l'Esprit-

(29) CM1, M, p. 211 « Nous faisons mémoire de Pâques », célébration n° 3 et aussi p. 12 déjà citée.

(30) CM1, M, p.212.

(31) « Rendre grâce à Dieu, c'est reconnaître ce qu'Il nous donne, le remercier des dons reçus. Tout vient de Lui. Le chrétien cherche à répondre par toute sa vie », CM1, M, p. 13.

(32) CM2, M, p. 193.

Saint. Les auteurs insistent sur le lien indissoluble entre l'action du Christ et de l'Esprit-Saint dans l'Église (33).

Le plan général du *Parcours* sur trois années s'apparente au plan trinitaire du Credo (34). Insister sur la Personne du Père, source de Vie en CE2, puis sur la Personne du Christ Sauveur, en expliquant la messe en CM1, puis sur la personne du Saint-Esprit en CM2 (35) en parlant de la morale, des sacrements et de l'Église, voilà le mode d'introduction du *Parcours* au mystère de Dieu Trinité et au mystère de notre participation à sa vie. Au lieu de définir d'abord la Trinité pour expliquer tout le reste, on explique tout le reste pour introduire à la Trinité, source, moyen et terme du Salut. La démarche du *Parcours* s'apparente à la démarche biblique : Dieu a d'abord fait savoir que nous serions rachetés, puis Il a fait connaître qui nous rachetait, son Fils, enfin le Fils de Dieu nous a fait connaître sa relation avec son Père. Si Dieu nous donne son amour divin, comment ne pas lui répondre en lui donnant notre propre vie en union avec l'offrande de Jésus, dans l'élan eucharistique d'amour reconnaissant.

Le christocentrisme et le théocentrisme trinitaire du *Parcours* sont donc au service de la grâce sanctifiante et de la charité. L'accent mis sur l'amour agissant de Dieu suscite notre propre amour, notre accueil de l'amour divin. L'unité ainsi établie entre le dogme et la vie chrétienne donne toute son efficacité à la catéchèse et sa puissance de conversion (36).

Soulignons tout le bienfait d'une catéchèse centrée sur Dieu et son don d'amour (selon le titre si bien choisi), alors que bien des égarements précédents étaient nés d'une présentation de la religion

(33) CM2, M, p. 187.

(34) On pourrait peut-être aussi rapprocher cette présentation trinitaire de l'Histoire du Salut de la pensée paulinienne dans *Galates et Romains* où l'œuvre rédemptrice accomplie par le Christ est décrite trois fois par rapport au Père, grâce au Christ nouvel Adam, grâce au don de l'Esprit, selon une étude de A. Feuillet, « L'Histoire du Salut dans les lettres aux *Galates* et aux *Romains* », *Esprit et Vie*, 6 mai 1982, p. 257 à 267.

(35) De façon neuve en catéchèse, on présente en CM2 l'Esprit-Saint en Jésus suivant la prophétie de l'Emmanuel en *Isaïe* 11, 1-2 réalisée à Noël. L'Esprit-Saint manifeste sa présence lors du baptême du Christ. Il repose de la même manière sur les chrétiens donnant aux baptisés la capacité d'agir comme le Christ. C'est ainsi que l'Incarnation agit pour nous.

(36) Peut-être ce *Parcours* pourrait-il définir clairement par mode de récapitulation certaines réalités auxquelles il introduit mais sans les nommer : âme immortelle, nature humaine, vie théologale ou surnaturelle, grâce sanctifiante. On aimerait aussi trouver mention des vertus théologales, ainsi que les actes de foi, d'espérance, de charité et de contrition et l'énoncé des principaux mystères chrétiens dans le livre de l'enfant.

trop exclusivement centrée sur l'homme et ses devoirs, au détriment de la place essentielle de la charité et de la grâce sanctifiante (37).

A l'énumération première des devoirs de l'homme, on préfère l'insistance sur les pouvoirs qui lui sont conférés (38). On n'oublie jamais à propos des commandements de parler abondamment des secours promis par le don de l'Esprit-Saint à l'occasion de ces exigences de l'amour divin. Ainsi ces exhortations : « tu dois prier, tu dois aimer Dieu, tu dois te confesser » deviennent des encouragements : « tu peux prier, tu peux aimer Dieu, tu peux être pardonné » etc. La grâce sanctifiante a toute sa place.

L'accent étant mis sur la vocation de l'homme à la communion trinitaire, la prière, le culte divin et la morale chrétienne apparaissent en lien étroit avec le dogme et dans toute leur radicale spécificité à l'abri de tout danger de moralisme, de syncrétisme ou de faux oecuménisme.

En présentant dans toute sa force la fin ultime de l'homme, la béatitude avec Dieu, le *Parcours* rend le plus grand service aujourd'hui où création (39) et fins dernières de l'homme sont si peu comprises. Les auteurs ne craignent pas d'exposer toute la doctrine catholique concernant les fins dernières : Ciel mais aussi jugement, purgatoire et enfer (40).

L'appel universel à la sainteté est proclamé sans aucun affadissement (41).

(37) Sur ces tendances en catéchèse, voir Claudio G. Morino, *Catéchèse et catéchistes*, Téqui, 1988, 174 p., p. 113 ; Y.M. Hilaire, « L'éducation de la foi en France de 1850 à 1950 », *Les quatre fleuves*, XI, 1980, p. 65 à 67 ainsi que A. Boyer, *Un demi-siècle au sein du mouvement catéchistique français*, Ed. de l'Ecole, 1966, 356 p., p. 97 à 99.

(38) Ceci se fait sur le modèle de *Jean* 1,12 : « à tous ceux qui l'ont accueilli, il a donné le pouvoir de devenir enfants de Dieu ». Cf. CE1, M, p. 2. « Une fois que la Parole de Dieu a été réduite à une liste de devoirs, il est presque impossible d'y lire la Bonne Nouvelle ». « L'amour ne supprime pas les commandements : il donne l'élan qui permet de les vivre dans la joie » (CM2, M, p. 27).

(39) A propos du concept de création, une mise au point sur le pouvoir créateur de Dieu, radicalement différent de celui de l'homme, vient fort à propos en CM1 (M, p. 17), car quelques confusions pouvaient naître précédemment à ce sujet. On peut regretter quelques expressions malheureuses comme « les "ratés" dans la création » faisant allusion au problème du mal (CE2, M, p. 17). En ce qui concerne l'espérance du Ciel, l'usage des textes de l'Apocalypse sur la création nouvelle, et du texte de Matthieu sur les Béatitudes à l'occasion de la Toussaint est très remarquable.

(40) CM1, 28^e semaine.

(41) « La sainteté est accessible à tous », CMI, M, p. 29 ; cf. aussi CM2, leçon de la 5^e semaine intitulée « Donner sa vie pour le Christ » et CE2, quatrième semaine, « Dieu veut notre bonheur ».

CE *Parcours* renouvelle profondément la catéchèse dans un esprit à la fois de fidélité et d'ouverture, dans la droite ligne des recommandations du Magistère : adaptation aux besoins contemporains sans affadissement doctrinal, enseignement véritable, à la fois biblique et liturgique, faisant place aux témoignages des saints en pleine tradition d'Église, enseignement christocentrique et théocentrique trinitaire conduisant à la communion trinitaire, au service de la vocation universelle des hommes à la sainteté, dans un esprit de mission et de saine oecuménisme.

Cette catéchèse peut être ainsi l'instrument de Dieu dans l'Église pour répandre le feu d'amour que Jésus est venu allumer sur la terre. Les enfants ont tant besoin de savoir qu'il n'y a pas de bonheur en dehors de Dieu et d'apprendre à chanter avec Marie le bonheur d'aimer Dieu.

Ces ouvrages recueillent les fruits de bien des recherches antérieures qui n'avaient pas vraiment abouti. C'est une étape importante dans l'histoire de la catéchèse en France. On peut y voir le commencement de la réalisation des souhaits exprimés par Jean-Paul II dans *Catechesi Tradendae*, lorsqu'il soulignait les énergies communiquées à la catéchèse dans le passé par les Conciles, et notamment le Concile de Trente : « Puisse le Concile Vatican II susciter de nos jours un élan et une œuvre semblables » (42). « *Si tu savais le don de Dieu* » fait partie d'une nouvelle génération de documents catéchétiques qui autorisent un certain optimisme concernant la transmission de la foi aux enfants.

Denise et Yves-Henri NOUAILHAT

Yves-Henri et Denise Nouailhat, nés en 1935. Trois enfants. Agrégé d'histoire et DES d'espagnol. Professeur d'histoire contemporaine à l'Université de Nantes, auteur de six ouvrages et mère au foyer. Ont publié : *Nos enfants seront-ils chrétiens ?* Téqui, 1983.

(42) *Catechesi Tradendae*, n° 13.

Collection **COMMUNIO-FA YARD**

déjà parus

1. Hans-Urs von BALTHASAR: **CATHOLIQUE**
2. Jean DANÉLOU: **CONTEMPLATION, CROISSANCE DE L'ÉGLISE**
3. Joseph RATZINGER: **LE DIEU DE JÉSUS-CHRIST**
4. Dirigé par Claude BRUAIRE: **LA CONFESSION DE LA FOI**
5. Pierre VAN BREEMEN, sj.: **COMME LE PAIN ROMPU**
6. Paule-Elisabeth LABAT, o.s.b.: **PRÉSENCES DE DIEU**
7. Karol WOJTYLA : **LE SIGNE DE CONTRADICTION**
8. André MANAFIANCHE, sj: **LES RAISONS DE L'ESPÉRANCE**
9. Joseph RATZINGER: **LA MORT ET L'AU-DELA**
10. Claude BRUAIRE: **POUR LA MÉTAPHYSIQUE**
11. Faits et documents: **LE DOSSIER KONG**
12. Henri de LUBAC, sj: **PETITE CATÉCHÈSE SUR NATURE ET GRACE**
13. Hans-Urs von BALTHASAR: **NOUVEAUX POINTS DE REPÈRE**
14. Collaborateurs de COMMUNIO : **L'EUCARISTIE**
15. Dirigé par Claude BRUAIRE: **LA MORALE, SAGESSE ET SALUT**
16. Marguerite LENA : **L'ESPRIT DE L'ÉDUCATION**
17. Claude DAGENS: **LE MAÎTRE DE L'IMPOSSIBLE**
18. Jean-Luc MARION: **DIEU SANS L'ÊTRE**
19. André MANARANCHE sj: **POUR NOUS LES HOMMES LA RÉDEMPTION**
- M. Rocco BUTTIGLIONE: **LA PENSÉE DE KAROL WOJTYLA**
21. Pierre VAN BREEMEN, sj: **JE T'AI APPELÉ PAR TON NOM**
22. Hans-Urs von BALTHASAR: **L'HEURE DE L'ÉGLISE**
23. André LEONARD: **LES RAISONS DE CROIRE**
24. Jean-Louis BRUGUES o.p.: **LA FÉCONDATION ARTIFICIELLE
AU CRIBLE DE L'ÉTHIQUE CHRÉTIENNE**
25. Michel SALES, si: **LE CORPS DE L'ÉGLISE**

Chez votre libraire