

REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE
COMMUNIO

MOURIR

*Pensez à la mort de notre chère Mère, Sœur Blanche!
Qui aurait pu croire qu'elle aurait tant de peine à mourir,
qu'elle saurait si mal mourir! On dirait qu'au moment
de la lui donner, le bon Dieu s'est trompé de mort,
comme au vestiaire on vous donne un habit pour un
autre. Oui, ça devait être la mort d'une autre (...). On
ne meurt pas chacun pour soi, mais les uns pour les
autres, ou même les uns à la place des autres, qui sait?*

G. BERNANOS, *Dialogues des Carmélites*, III^e Tableau,
Paris, Gallimard, 1963, p. 1613.

*La mort n'était pas naturelle, mais elle l'est devenue,
car au commencement, Dieu n'a pas créé la mort,
Il nous l'a donnée comme un remède [...] à cause de
la transgression.*

SAINT AMBROISE, *Homélie pour la mort
de son frère Saturus*, II, 47.

Couverture :

Jérémy Pradeilles, *Sans Titre bleu*, 2011, huile sur toile, 46 × 55 cm

Dans la peinture de l'époque classique, la méditation sur la mort emprunte surtout deux formes, le portrait posthume et la vanité. Le portrait posthume est paradoxal puisque le modèle y est représenté dans tout l'éclat de sa vie, et que seule l'expression mélancolique de son visage donne à comprendre qu'il n'est plus. Le décor suggère le passage de la dépouille mortelle à la vie immortelle de l'âme : le personnage se tient en effet entre une draperie rappelant le linceul et une fenêtre ouverte sur un paysage, évoquant l'entrée au Paradis. La vanité quant à elle est une composition d'objets, de végétaux et de fruits qui suggère l'écoulement du temps et la présence de la mort au sein même de la vie.

Le peintre Jérémy Pradeilles, 24 ans, élève aux Beaux Arts de Paris, confronte ici ces deux traditions, portrait posthume et vanité, à la manière d'un combat. À première vue l'invasion du végétal est inquiétante, elle semble se nourrir du personnage et l'ensevelir, ce qui souligne la différence de traitement – une touche rapide et épaisse pour les plantes, un glacis maîtrisé à la perfection pour le personnage et la draperie. Ce combat est cependant ambigu : plantes et homme sont peints avec la même palette de couleurs, il n'y a pas d'opposition entre eux. La posture de l'homme est ferme, et la draperie à sa gauche, loin de tomber lourdement, s'élève comme portée par un souffle. C'est d'ailleurs de la bouche même de l'homme, de son souffle vital, que les plantes prennent naissance : il n'est pas détruit mais entre dans une vie plus grande.

Pascale Ratovonony

Sommaire

ÉDITORIAL

Nicolas AUMONIER : **Mourir, un temps unique à vivre**

5 Mourir est un temps unique à vivre (et non à escamoter, voire supprimer avant l'heure) avec le Christ. En mourant, le Christ nous montre le chemin de l'obéissance totale qu'il pratique constamment dans la vie trinitaire. Mourir avec le Christ nous ouvre de manière décisive l'accès à la vie trinitaire.

CONTEXTE MÉDICAL : LA FIN DE VIE

Bénédicte DENOYEL : **Vivre et mourir en unité de soins palliatifs**

15 Arriver dans une unité de soins palliatifs amène le patient à se poser de nombreuses questions angoissantes auxquelles il faut tenter de répondre. Soulager les douleurs physiques est plus aisé qu'apaiser la souffrance globale qui tourne souvent autour des notions de sens et de dignité. La famille du patient est, elle aussi, en grande souffrance et porte ses interrogations propres. Mourir est un processus qui prend un certain temps, de durée indéterminée, durant lequel les grandes fonctions vitales s'épuisent, conduisant au décès du patient. Ce chemin est parcouru de nombreuses questions éthiques, dont les principales sont les questions de limitation ou arrêt de traitement, et les questions de sédation.

Louis André RICHARD et Michel L'HEUREUX : **La sédation palliative continue – une pratique légitime**

29 La sédation palliative continue, pratiquée de façon rigoureuse, est acceptable sur le plan éthique et se distingue de l'euthanasie par l'intention poursuivie, la réversibilité et le principe de proportionnalité.

QUESTIONS THÉOLOGIQUES

Adrian J. WALKER : **Le sens chrétien de la mort**

41 Le chrétien accepte la mort, et accepte que la mort soit pour lui un don qui le sauve. L'espérance chrétienne voit dans la doctrine de la survie de l'âme l'expérience du dépouillement radical d'une vie en Dieu qui nous sauve.

Ivica RAGUŽ : **Vivre la mort comme un don**

46 La tradition religieuse, comme la pensée philosophique, tient que c'est le fait de vivre – ou ne pas vivre – la réalité de la mort qui confère son sens véritable à l'existence. Comment le chrétien est-il appelé à vivre son rapport avec la mort, et selon quelles modalités ? Les sacrements du baptême et de l'Eucharistie en constituent les lieux privilégiés.

Jean-Pierre BATUT : **Exemption de la mort et victoire sur la mort –
Sur le sens de l'affirmation traditionnelle « la mort est la conséquence du péché »**

57 Jamais, contre toute évidence empirique, l'humanité ne cessera de considérer la mort comme contraire à sa nature. En comprenant la nature comme une vocation,

SOMMAIRE

la tradition chrétienne ose affirmer que la mort est le salaire du péché. Elle ne nie pas qu'un passage à une toute nouvelle condition d'existence soit nécessaire pour avoir part à la vie de Dieu, mais elle soutient que si l'homme n'avait pas péché, un tel passage eût été possible pour lui sans l'horreur de la dissolution de son être corporel. C'est à cause du péché que l'assomption de notre nature et le don de la filiation nous ont été obtenus par la mort rédemptrice du Fils.

APPROCHES LITTÉRAIRES

Jan-Heiner TÜCK : **Mourir – Survivre – Rester**

Essai à propos de Judith Hermann, *Alice*

73 En analysant le dernier ouvrage de Judith Hermann – cinq nouvelles qui évoquent la mort d'un proche ou plutôt, le fait de survivre, de rester – l'auteur pointe, derrière une apparente impassibilité, le désespoir souterrain des personnages, l'impuissance du langage face à la dernière extrémité. Il tente de comprendre le rôle que joue cette approche, dépourvue de toute forme de signification, auprès de ses contemporains et de définir l'espace théologique dans lequel peuvent se situer de tels récits.

Pierre-Alain CAHNÉ : « **Si je ne le tue pas, ce rat va mourir** »

89 Toute réflexion sur le vivant est une réflexion sur le mourant car mourir est la situation même de la conscience de l'homme au monde. À trop séparer la fin de vie de la condition humaine en général, on risque d'oublier que cette rupture, la mort, est au cœur de notre présence au monde.

SIGNETS

Rémi BRAGUE : **Un nouveau problème – L'échec de l'athéisme et la nécessité d'une religion**

95 On peut fournir une explication des phénomènes physiques qui se passe de l'« hypothèse Dieu ». On peut construire une société pacifique sur l'intérêt mutuel, sans recours à la transcendance. Pourtant, l'athéisme n'a pas d'avenir, car il est incapable de répondre à une question fondamentale : En quoi est-il bon qu'il existe des hommes ? Pourquoi faudrait-il continuer librement l'aventure humaine si elle n'est que le résultat de forces aveugles ?

Xavier MORALES : **Pour introduire le concept d'identité dramatique de Jésus-Christ**

106 La théologie narrative est à la mode. À l'occasion de la parution en France de la christologie d'Alberto Espezal, X. Morales évalue le concept d'« identité narrative » introduit pour décrire l'identité problématique de Jésus, à la fois personnage de l'histoire et objet de la foi ecclésiale, et décèle chez Balthasar les éléments pour construire une « identité dramatique » désignant au plus juste la personne du Fils, qui est ce que le Père éternel lui donne d'être.

Didier LAROQUE : **Le sens de la beauté dans l'œuvre de Guy Bedouelle**

120 Le Père Guy Bedouelle († 22 mai 2012) s'est intéressé, dans les multiples sujets d'étude qui ont retenu son attention, à ce que l'œuvre d'art a d'inexplicable. Cet hommage s'attache plus particulièrement à son approche du cinéma et éclaire sa conception particulière de l'esthétique.

Éditorial

Nicolas AUMONIER

Mourir, un temps unique à vivre

Dans les pages qui vont suivre, il ne sera pas question de la mort, dont nous ne savons presque rien, mais de ces derniers instants de vie, qui durent plus ou moins longtemps pour chacun d'entre nous, et dont l'épaisseur de temps constitue ce que nous appelons mourir. Même dans le cas d'une mort subite, mourir prend toujours un peu de temps. Ce constat banal est au point de départ de ce cahier. Il convient d'en tirer tout ce qu'il implique – et, auparavant, de lever quelques ambiguïtés.

1. Mourir, un temps unique

Le temps du mourir ne se laisse pas si aisément délimiter du vivant même de la personne qui y entre. Ceux qui meurent sentent souvent leur fin proche, en préviennent parfois leur entourage, qui peut ne pas entendre, tant il est difficile et contre nature pour un vivant de prendre au sérieux ou, simplement, d'entendre d'un être aimé l'annonce de sa mort prochaine. Inversement, ceux qui croient mourir peuvent aussi recouvrer quelques forces et se tromper en croyant mourir. Les mêmes erreurs de perception peuvent affecter les proches, et parfois les médecins eux-mêmes. C'est pourquoi il est plus facile, une fois la mort advenue, de ressaisir le moment où une personne a commencé de mourir.

Élargissant alors la perspective du côté de la vie morale, certains croient pouvoir dire que nous n'avons cessé toute notre vie d'expérimenter des petites morts de nous-mêmes, à mesure que nos forces

déclinent et qu'il nous faut renoncer à l'image plus vigoureuse que nous pouvions avoir de nous-mêmes, au point que vivre, ou partir (en voyage), ou philosopher nous apprendrait à mourir. Que toute éducation cherche à former la volonté et qu'une suite de petits ou grands renoncements librement acceptés puisse nous mettre sur la voie du renoncement total ne signifie pas pour autant que la mort puisse jamais être apprivoisée. Cette voie pourrait nous incliner à renoncer trop vite à la vie, à l'anesthésier, comme Nietzsche le reprochait aux Stoïciens, et nous faire perdre de vue la différence radicale qui sépare des renoncements partiels d'un renoncement total.

Dans une perspective élargie du côté de la biologie, mourir apparaît intimement lié au fait de vivre. Claude Bernard, pour construire son concept de milieu intérieur, affirme ainsi que la vie est à la fois création et destruction organiques : « L'existence n'est (...) autre chose qu'une perpétuelle alternative de *vie* et de *mort*, de composition et de décomposition. Il n'y a pas de vie sans la mort ; il n'y a pas de mort sans la vie¹ ». Mais cette perpétuelle alternative de vie et de mort suppose la vie au sens fort, c'est-à-dire l'existence d'un organisme entier, sans lequel les processus partiels de composition et de décomposition n'existeraient pas. Ces petites morts partielles ne sauraient être confondues avec le moment où l'organisme entier est confronté à sa mort. Inversant l'équilibre bernardien, certains théoriciens de la mort cellulaire programmée reprennent l'idée que la mort se trouverait tapie au sein de la vie, et la régulerait en étant le vrai sujet de la vie. Dans *La Sculpture du vivant. Le suicide cellulaire ou la mort créatrice*², Jean-Claude Ameisen développe la thèse selon laquelle « chaque jour, plusieurs dizaines de milliards de nos cellules s'autodétruisent, et sont remplacées par des cellules nouvelles. Nous sommes, à tout moment, pour partie en train de mourir et pour partie en train de renaître » (p. 17). Cette autodestruction dont l'apoptose est un cas particulier³ peut être décrite comme un processus régulé dans

1. BERNARD C., *Leçons sur les phénomènes de la vie communs aux animaux et aux végétaux*, Paris, 1878, Paris, Vrin, 1966, Troisième Leçon, p. 128.

2. AMEISEN J.-C., *La sculpture du vivant. Le suicide cellulaire ou la mort créatrice*, Paris, Éditions du Seuil, 1999, mis à jour 2003.

3. Par opposition à la nécrose accidentelle, la mort cellulaire programmée peut être définie comme l'ensemble des processus qui conduisent à l'autosuppression d'une cellule. L'apoptose est un cas particulier de la mort cellulaire programmée par laquelle une cellule commence par se couper de son environnement, avant d'être méthodiquement découpée par certaines de ses propres enzymes, puis nettoyée par les macrophages ou cellules environnantes.

l'organisme⁴. Certains croient alors pouvoir conclure que la mort cellulaire programmée est le véritable sculpteur des formes vivantes, le véritable sujet de la vie. En réalité, les événements qui surviennent au sein d'une cellule donnent lieu à des réponses métaboliques précises par lesquelles un fragment d'organisme s'adapte constamment aux modifications de son environnement. Cette adaptation est ce en quoi consiste précisément la vie d'un organisme vivant, seul support réel des forces, même de destruction, qui peuvent s'exercer contre certaines de ses parties. La mort cellulaire programmée ne saurait donc être une force de néantisation autonome, venant bouleverser le primat logique, ontologique et biologique de la vie sur la mort. Elle n'est pas la force vitale secrète de la vie. Par suite, le mourir à l'œuvre dans un processus de mort cellulaire programmée n'a rien de commun avec le mourir de l'organisme tout entier. Ces phénomènes de morts partielles sont des moyens au service des intérêts vitaux d'un organisme. Bien différent est, pour un organisme entier, le fait de mourir, qui met progressivement fin à tous les processus de vie dont il était le siège. Mourir est donc un terme qui ne concerne proprement qu'un organisme entier. C'est, pour lui, le moment unique de la fin de sa vie.

Ce moment unique dont il n'est pas toujours aisé de remarquer le commencement a-t-il une fin plus aisément repérable ? Il n'est pas si facile de délimiter l'achèvement de ce processus qui a sa temporalité propre pour chacun d'entre nous. Nous nommons mourir le processus entier dont le terme est la mort. Or la définition des critères de mort a évolué au cours de notre histoire. Pendant longtemps, ces critères ont été construits pour s'assurer que le mort était bien mort. Depuis l'apparition des différentes techniques de réanimation, puis de greffes, le but de ces critères s'est dédoublé : ils doivent permettre de vérifier que le mort est juste assez mort pour être bien mort, tout en ayant des organes suffisamment fonctionnels pour être éventuellement prélevés et greffés à des receveurs histocompatibles. Du fait des techniques de réanimation, l'arrêt cardiaque et respiratoire irréversible a perdu de sa pertinence. Il est désormais remplacé par celui de mort encéphalique (ou mort cérébrale), vérifiée, dans le cas d'un arrêt cardiaque et respiratoire, par une absence totale de conscience, par l'abolition de tous les réflexes du tronc cérébral, et par l'absence de ventilation spontanée, et, dans le cas des personnes assistées par ventilation mécanique, par le contrôle de l'irréversibilité de l'arrêt

4. AMEISEN J.-C., *La sculpture du vivant. Le suicide cellulaire ou la mort créatrice*, Paris, Éditions du Seuil, 1999 (mis à jour 2003), p. 99-124.

respiratoire et par deux électroencéphalogrammes plats à 20 minutes d'intervalle ou par une angiographie montrant que le cerveau n'est plus irrigué⁵.

La délimitation des critères de mort n'est donc pas totalement séparée des éventuelles pratiques que ces critères sont susceptibles de permettre. Si le respect inconditionné du mourir d'une personne doit aller jusqu'à la rigidité cadavérique, les prélèvements permettant de sauver des vies deviennent impossibles. Si la décision est prise de prélever aussitôt la mort déclarée, lorsque le corps est encore chaud, le corps du défunt est utilisé, mais pour sauver des vies⁶. Même si la question du don d'organe est posée en quelque sorte à tout citoyen, elle ne concerne que quelques mourants et, faute de place, ne sera pas traitée ici.

Puisque mourir est un moment unique d'un organisme encore en vie, cela signifie que ce moment unique est à vivre. S'agit-il d'un constat biologique, ou d'une exhortation morale? Qu'y a-t-il donc à vivre dans ce temps du mourir pour celui qui meurt et pour ses proches?

5. BOSSI L., *Les Frontières de la mort*, Paris, Éditions Payot et Rivages, 2012, p. 46. En 1992, une jeune femme de 19 ans est déclarée en état de mort encéphalique. Les médecins décident toutefois de maintenir ses fonctions cardiaque et respiratoire dans le but d'atteindre le seuil de viabilité du fœtus qu'elle porte. Au bout de deux mois, un avortement spontané se produit. Hans Jonas réagit fermement en soutenant que ce n'est pas une machine qui peut contracter une fièvre, et expulser par des contractions un fœtus. Il conclut à l'impossibilité de pratiquer des prélèvements, en vue de greffes, sur des corps dont la fonction cardio-respiratoire est artificiellement maintenue, et enjoint de laisser d'abord mourir les personnes en état de mort encéphalique, c'est-à-dire de les laisser cesser toute fonction cardio-respiratoire avant de prélever quoi que ce soit (voir Bossi L., *op. cit.*, p. 81-91). La position de Jonas semble assez isolée. D'une manière générale, la majorité des chrétiens se réfèrent volontiers à la Parole du Christ: «Il n'y a pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ceux qu'on aime», pour être favorables aux greffes. Le profane assistant à un prélèvement multi-organes peut être conduit à se demander si la manière de traiter un corps dont l'activité électro-encéphalographique vient de s'éteindre, parfois ostensiblement comme un cadavre, ne traduit pas, par le sentiment de supériorité affiché du vivant sur le mort, un certain malaise. C'est pourquoi, pour insister sur le respect dû au corps décédé, certaines équipes allemandes diffusent de la musique classique ou religieuse dans les salles de prélèvement.

6. La loi précise: «Si le médecin n'a pas directement connaissance de la volonté du défunt, il doit s'efforcer de recueillir auprès des proches l'opposition au don d'organes éventuellement exprimée de son vivant par le défunt, par tout moyen, et il les informe de la finalité des prélèvements envisagés».

2. Mourir, un temps unique à vivre

Toute personne est singulière et vit de manière singulière l'amenuisement de ses forces et la progression d'éventuelles maladies, dont le développement est en partie prévisible. Mais nous vivons tous physiquement à peu près la même mort, par arrêt du cœur ou des poumons. Voilà qui peut nous rassurer : nous vivons tous un même moment d'arrêt vital et de commune simplification. Même si nous ne savons pas comment nous le vivons (dans quel état de conscience ? avec quels sentiments ?), nous savons à peu près ce que nous aurons à vivre en mourant.

Il nous faudra aussi composer avec la souffrance, physique, et morale. Un médecin de soins palliatifs disait un jour que, dans 87 % des cas, on parvient à calmer la douleur physique et que, dans les 13 % de cas restant, lorsque les antalgiques calment certaines douleurs mais non d'autres, il reste la possibilité de la sédation⁷. Lorsque la douleur physique est insupportable, c'est, trop souvent, qu'elle n'a pas été suffisamment prise en compte. Presque toujours, les demandes plus ou moins explicites d'euthanasie de la part des personnes qui souffrent terriblement sont le signe d'une antalgie insuffisante. Les moyens humains de lutte contre la douleur restent encore notoirement insuffisants dans les hôpitaux, où il n'est pas rare que le médecin référent antidouleur soit un chirurgien, un oncologue, un anesthésiste-réanimateur qui ont bien d'autres choses à faire que d'être disponibles pour adapter au mieux à un malade un traitement morphinique ou antalgique qui nécessite surveillance et doigté. Ce temps de souffrance, d'amenuisement, de rétrécissement, de dépendance, voire d'inconscience, n'y aurait-il pas lieu de nous en dispenser et de devancer la déchéance de la mort naturelle par une mort librement acceptée, consciente, entourée de tous nos proches au moment que nous aurions choisi ? Sainte Thérèse de l'Enfant Jésus, affrontée aux souffrances de la tuberculose et des soins dérisoires de son époque, a connu la tentation du suicide : « Si je n'avais pas eu la foi, je me serais donné la mort sans hésiter un seul instant » (CJ 22.9.6)⁸. Qu'y aura-t-il là à vivre d'essentiel, même si cela sera peut-être redoutablement difficile ? Même diminués, nous vivons une vie malgré tout plus libre, au lieu d'être aliénés à une date et à des modalités que nous aurions arbitrairement choisies. Cette liberté, nous la vivons

7. Voir ici l'article de Louis-André RICHARD, p. 29.

8. Gaucher G, « Jamais je ne vais savoir mourir », *Communio*, n° 2, novembre 1975, p. 76.

jusqu'à l'extrême de ce qu'il nous sera donné de vivre⁹, au lieu de la rétrécir aux limites de nos désirs plus ou moins ego-enfermés¹⁰. Ce rétrécissement ultime de nos forces sera ce qui ouvrira le plus notre cœur à la possibilité d'aimer entièrement. Quelqu'un qui meurt est aux avant-postes de l'humanité. Il l'est pour lui-même et pour tous les autres. Les chemins de traverse sont une vraie tentation. Peut-être le réflexe de ne pas souhaiter être un déserteur, pour soi et pour ses proches, peut-il nous encourager à tenir bon.

Notre mouvement naturel de vivants est d'euphémiser la mort et de fuir l'agonie. Il n'est pas toujours facile de trouver les mots et, parfois, ne rien dire est une manière de se parler. Mais il nous faut sauver l'agonie et la considérer avec bienveillance. Mourir nous ouvre d'une manière paradoxale, mais radicale. C'est la raison pour laquelle il importe de maintenir le plus de conscience qu'il sera possible en fonction de la souffrance vécue. Loin que l'approche de la mort soit fuie par les mourants eux-mêmes, ou leurs proches, ou les médecins, il serait heureux que les soignants, qui sont souvent les premiers à la voir venir¹¹, puissent délicatement prévenir les familles d'avoir à être là, si le mourant le souhaite, ou non, s'il ne le souhaite pas, pour que les capacités d'aimer du mourant et de sa famille ou de ses proches puissent être encouragées jusqu'au bout.

Contre bien des dilutions possibles, mourir est un temps unique. Contre toute forme de prétendue maîtrise de nos vies, mourir est un temps unique à vivre, et à vivre jusqu'au bout, afin d'aimer mieux et plus complètement. Enfin, contre la tristesse qui se rencontre fréquemment chez les défenseurs de l'euthanasie, qui donnent souvent l'impression d'être accablés par le désespoir de leurs positions, nous pouvons aussi constater que mourir en allant jusqu'au bout de la vie qui nous est donnée nous rend souvent plus joyeux et plus aimants. Les défenseurs de l'euthanasie commencent par constater qu'une situation est, à leurs yeux, sans issue – ils sont passés maîtres dans l'art de médiatiser des cas dramatiques¹², de personnes en réalité enfermées dans un huis-clos, ou un refus de soins, ou un refus d'antalgiques, ou un refus de la sédation –, et

9. Voir ici l'article de Bénédicte DENOYEL, p. 15.

10. Voir ici l'article de Pierre CAHNÉ, p. 89.

11. Sur ces signes voir l'article de B. DENOYEL, p. 19-21.

12. Il faut distinguer nettement la demande d'euthanasie qui provient d'un malade, qui peut cesser avec l'application d'une meilleure antalgie, et la demande militante ou philosophique du défenseur de l'euthanasie qui exprime un désir de maîtrise pour conjurer la peur.

Mourir, un temps unique à vivre

produisent alors un jugement de type stoïcien ou aristocratique par lequel une volonté condamne son propre corps à mort. Il semble pour le moins aventureux de condamner à mort le support même de cette volonté, qui ne peut rester libre – y compris de changer d’avis – qu’en étant portée par un corps. Il est pour le moins paradoxal, au moment où la peine de mort est supprimée dans bon nombre de démocraties, de vouloir la rétablir à usage personnel, déguisée en liberté, voire en droit politique, sous les encouragements de ceux qui croient pouvoir économiser le pourtant si faible coût réel des soins palliatifs. Le défenseur militant de l’euthanasie ne s’occupe pas de soigner la douleur des malades ; il les utilise pour son combat politique et ne fait que les enfermer dans leur désespoir¹³. Une loi qui encouragerait cet enfermement dans le désespoir n’inciterait pas les médecins à s’occuper vraiment de la douleur (ni à en demander les moyens réels aux autorités politiques), ruinerait la confiance des malades en leurs médecins sans pour autant sortir de la clandestinité les décisions de ceux qui s’obstineraient à vouloir emprunter des chemins détournés. La société ne saurait céder au chantage politique de groupes de pression souvent libertariens qui, sous couvert d’affirmer un prétendu droit de propriété des sujets sur leur corps, semblent vouloir développer les nouveaux marchés du suicide assisté et de l’euthanasie, et y assujettir les corps. Une société qui fournirait à une volonté les moyens légaux de mettre à mort son propre corps cesserait tout simplement d’être une société solidaire, ruinerait toute justification de la lutte contre le suicide, et implorerait en autant d’individualismes qu’elle compterait de sujets.

Jusqu’ici, nous avons simplement décrit quelques faits, en essayant d’en analyser la signification, sans qu’interfère aucune affirmation de foi. Mourir est un temps unique à vivre, mais comment ?

3. Mourir, un temps unique à vivre avec le Christ

Il ne s’agit pas, en mourant, de vouloir être vraiment soi-même, d’accéder enfin à la vérité de soi-même, ou de « mourir sa propre mort » (Rilke), faute de quoi nous manquons l’essentiel, pour un chrétien, qui est de mourir avec le Christ, « comme acte d’amour

13. Tugdual DERVILLE, *La bataille de l’euthanasie : enquête sur les sept affaires qui ont bouleversé la France*, Salvator, Paris, 2012.

pour lui¹⁴», un temps de combat physique et spirituel avec Lui, pour Lui obéir en tout, et être dans Sa paix. Puisque «ce qui est chrétien dans les chrétiens, c'est le Christ» (saint Augustin), la mort du Christ est donc l'unique mort chrétienne, à laquelle nous avons à nous conformer. Le Christ est parole du Père, il correspond à chaque instant, librement, par amour, à ce que veut dire Son Père qui l'envoie. Or, dit le Christ, «ma vie, nul ne la prend, mais c'est moi qui la donne» (*Jean*, 5,3 ; 6,38 ; 7,17). La vraie marque de ce don radical est la mort : «Il n'est pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ses amis» (*Jean*, 15,13), comme signe de l'obéissance totale au Père. En mourant, le Christ se tourne tout entier vers Son Père, reprenant son mouvement intratrinitaire de totale dépendance dans la charité. La mort n'apprend rien au Christ qu'Il n'ait vécu dans la Trinité. Ce sont les hommes qui ont besoin de ce passage qu'est la mort, qui traduit dans le créé le passage trinitaire d'une hypostase à l'autre. Pour un être humain, la mort est l'unique moyen de vivre ce passage de charité qu'est la vie divine. Seul le passage par la mort peut nous permettre d'imiter le don de la vie divine dans la Trinité, et d'y participer ainsi. La mort n'est alors ce que nous avons de plus propre que parce qu'elle est le lieu de la désappropriation de nous-mêmes¹⁵. En mourant, le Christ rend l'esprit (*Jean*, 19,30), c'est-à-dire nous donne l'Esprit Saint, relation du Père au Fils devenue personne. «Le don de l'Esprit, et lui seul, rend possible une mort chrétienne, une mort qui puisse être vécue comme le fait de se mettre à la suite du Christ. Le don de l'Esprit fait de la vie un don qui ne devient irrévocable qu'au moment de la mort¹⁶». Mourir avec le Christ, c'est passer par la mort pour se rendre entièrement disponible au dessein de charité révélé par le Père qui est de faire de nous ses fils.

Si la mort chrétienne est un passage, elle n'est pas l'instant que la foi du charbonnier nous présente parfois comme bien vite passé avant de demeurer en Dieu pour la vie éternelle. Elle est passage par le don de soi comme dépouillement total à la suite du Christ¹⁷. Comment nous y prendre, et combien est juste l'effroi plein d'esprit de sainte Thérèse de l'Enfant Jésus : «Ma Mère, est-ce l'agonie?...

14. BRAGUE R., «Pour un sens chrétien de la mort», *Communio*, n° 2, novembre 1975, p. 9. R. Brague note que le concept du propre n'a rien ici de spécifiquement chrétien. Nous reprenons ici le contenu de son article si éclairant, auquel nous renvoyons le lecteur. Pour le sens chrétien de la mort, voir ici l'article d'A. J. WALKER, p. 41.

15. *Ibid.*, p. 18.

16. *Ibid.*, p. 20.

17. Voir ici l'article de I. RAGUŽ, p. 46.

Mourir, un temps unique à vivre

Comment vais-je faire pour mourir? Jamais je ne vais savoir mourir!...» (CJ 29.9.2). C'est pourquoi le Christ Lui-même nous y aide, par sa présence constante à nos côtés, par ses sacrements¹⁸, qui font de ce temps une veillée d'armes, pour le mourant comme pour ses proches, qu'ils soient physiquement présents, ou seulement présents par la prière. Le temps du mourir est un temps de combat, le premier de ces combats est de nommer ce temps, de demander aux professionnels de santé qu'il ne soit ni dénié par une inutile euphémisation, ni confisqué par des gestes ultimes souvent bien inutiles qui font que la famille est tenue à distance de celui qui meurt. Celui qui meurt, comme ceux qui vont bientôt être seuls¹⁹ ont mutuellement besoin de la prière les uns des autres. C'est le Christ qui les réunit. Masquer la mort au moment où elle risque le plus de survenir, c'est masquer le don que le Christ nous fait de Sa vie. À chacun de trouver le ton juste d'efficace discrétion qui aide à avancer avec le Christ.

Enfin, le temps du mourir n'est pas encore achevé lorsqu'une personne vient d'être déclarée morte. Commence ou continue pour elle le temps de sa remise à Dieu, de sa pleine acceptation de la vie en Dieu comme âme bientôt séparée de son corps²⁰. Ce temps doit être un temps calme, concentré et priant : le oui définitif à Dieu s'y décide, les conversations, les téléphones et le règlement des futures obsèques peuvent bien attendre quelques heures. Marthe Robin disait que, pour une personne malade et très affaiblie, ce oui que la Sainte Vierge, avec les saints, aide de toutes ses forces l'âme du défunt à prononcer peut ne prendre qu'une demi-heure, tandis que, chez un être en pleine santé que la mort surprend à l'improviste, ce temps peut durer jusqu'à cinq ou six heures. La récitation du chapelet devant le corps du défunt est alors l'une des prières les plus fortes et les plus décisives que l'Église propose en cette occasion. Mourir prend donc un peu de temps. Ce temps est bien occupé. Le mourant suit le Christ dans son dépouillement total. Après l'arrêt des fonctions vitales, l'âme est librement appelée à répondre un oui définitif à Dieu. Puissent alors les opérations de

18. Dans la tradition de l'Église, il est possible de donner les sacrements à un mourant jusqu'à la *rigor mortis*, la rigidité cadavérique.

19. Voir ici l'article de J.-H. TÜCK, sur *Alice*, de Judith Hermann, p. 73.

20. Sur la réaffirmation théologique de l'immortalité de l'âme, voir RATZINGER, J., *Eschatologie – Tod und ewiges Leben*, Regensburg, Friedrich Pustet, 1977, trad. fr., H. Rochais, *La Mort et l'au-delà*, Paris, Communio-Fayard, 1979 et 1994, tout le livre, et notamment, 1994, les p. 111-167. Sur la mort comme conséquence du péché, voir ici l'article de Mgr BATUT, p. 57.

ÉDITORIAL _____ **Nicolas Aumonier**

prélèvement, lorsqu'elles surviennent chez des personnes jeunes, ne pas troubler ce temps de la remise libre et confiante d'une âme à Dieu.

Nicolas Aumonier, marié, trois enfants, est maître de conférences en Histoire et philosophie des sciences à l'Université des sciences de Grenoble, et membre de la rédaction francophone de *Communio*.

Prochain numéro
novembre-décembre 2012
La catholique Église

Bénédicte DENOYEL

Vivre et mourir en unité de soins palliatifs

Un lieu de vie

L'unité de soins palliatifs (USP) dans laquelle j'exerce comme médecin accueille approximativement mille patients adultes par an. 90 % d'entre eux sont atteints de cancer en phase d'échappement thérapeutique : ils décéderont dans notre USP ; 10 % d'entre eux sont atteints de pathologies neurologiques dégénératives (essentiellement des SLA, sclérose latérale amyotrophique, autrefois appelée maladie de Charcot) et viennent pour un séjour de « répit » de trois semaines à la fin duquel ils regagneront leur famille ou leur structure d'accueil antérieure.

Je voudrais souligner, pour commencer, que cette USP est un lieu de vie : même si nous sommes confrontés régulièrement à la mort, nous ne sommes pas au service de morts, mais bien de vivants, arrivant au terme de leur vie. Cette USP est une maison médicalisée et veut être un lieu intermédiaire entre l'hôpital et la maison : moins médicalisée que l'hôpital mais nettement plus que la maison.

Les craintes et questions des patients

Le patient qui a été soigné pendant de longs mois, voire des années, par la même équipe, arrive dans notre USP avec de multiples craintes : peur liée au changement d'hôpital et d'équipe soignante, peur d'être abandonné ou déconsidéré, peur de la solitude, de l'inconnu, de la dépendance croissante, peur d'être une charge pour sa famille,

peur d'être victime d'acharnement thérapeutique, peur de souffrir, d'étouffer, de mourir. Laisser s'exprimer puis tenter d'atténuer ces peurs est important, car «les pires souffrances de l'homme, ce sont celles qu'il redoute¹ »... La première nuit est souvent difficile. Les craintes liées au changement d'équipe sont en général rapidement levées, et le patient apprécie vite d'être dans un nouveau service où le rythme est plus calme et les soignants davantage disponibles.

De visite en visite, et à petites touches d'adaptation thérapeutique, nous essayons de rassurer le patient quant à sa peur de souffrir : il y a eu des progrès considérables dans les traitements antalgiques ces dix dernières années. Les opioïdes, contre les douleurs nociceptives (liées à l'atteinte d'un tissu), les antiépileptiques et les antidépresseurs, contre les douleurs neuropathiques (liées à l'atteinte d'un nerf), permettent de soulager efficacement la grande majorité de nos patients. Les opioïdes, ou morphiniques, sont une famille qui comportent une dizaine de médicaments. Ces médicaments sont puissants et ont des effets secondaires, entre autres une somnolence accrue en début de traitement : il faut donc aussi essayer de ne pas nuire. Préserver la vigilance, et ainsi les capacités de communication du malade, est pour moi un objectif prioritaire à moins que ce dernier exprime clairement le contraire !

Un mot, au passage, sur la question du *double effet*, qui fait parfois débat, même si la loi Leonetti a clairement tranché au plan juridique :

« Si le médecin constate qu'il ne peut soulager la souffrance d'une personne, en phase avancée ou terminale d'une affection grave et incurable, quelle qu'en soit la cause, qu'en lui appliquant un traitement qui peut avoir pour effet secondaire d'abrégé sa vie, il doit en informer le malade, la personne de confiance, la famille ou, à défaut, un des proches² ».

C'est notamment le traitement de la douleur qui est ici visé, et plus précisément l'augmentation des morphiniques. L'augmentation des doses de morphine peut en effet entraîner une dépression respiratoire pouvant conduire au décès du patient. Avant d'en arriver là, des signes de surdosage morphinique apparaissent. Dans ma pratique, il m'est parfois arrivé d'observer de tels signes : mon premier réflexe est alors de diminuer la dose de morphine, d'utiliser des co-antalgiques,

1. Etty HILESUM, *Une vie bouleversée – Journal 1941-1943*, Paris, Seuil, 1995, p. 109.

2. Loi 2005-370 du 22 avril 2005 relative aux droits des malades et à la fin de vie, dite loi LEONETTI, article 2 (<http://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=JORFTEXT000000446240>).

éventuellement de changer de molécule, mais pas d'invoquer le principe du double effet ! Il ne m'est pas arrivé une seule fois de devoir invoquer le principe du double effet pour soulager un patient.

Certains patients ont peur d'accidents aigus, comme l'asphyxie par exemple. Si ce risque existe, nous expliquons au malade que nous ne le laisserons évidemment pas « étouffer » et que nous avons la possibilité de le faire dormir (en quelques secondes et pour quelques heures) si une détresse respiratoire aiguë survenait. Un protocole anticipé est alors prescrit, matériel et médicament sont disposés dans la chambre et peuvent être appliqués à tout moment par une infirmière.

Le patient nous demande souvent quand il va mourir, et parfois comment. Impossible de répondre à la première question, même pour les soignants les plus expérimentés. Il faut noter que, sauf pour les tous derniers jours, les médecins surestiment en général l'espérance de vie de leurs patients. Dans l'étude de Christakis³, 20 % seulement des estimations des médecins étaient convenables, 17 % étaient pessimistes et 63 % optimistes. Mais, derrière la question à caractère chronologique, le patient demande peut-être aussi d'être aidé à vivre de la meilleure manière possible ce temps qu'il lui reste à vivre et qui est son ultime bien.

Sur la question du « comment », j'essaie de répondre le plus honnêtement possible, souvent en disant que le plus probable est que le décès survienne pendant son sommeil (ce qui est exact si l'on assimile le coma à un sommeil très profond), et donc sans souffrance. D'une façon plus générale, j'essaie de dire la vérité au patient lorsqu'il me pose une question, mais à l'aune de la charité : il ne s'agit pas d'asséner une vérité que le patient ne serait pas capable d'entendre. Nos patients sont presque tous très ambivalents, oscillant entre lucidité et espoir, parlant de leur décès imminent, puis quelques instants plus tard, se projetant dans l'avenir.

La souffrance morale et spirituelle

Soulager la souffrance morale est beaucoup plus difficile. Elle dépasse largement la simple angoisse, qui peut être soulagée par des anxiolytiques. Cette souffrance globale tourne souvent autour de la

3. N. A. CHRISTAKIS, E. B. LAMONT, « Extent and determinants of error in doctors' prognoses in terminally ill patients: prospective cohort study », *BMJ*, 2000, 320, p. 469-472.

notion de dignité et de celle du sens. Dans une société où les valeurs affichées sont l'image corporelle, l'efficacité, la maîtrise de soi, la performance, ces malades peuvent vivre leur très grande dépendance à autrui comme difficilement supportable. La dégradation physique et la grande dépendance représentent le principal motif de demande d'euthanasie de la part des patients. C'est aussi le principal argument des militants de l'Association pour le droit de mourir dans la dignité (ADMD), qui demandent une sortie «digne». Le mot «dignité» est totalement piégé. Pour les membres de l'ADMD, la dignité est entendue au sens de décence (ils ne veulent pas offrir aux autres et à eux-mêmes une image qu'ils ne jugent pas digne), ou au sens de liberté («il n'y a que moi qui sache ce que je considère comme digne ou indigne de vivre»). Pour les partisans des soins palliatifs, la dignité est ontologique, consubstantielle à l'homme, et pour le chrétien, l'homme est à l'image de Dieu et possède donc une éminente dignité. La relation de confiance, essentielle, et le cheminement de chaque membre de l'équipe soignante (aide-soignante, infirmière, kinésithérapeute, psychologue, médecin) avec le patient peuvent contribuer à lui redonner un certain sens de sa dignité ontologique, même si cela ne s'avère pas toujours possible.

Quant à la quête de sens, assimilée à une souffrance spirituelle, elle nous laisse parfois très démunis. Les paroles sont souvent déplacées, l'écoute et la consolation, au sens d'«être avec le patient dans sa solitude», me paraissent les attitudes les plus justes. Nous essayons de vivre l'instant présent avec le patient et que ce présent ait une certaine densité.

«La vie et la mort, toujours tellement entrelacées, n'ont pas besoin de quelqu'un qui démontre, à l'aide d'argumentations rationnelles plus ou moins efficaces, la logique de ce qui se vit. L'espérance, comme toutes les grandes raisons de la vie, plus que démontrée, est montrée par la proximité, le partage, le soutien⁴.»

Sur ce chemin, même dans une unité de soins palliatifs, il existe cependant parfois des «instants d'éternité» qui préfigurent l'Éternité. Il est évident que des petits signes visibles installés par le patient autour de son lit (image pieuse, prière affichée, chapelet, revue chrétienne sur sa tablette) facilitent l'abord des questions religieuses pour lesquelles les membres de l'équipe d'aumônerie, souvent sollicités, sont d'un grand secours.

4. Cardinal Paul POUPARD, «Nouvelle approche culturelle au terme de la vie», *Dolentium Hominum* [Conseil pontifical pour la pastorale des services de la santé], 2005, 1, p. 117-121.

Accompagner les familles autant que les patients

Notre rôle est aussi d'accompagner les familles et nous passons presque autant de temps avec les familles qu'avec les patients. Les familles ont certaines questions communes avec leur patient, concernant le pronostic par exemple. Elles posent surtout de nombreuses questions au sujet de l'alimentation et de l'hydratation. « Docteur, il ne mange plus, il va mourir », entendons-nous très souvent, ou, plus autoritaire : « Il faut absolument l'alimenter, sinon il va mourir ». Les familles pensent souvent que, non alimenté, leur proche va décéder dans les jours qui suivent. Les tristes histoires du siège de Leningrad, du ghetto de Varsovie ou encore des grévistes de la faim irlandais de 1992 ont montré qu'un adulte sain décède après environ 10 semaines de jeûne. Les patients qui arrivent en USP n'ont pas une espérance de vie de 10 semaines, loin de là. Qu'il est difficile de faire accepter aux familles accompagnant leur proche en fin de vie que l'anorexie est une étape normale du chemin, et de ne pas tomber dans l'acharnement nutritionnel ! L'alimentation est un symbole de vie si fort pour tout homme ! Le repas partagé est l'une des formes les plus universelles de convivialité et d'amour. Entendons-nous bien : il n'est pas question de ne pas alimenter un patient qui a faim, y compris par voie artificielle (alimentation parentérale, apport des nutriments directement par voie sanguine, ou sonde de gastrostomie permettant d'apporter les nutriments directement dans l'estomac) et qui n'est pas en fin de vie, mais, le problème, c'est que le patient en fin de vie n'a absolument pas faim. Forcer l'alimentation orale majore le risque de fausses routes et, donc, de pneumopathie d'inhalation et est source, par ailleurs, de nausées et de vomissements. La nutrition parentérale (par voie veineuse) à ce stade n'allonge pas la durée de vie⁵ et peut même être délétère en augmentant les volumes liquidiens circulants et en créant un effort supplémentaire pour la pompe cardiaque qui n'arrive plus à suivre, d'où œdèmes et encombrement bronchique. Quant à la sonde de gastrostomie, est-il vraiment judicieux de la proposer à un patient qui a quelques semaines d'espérance de vie ? On sait également que l'extrême maigreur des patients cancéreux est liée à la diminution des apports, mais, surtout, à des perturbations métaboliques spécifiques, en particulier à la production anormale de médiateurs, dont le PIF (*proteolysis inducing factor*) qui, comme son nom l'indique, détruit les protéines. Le bilan protéique reste négatif

5. B. DENOYEL, M.-P. PERRIN, « Nutrition parentérale en phase terminale de cancer, quelles indications ? », *Médecine Palliative*, 2006, 5, p. 123-130.

quel que soit le niveau des apports nutritionnels. Le combat est en quelque sorte perdu d'avance. Certains font observer que la tumeur grossit mais que le patient fond... À ce stade de leur vie, l'enjeu pour les malades n'est plus dans leur alimentation. Mais il est difficile d'expliquer aux familles qu'il faut trouver, inventer, d'autres manières de manifester leur amour, et pourtant « l'homme ne se nourrit pas seulement de pain » (*Deutéronome* 8,3).

Nombreuses sont aussi les questions concernant l'hydratation, d'autant plus que le patient en fin de vie se plaint toujours de la soif. Tant que l'hydratation orale est possible, elle est encouragée. Quand les premières fausses routes aux liquides apparaissent, on peut essayer les boissons pétillantes ou l'eau gélifiée, plus faciles à déglutir, mais ensuite ? Quand la moindre gorgée déclenche une quinte de toux, il faut arrêter et se pose alors la question d'une hydratation par voie veineuse ou sous-cutanée. L'hydratation artificielle, presque toujours demandée par la famille, n'est pas toujours la meilleure solution. En fin de vie, après avoir « brûlé » ses graisses, le patient « brûle » ses protéines, sa masse musculaire, ce qui crée une production endogène d'eau. Cette production métabolique d'eau est couplée à une sécrétion d'hormone anti-diurétique (liée au stress et aux opioïdes). L'un et l'autre mécanismes font que l'organisme, comme s'il savait sa fin proche, accumule des réserves d'eau⁶. L'hydratation, si elle est néanmoins décidée, doit donc être extrêmement prudente : 500 cc /24h maximum. Une hydratation intempestive peut perturber le dosage dans le sang des sels minéraux, troubles ioniques responsables de confusion, et peut majorer l'encombrement des bronches en fin de vie par surcharge cardiaque. Quoi qu'il en soit, hydraté ou non hydraté, le patient en fin de vie se plaint toujours de sensation de soif, et l'expérience (et différentes études) montre que seuls des soins de bouche répétés très régulièrement diminuent cette sensation désagréable.

Ces constatations me paraissent rejoindre l'approche de ces sujets faite par l'Église lorsque celle-ci déclare :

« L'administration de nourriture et d'eau, même par des voies artificielles, est en règle générale un moyen ordinaire et proportionné de maintien de la vie. Elle est donc obligatoire dans la mesure et jusqu'au moment où elle montre qu'elle atteint sa finalité propre, qui consiste à hydrater et à nourrir le patient⁷ ». En toute fin de vie,

6. P. VINAY, S. DANEULT, L. BELLEAU, M. DALLAIRE et L. GAGNON, « Des rôles en fin de vie : une analyse biodynamique », *Médecine Palliative*, 2008, 8, p. 9-17.

7. Congrégation pour la doctrine de la foi, *Réponses aux questions de la Conférence épiscopale des États-Unis concernant l'alimentation et l'hydratation*

alimentation et hydratation artificielles n'atteignent plus leur finalité propre, mais au contraire peuvent même être délétères.

Les dernières semaines. L'agonie

Comment se déroulent ces dernières semaines de vie ? La mort n'est pas seulement le moment de l'arrêt cardio-respiratoire ; mourir est un processus ou chemin qui prend un certain temps, indéterminé. Dans une société où le temps s'est accéléré, fragmenté et est surtout compté, maîtrisé, cette notion de durée indéterminée est souvent difficile à vivre pour les patients, les familles et les soignants. Parfois nous avons l'impression que le patient « prend son temps », mais dans certains cas, l'aggravation conduisant au décès est très rapide, surprenant famille et soignants. Sur ce chemin qui fait passer de l'état de vivant à l'état de défunt, c'est-à-dire de « celui qui a perdu ses fonctions », on distingue classiquement deux temps, que certains nomment « phase préagonique » et « phase agonique » mais cette distinction est toute théorique tant il y a un continuum et, parfois, des surprises. Mais, de fait, on assiste à une altération progressive des différentes fonctions vitales.

Durant la première phase, le patient a une conscience variable selon l'oxygénation cérébrale, les phases de somnolence pendant la journée sont plus importantes. Le patient est calme ou, au contraire agité et anxieux, avec parfois un état confusionnel, il parle de sa fin prochaine et s'isole progressivement, il présente parfois des hallucinations auditives ou visuelles (il voit, par exemple, des membres de sa famille déjà décédés). S'il en a encore la force, il cherche à régler ses dernières affaires (réconciliations familiales ou, plus prosaïquement, succession), c'est le temps des derniers échanges qu'il faut encourager. Le patient, qui déambulait quelques semaines auparavant, perd sa force musculaire et devient progressivement grabataire, il n'a plus aucun appétit, refuse les plateaux-repas qui lui sont proposés et présente d'ailleurs des troubles de déglutition avec apparition de fausses routes (on ne peut plus administrer les traitements par voie orale, on utilise alors la voie intraveineuse ou la voie sous-cutanée). Il a soif. Les soignants peuvent observer des signes cliniques respiratoires (cyanose des lèvres et des extrémités, accélération de la fréquence respiratoire, encombrement bronchique

artificielles et le *Commentaire* de ces Réponses (1^{er} août 2007, http://www.doctrina-fidei.va/doc_doc_index_fr.htm).

variable), des signes cardiovasculaires (marbrures des membres inférieurs, pouls accéléré et filant, tension artérielle variable). Aucun de ces signes, pris isolément, n'est forcément grave, c'est leur association qui est de mauvais pronostic. Cette première phase peut durer de quelques jours à quelques semaines, avec fluctuation des signes cliniques qui peuvent être réversibles.

La principale difficulté pour le médecin est de mettre ces signes d'aggravation en rapport avec la fin de vie ou de les attribuer à une complication éventuellement curable dont le traitement va permettre d'inverser temporairement le cours des choses. Il serait regrettable de ne pas traiter une confusion qui serait liée à une perturbation ionique, une aggravation liée à une banale infection urinaire ou une somnolence croissante due à une déshydratation. Il est important d'essayer de comprendre pourquoi la situation du patient s'aggrave, mais les choses ne sont pas toujours simples et la question de la proportionnalité des soins se pose et doit être discutée avec le patient, et en équipe. Il faut éviter la perte de chance, bien sûr, mais aussi l'acharnement thérapeutique. Dans tous les cas, que la cause soit curable ou non, les symptômes désagréables, sources d'inconfort, doivent être évalués et traités : douleur, dyspnée, angoisse, confusion, fièvre...

L'agonie est le moment où les différents organes vitaux sont trop affaiblis pour résister dans ce combat pour la vie. L'agonie est irréversible et conduit à la mort en quelques heures, c'est pourquoi dès les premiers signes cliniques d'agonie nous prévenons la famille afin qu'elle puisse être présente auprès de son patient si tel est son souhait. Les premiers signes qui apparaissent sont des signes de décérébration : le patient est dans le coma (on ne peut plus le réveiller), il n'a plus aucun tonus musculaire, il n'a plus de réflexe cornéen (contraction de la paupière lorsqu'on touche la cornée avec le coin d'une compresse). « Le processus de la mort commence donc par une disparition des perceptions, ce qui revient à dire que le passage de la vie à la mort n'est pas douloureux⁸ ». La fréquence respiratoire ralentit et devient irrégulière avec apparition de pauses respiratoires, l'encombrement des bronches est presque constant, source de râles impressionnants et angoissants pour la famille (le patient, lui, n'est plus vraiment là). Le cœur s'épuise : le pouls est imprenable, la tension chute. Que faire, en tant que médecin, dans la chambre d'un patient qui agonise ? Sur le plan strictement médical, rien... Les traitements médicaux sont alors inutiles et disproportionnés.

8. V. BLANCHET, « Quelles conduites à tenir en phase terminale ? » *Médecine Palliative*, 2007, 6, p. 285-288.

C'est le temps pour moi d'une prière à la miséricorde divine : puisse le Seigneur accueillir rapidement ce patient qui agonise dans son Amour⁹. Une fois sortie de la chambre, c'est également un temps de présence, d'explications et de soutien auprès de la famille.

La mort clinique légale est définie par l'arrêt des fonctions cardiovasculaire, respiratoire, cérébrale et neurovégétative. «Tu retiens leur souffle, ils expirent...» (*Psaume 103*). Le décès se produit souvent en présence d'un membre de la famille ou d'un soignant, exceptionnellement en présence du médecin. Ce dernier est appelé pour venir constater le décès. C'est le moment d'un échange avec les proches sur tout ce qui vient de se vivre. Suivent la toilette mortuaire et l'habillement du défunt par les soignants, avec parfois l'aide d'un membre de la famille qui le demande. Tout cela est fait avec un très grand respect du corps.

Un parcours hérissé de questions éthiques

Ce chemin est parcouru de nombreuses questions éthiques. Les principales sont les questions de limitation ou d'arrêt de traitement et les questions de sédation. Pratiquement chaque jour se posent, pour l'un ou l'autre patient du service, les questions suivantes : faut-il démarrer un traitement antibiotique ou est-ce de l'acharnement thérapeutique ? Est-il opportun de transfuser ou non, quelle est la balance entre bénéfices et risques d'une transfusion en fin de vie ? Faut-il arrêter une alimentation artificielle devenue délétère ? Faut-il arrêter une VNI que le patient ne supporte plus (ventilation non invasive : appareil poussant mécaniquement l'air ambiant dans les poumons du patient, via un masque facial) ? En résumé : où s'arrête le soin légitime et où commence l'acharnement thérapeutique, c'est-à-dire l'obstination déraisonnable ? Existe-t-il une frontière claire entre les deux, ou plutôt un *no man's land* ? Ou encore : est-on dans l'accompagnement d'un malade en fin de vie ou dans la maîtrise médicalisée d'un événement naturel ? Après s'être battu parfois si longtemps contre elle, à partir de quand est-il légitime d'accepter la mort ? Cette question est tout sauf simple. Les décisions sont prises dans une alliance entre médecin et malade, tissée dans la confiance, et dans une certaine durée. Cela suppose que chacun ait toutes les informations et les bonnes informations (ce qui vaut pour le médecin comme pour le

9. Lire à ce sujet le *Petit journal* de sœur Marie-Faustine KOWALSKA (1905-1938), canonisée par Jean-Paul II en 2000 (Paris, Parole et Dialogue, 2002).

malade), et que chacun soit libre. Ainsi les malades qui pensent qu'ils sont un « fardeau » pour leur famille ne sont pas libres. Ces questions sont anxiogènes et, parfois, le patient ne souhaite que s'en remettre au médecin, censé prendre la bonne décision. La demande de limitation ou d'arrêt de traitement peut venir du patient, qui estime que « ça suffit », ou du médecin, qui juge qu'il faut changer de stratégie thérapeutique. La décision de limitation ou d'arrêt de traitement est une décision médicale, prise après délibération avec l'équipe soignante, et le médecin est responsable de cette décision. Ces questions d'arrêt ou de limitation de traitement sont complexes et le médecin ne peut pas prendre le bon chemin éthique tout seul. Face à la situation unique, singulière, de tel malade, l'avis de chaque membre de l'équipe soignante est important pour que le médecin puisse fonder sa décision le plus raisonnablement possible (*Esprit de force, d'intelligence, de discernement, Esprit Saint, viens au secours de notre faiblesse !*). Notons qu'après avoir été, pendant des décennies, tenu de tout faire pour maintenir le patient en vie, le médecin est maintenant tenu de ne pas se rendre coupable d'obstination déraisonnable :

« Les actes médicaux ne doivent pas être poursuivis par une obstination déraisonnable. Lorsqu'ils apparaissent inutiles, disproportionnés ou n'ayant d'autre effet que le seul maintien artificiel de la vie, ils peuvent être suspendus ou ne pas être entrepris », dit la loi Leonetti¹⁰.

L'article 6 de la même loi stipule :

« Lorsqu'une personne, en phase avancée ou terminale d'une affection grave et incurable, quelle qu'en soit la cause, décide de limiter ou d'arrêter tout traitement, le médecin respecte sa volonté après l'avoir informée des conséquences de son choix ».

C'est le patient, bien sûr, qui est le moins mal placé pour savoir ce qui est obstination déraisonnable ou non dans les traitements le concernant. Depuis la loi du 22 avril 2005, il a donc le droit de refuser tout traitement, y compris, en principe, une alimentation artificielle considérée par la loi comme un traitement et non un soin de base. Le médecin est tenu de l'informer des conséquences de son choix, et... d'essayer de trouver les bons arguments pour le convaincre, lorsqu'il pense qu'il fait un mauvais choix. Cette demande d'arrêt de tout traitement « bouscule » parfois les équipes soignantes.

Lorsque le patient n'est pas capable de prendre une décision quant aux traitements le concernant, les choses sont tout aussi complexes. La loi Leonetti précise que, lorsque le malade en fin de vie est dans

10. Loi LEONETTI, article 1.

l'incapacité d'exprimer sa volonté, les décisions thérapeutiques le concernant en matière de limitation ou d'arrêt de traitement, ne peuvent être prises que dans la collégialité. Il y a d'abord élaboration de la décision collégiale par l'équipe soignante, puis prise en compte des avis non-médicaux : les directives anticipées du patient (encore faut-il qu'il les ait rédigées), l'avis de la personne de confiance du patient ou, à défaut, de la famille et des proches. C'est le médecin qui prend l'initiative de réunir la collégialité, et c'est lui qui prend la décision finale, après avoir tenu compte des « souhaits » et avis des uns et des autres. En pratique cela veut dire que nous organisons une réunion avec l'équipe de jour (ou les deux équipes de jour le plus souvent) et une autre avec les soignants de nuit, que nous consultons les directives anticipées quand elles existent, et que nous interrogeons la personne de confiance ou/et la famille. Chacun s'exprime. Continuer à faire vivre (respecter la vie?) ou autoriser à ce que la vie s'arrête d'elle-même (accepter la mort?) est une décision grave que le médecin n'a pas le droit de prendre seul. Il doit s'efforcer d'obtenir le consensus le plus large possible au sein de l'équipe. Imposer une décision unilatérale serait porter atteinte à la dignité de certains membres de l'équipe soignante, qui pourraient avoir le sentiment d'être instrumentalisés. Une décision consensuelle est en général obtenue, mais cela prend parfois du temps.

Dans tous les cas, l'arrêt ou la limitation de traitement, demandé par le patient ou par le médecin, ne doit pas être confondu avec la suspension des soins : les soins et la prise en charge palliative du patient continuent « afin de sauvegarder la dignité du mourant et d'assurer la qualité de sa fin de vie », précise la loi Leonetti.

Souffrances et sédation

Les demandes de sédation, elles aussi, interpellent les soignants. La sédation est « la recherche, par des moyens médicamenteux, d'une diminution de la vigilance pouvant aller jusqu'à la perte de conscience, dans le but de diminuer ou de faire disparaître la perception d'une situation vécue comme insupportable par le patient, alors que tous les moyens disponibles et adaptés à cette situation ont pu lui être proposés et mis en œuvre sans permettre d'obtenir le soulagement escompté par le patient¹¹ ». En résumé il s'agit de faire

11. R. AUBRY, V. BLANCHET, M.-L. VIALARD, « La sédation pour détresse chez l'adulte dans des situations spécifiques et complexes », *Médecine Palliative*, 2010, 9, p. 71-79.

dormir le malade lorsque « c'est insupportable ». La sédation peut être intermittente ou continue¹².

Lors d'une détresse aiguë en fin de vie, hémorragie massive ou détresse respiratoire asphyxique, faire dormir le malade est une urgence. Si cela est possible, ces situations aiguës sont, comme je l'ai déjà dit, anticipées avec le patient qui est informé de la possibilité de sédation (modalités et risques) et qui peut donner son consentement éclairé. Pas de question éthique dans ces cas-là. Mais la notion de « situation vécue comme insupportable par le patient » peut recouvrir des détresses très variées qui nous renvoient à notre impuissance et à nos limites : si le patient demande une sédation, c'est bien parce que nous ne sommes pas arrivés à le soulager et à lui offrir une qualité de vie acceptable. Ce sont surtout les patients atteints de SLA (sclérose latérale amyotrophique) qui nous font des demandes de sédation en fin de vie. Cette maladie neurologique dégénérative se caractérise par l'apparition d'une paralysie progressive, s'installant en quelques mois ou quelques années, aboutissant à une tétraplégie (ce qu'on appelait la « maladie de Charcot »). Lorsque la maladie est très évoluée, le patient présente des troubles de déglutition et d'élocution, il ne peut plus communiquer que par clignement de paupières : nous énumérons les lettres, voyelles et consonnes, et le patient cligne de la paupière sur la bonne lettre. Vous imaginez la lenteur de la communication ! Ceci est particulièrement difficile à vivre pour des patients qui pensent vite, mais communiquent alors avec une infinie lenteur. L'évolution vers la mort est inéluctable. Il n'y a pas de traitement réellement efficace. Autant dire que tout n'est que souffrance morale d'un bout à l'autre de la maladie, de l'annonce du diagnostic à la dépendance progressive, puis à la perte de communication verbale, en passant par les questions éthiques précédentes qui sont évoquées assez tôt dans la maladie : lorsqu'il ne sera plus capable de respirer et de s'alimenter naturellement, le patient voudra-t-il ou non une trachéotomie, une ventilation non invasive, une gastrostomie ?... En fin de vie, ces patients, que nous connaissons en général bien parce qu'ils ont déjà fait plusieurs séjours dans la maison, expriment une détresse abyssale : « Je ne souhaite pas que cet enfer soit éternel », « Je suis emmuré vivant dans mon propre corps », « J'assiste à mon calvaire et je ne peux rien faire ». Les patients ayant une foi profonde ne sont pas forcément épargnés : après le passage de l'aumônerie : « Que quelqu'un en bonne santé me lise un passage de la Bible est

12. Voir dans ce cahier de *Communio*, l'article de Louis-André RICHARD et Michel L'HEUREUX, « La sédation palliative continue : une pratique légitime », p. 29.

parfois insupportable pour moi », ai-je entendu ; « La paix du cœur est très chahutée, je livre le combat de Jacob contre l'ange », m'a dicté un patient...

Au cœur de cette souffrance indicible, inaccessible, et malgré tous nos efforts d'écoute, de soutien, de traitements et soins adaptés, ces patients nous font donc parfois des demandes de sédation. Nous leur proposons alors une sédation temporaire, sur trois ou quatre jours par exemple, ce qui permet une sorte de trêve dans leur souffrance, et celle-ci peut avoir changé de densité au réveil. Cela me rappelle une patiente SLA que j'ai accompagnée il y a quelques années. Elle était membre de l'ADMD et, chaque fois que j'entrais dans sa chambre, elle me montrait du regard sa carte de membre, placée bien en évidence sur sa table de nuit ! C'était presque une sorte de jeu, de connivence entre nous. Elle savait que je n'approuvais pas les positions de l'ADMD, nous en avons parlé lorsqu'elle pouvait encore le faire. En fin de vie, elle me dictait : « Je n'irai pas plus loin, faites quelque chose ». Je lui ai proposé de la faire dormir pendant trois jours, ce qu'elle a accepté. J'étais présente dans sa chambre lorsqu'elle s'est réveillée trois jours plus tard (trois jours pendant lesquels nous avons continué à l'hydrater et à faire les soins et traitements habituels) : la première chose qu'elle m'a demandée a été de lui lire les lettres qu'elle avait reçues pendant ces trois jours ! J'en ai conclu qu'elle était finalement encore un peu attachée à la vie, elle n'a d'ailleurs plus jamais refait de demande de sédation ou d'euthanasie et est décédée deux semaines plus tard. Sans doute lui suffisait-il de savoir que nous étions capables de la faire dormir et que nous le ferions si cela s'avérait nécessaire.

Les chemins de la vie

« Le Dieu vivant, le Dieu des vivants, est celui qui a appelé l'homme à la vie et lui promet une Vie éternelle. Mais cela ne signifie pas que Dieu nous promet l'éternité de cette vie¹³ ». Certains patients prennent réellement conscience de la finitude de leur vie terrestre lors de l'annonce du diagnostic de cancer, d'autres plus tardivement, certains croient en la Vie éternelle, d'autres non. Tous cheminent, avec beaucoup d'ambivalence, entre révolte, questions, acceptation ou consentement, jusqu'à leur décès. Chaque chemin est singulier et nous ne faisons qu'accompagner, c'est-à-dire suivre le patient, à son

13. Cardinal André VINGT-TROIS, Homélie du 6 juin 2012, Notre-Dame de Paris.

CONTEXTE MÉDICAL _____ **Bénédicte Denoyel**

rythme, et selon son itinéraire propre. Le décès, terme de cet itinéraire, se produit le plus souvent paisiblement. Devant le défunt, nous avons alors l'impression de contempler une dormition. Et d'ailleurs? J'aime penser, comme l'a exprimé le cardinal Paul Poupard, que « la mort n'est pas la mort, c'est une lumière qui s'éteint lorsque l'aube paraît ».

Bénédicte Denoyel, docteur en médecine, exerce depuis 2003 à la Maison Médicale Jeanne Garnier (<http://www.paris.catholique.fr/Maison-Jeanne-Garnier.html>).

Journée d'études COMMUNIO

Communio organise une journée d'études le samedi 10 novembre 2012, (9h30-17h30), à l'Institut catholique de Paris, 21 rue d'Assas, 75006 Paris.

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

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

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

Louis-André RICHARD
Michel L'HEUREUX

La sédation palliative continue : une pratique légitime

Le gouvernement du Québec a lancé en 2010 un débat public de société sur la question de mourir dans la dignité, qui sous-entend la légalisation possible de l'euthanasie ou du suicide assisté. Un document de consultation élaboré par la Commission spéciale sur la question de mourir dans la dignité a servi de canevas à une consultation publique itinérante échelonnée sur plusieurs mois. Au terme de ses travaux, la commission a recommandé l'ouverture à la pratique de l'euthanasie sous couvert d'aide « médicale à mourir ».

Au fil des mémoires déposés, des auditions et des reportages médiatiques, nous avons constaté à quel point les pratiques en fin de vie et les questions éthiques sous-jacentes pouvaient être mal comprises. Notre constat s'applique à l'opinion publique, à certains patients et leurs proches, mais il s'étend également à certains professionnels de la santé.

La pierre d'achoppement réside dans la confusion autour de la pratique de la sédation palliative. On confond et assimile souvent la sédation palliative continue en toute fin de vie avec un acte euthanasique. Certains parlent d'une forme d'euthanasie « lente » (slow euthanasia) ou d'euthanasie camouflée. De notre point de vue, cette opinion est erronée. Le présent article vise à apporter toutes les nuances requises pour démontrer la légitimité de la sédation palliative continue et pour bien la distinguer de l'euthanasie.

Il existe une foule de formes de sédation en médecine. À titre d'exemples, on prescrit des médicaments sédatifs pour aider les personnes aux prises avec l'insomnie ; on utilise la sédation pour

maintenir des patients sous respirateur aux soins intensifs ; on administre une sédation avant de procéder à des techniques invasives d'examen qui ne justifient pas une anesthésie générale, mais qui seraient trop pénibles à supporter sans cette sédation.

En soins palliatifs, il existe aussi plusieurs situations cliniques de souffrance ou de détresse où une forme de sédation peut être pratiquée. Il arrive même que la sédation ne soit pas le premier effet recherché, comme par exemple dans l'utilisation de la scopolamine pour réduire l'embarras bronchique, qui entraîne également un effet secondaire fortement sédatif.

Toutefois, ce ne sont pas les formes transitoires de sédation qui créent des questionnements sur le plan éthique et le plus de confusion avec l'euthanasie, mais plutôt les formes prolongées de sédation durant plusieurs jours, particulièrement quand le patient est maintenu en sédation jusqu'à son décès.

Terminologie et définitions

La littérature scientifique abonde de termes divers : sédation, sédation palliative, sédation terminale, sédation continue, sédation profonde, sédation profonde continue, sédation totale, sédation de répit, sédation pour détresse terminale, sédation urgente. On comprendra aisément que tant de variété peut être source d'autant d'ambiguïté.

Cependant, la Société française d'accompagnement palliatif (SFAP) recommande la simple utilisation du terme « sédation ». Ces experts jugent l'usage du terme suffisant pour décrire toutes les situations cliniques de sédation en soins palliatifs, qu'elles soient transitoires, en situation d'urgence, ou de plus longue durée. À notre avis, il semble préférable d'ajouter des termes qualifiant le type de sédation, pour rendre compte de nuances bien réelles. Entre le trop et le trop peu, nous privilégions une voie moyenne.

Ainsi, nous préconisons l'usage de l'expression « sédation palliative » plutôt que « sédation terminale¹ ». Celle-ci est apparue pour la première fois en 1991 dans la littérature médicale². Avec le temps, l'expression a perdu de sa pertinence parce que l'adjectif

1. Tout comme le font bien des experts reconnus et plusieurs associations nationales de soins palliatifs : V. BLANCHET, M.-L. VIALARD, R. AUBRY, « Sédation en médecine palliative : recommandations chez l'adulte et spécificités au domicile et en gériatrie », *Médecine palliative*, 2010 ; 9, p. 59-70.

2. R.-E. ENCK, "Drug-induced terminal sedation for symptom control", *American Journal of Hospice Palliative Care*, 1991, 8(5), p. 3-5.

La sédation palliative continue

« terminal », désignant la condition du patient (en phase terminale) auquel on administre une sédation palliative a glissé au point où « terminal » s'entend d'un geste volontaire mettant un terme à la vie de ce patient. Remplacer « terminale » par « palliative » en parlant de sédation permet donc d'éviter l'équivoque.

La sédation palliative est alors définie comme l'administration d'une médication sédative, selon des combinaisons et dosages requis pour réduire l'état de conscience d'un patient en phase terminale, en proportion suffisante pour soulager adéquatement un ou plusieurs symptômes réfractaires³. Ces symptômes réfractaires sont des symptômes qui ne peuvent être contrôlés malgré diverses tentatives infructueuses de soulagement, avec les moyens médicaux connus, sans amener le patient dans un état d'inconscience⁴.

La « sédation palliative intermittente » ou la « sédation de répit » est administrée pendant plusieurs heures ou quelques jours, avec alternance de périodes d'éveil et de sommeil, tandis que la « sédation palliative continue » est administrée sans période d'éveil jusqu'au décès.

Sédation urgente lors d'une complication extrême

Au Québec, la sédation transitoire utilisée en situation d'urgence est communément appelée « protocole de détresse », tandis que dans d'autres pays, on parle de « sédation urgente ». Cette forme de sédation urgente mérite une attention particulière, puisqu'elle survient souvent quand un décès est imminent et qu'elle peut donc générer de la confusion avec l'euthanasie.

Lorsque survient une complication dramatique, comme une détresse respiratoire aiguë ou une hémorragie massive causée par la maladie, le patient qui se sent ainsi littéralement « mourir » par asphyxie ou au bout de son sang vit une grande panique, qu'il est humainement justifié de soulager rapidement par une sédation rapide et transitoire. De plus, les effets de cette panique sur sa respiration, son rythme cardiaque ou sa pression artérielle peuvent aggraver ou accélérer la complication et précipiter son décès, tandis que le fait de

3. B. BROECKAERT, "Palliative sedation defined or why and when sedation is not euthanasia", *Journal of Pain and Symptom Management* 2000, 20(6), S58.

4. N.-I. CHERNY, R.-K. PORTENOY, "Sedation in the management of refractory symptoms: guidelines for evaluation and treatment", *Journal of Palliative Care*, 1994; 10, p. 31-38.

CONTEXTE MÉDICAL ——— L.-A. Richard et M. L'Heureux

l'endormir rapidement peut, dans certaines situations, lui permettre de survivre à cette complication majeure.

La médication utilisée dans la sédation du protocole de détresse est une combinaison qui vise à réduire la détresse et assoupir le malade, tout en lui permettant de récupérer si possible de cette complication. Cette sédation dure environ quatre heures. Cela ne le fait pas mourir, c'est la complication elle-même, par sa sévérité, qui est la cause du décès. On comprendra toutefois pourquoi, devant des yeux profanes, le protocole de détresse peut être assimilé faussement à l'injection qui a fait mourir, et donc à une « euthanasie en douce ».

Toutefois, les résultats suivants d'une recherche rétrospective menée à la Maison Michel-Sarrazin, sur 159 cas de protocole de détresse, sont éloquentes sur le fait que bon nombre de patients survivent à ce protocole :

- L'utilisation du protocole de détresse survient chez environ 13,5 % des patients admis en phase terminale de cancer, et ce taux est stable dans le temps ;
- 88 % des protocoles ont été administrés pour une détresse respiratoire, tandis que 6 % l'on été pour une hémorragie et 6 % pour douleur extrême ;
- 33 % seulement des patients sont décédés moins de 4 heures après l'injection du protocole de détresse ;
- Il n'y a aucune différence statistique dans les durées de survie des patients ayant reçu le protocole de détresse, comparées aux durées de survie des patients n'ayant pas reçu de protocole de détresse⁵.

Sédation palliative continue : enjeux éthiques

La sédation palliative continue doit être une alternative de dernier recours, quand tous les autres moyens médicaux connus ont été tentés, sans succès, et administrée seulement dans les derniers jours anticipés de vie.

L'intention poursuivie et les notions de proportionnalité et de réversibilité sont les principaux éléments qui permettent de bien distinguer la vraie sédation palliative continue de l'euthanasie. L'euthanasie fait appel à des doses médicamenteuses d'emblée mortelles et elle n'est pas réversible. Par contre, lorsqu'une sédation palliative continue

5. P. GAGNON, P. ALLARD, O. DÉSILETS, O. LASNIER *et al.*, « Subcutaneous emergency pharmacological protocol for catastrophic complications of terminal cancer », soumis pour publication.

La sédation palliative continue

est pratiquée avec rigueur, la médication administrée vise à assurer un niveau d'inconscience juste suffisant pour assurer le confort chez le malade. C'est la maladie sous-jacente continuant d'évoluer malgré la sédation qui entraîne le décès, pas la sédation elle-même. Toute escalade dans les dosages pharmacologiques est donc exclue, si elle n'est pas justifiée en regard du confort du malade mis sous sédation. C'est pourquoi la sédation palliative est une pratique acceptable sur le plan éthique, puisque l'objectif poursuivi est le soulagement de la souffrance, non le fait d'abrégé la vie comme dans l'euthanasie. C'est aussi une pratique réversible que l'on peut interrompre, ce qui n'est pas le cas pour l'euthanasie.

La sédation continue peut provoquer des complications imprévues. Occasionnellement, on notera une incidence sur la durée de vie du patient sous sédation, particulièrement dans les situations exceptionnelles où les dosages requis pour assurer le confort du patient sont plus élevés. Mais cette situation n'est jamais le fait d'un acte euthanasique. Il n'y a pas volonté de tuer. Si la preuve était faite que la dose sédatrice a eu une incidence sur l'abrégement d'une vie, il faudrait y voir un effet non désiré prenant en compte les limites du savoir médical et de la réaction plus ou moins prévisible d'un patient à un traitement.

La sédation palliative continue entraîne l'arrêt de l'alimentation et surtout de l'hydratation, ce qui pourrait abrégé la vie d'un malade avec un long pronostic de survie. En effet, il est communément admis en médecine que sans hydratation, la capacité de survie d'un être humain malade diminue rapidement au-delà d'une semaine. La possibilité de maintenir une hydratation artificielle (solutés), pendant une sédation continue qui serait prolongée, est peu recommandable, à cause des complications de surcharge de liquides en fin de vie. C'est pourquoi la sédation palliative continue ne doit être administrée qu'à une personne malade en phase terminale dont la mort est imminente, c'est-à-dire dont le pronostic de survie est très court, ce qui n'abrège pas sa vie, à moins de complication.

Il faut donc bien définir cette notion de « mort imminente », pour que la sédation palliative demeure éthiquement acceptable. La plupart des guides dans la littérature définissent cette période en heures ou en jours jusqu'à une semaine avant le décès, certains allant jusqu'à deux semaines. Par expérience à la Maison Michel-Sarrazin, rares sont les patients qui auraient pu avoir besoin d'une sédation palliative plus d'une semaine avant leur décès. Pour les cas de pronostic plus long, la sédation intermittente ou de répit peut être une option alternative.

Diverses publications démontrent que la sédation palliative réalisée chez des patients avec un pronostic très court n'accélère pas le décès⁶⁻⁷⁻⁸. Une autre étude n'a montré aucune différence entre la durée de survie de patients en phase terminale de cancer ayant reçu une sédation palliative et d'autres n'en ayant pas reçu⁹. Une excellente revue de littérature semble démontrer, selon les études qui y sont recensées, que la survie moyenne après le début d'une sédation palliative continue oscille entre un et six jours¹⁰.

Disparités dans les pratiques

Nous savons qu'il existe de grandes disparités dans les pratiques de sédation palliative en fin de vie. Diverses études recensent une prévalence de l'utilisation de la sédation palliative dans le monde allant de 1 % à 52 % des patients en phase terminale¹¹. L'expérience de la Maison Michel-Sarrazin des cinq dernières années démontre une utilisation de la sédation palliative continue chez 3 % à 8 % de tous les patients admis, avec une moyenne à 5,5 %.

Un haut pourcentage est une source légitime de questionnement éthique. Ceci peut refléter le problème de terminologie et de définition déjà évoqué. À titre d'exemple, le protocole de détresse qui,

6. S. LUNDSTRÖM, U. ZACHRISSON, C.-J. FÜRST, "When nothing helps: propofol as sedative and antiemetic in palliative cancer care", *Journal of Pain and Symptom Management*, 2005, 30, p. 570-577.

7. N. SYKES, A. THORNS, "Sedative use in the last week of life and the implications for end-of-life decision making", *Archives of Internal Medicine*, 2003, 163, p. 341-344.

8. H. KOHARA, H. UEOKA, H. TAKEYAMA, T. MURAKAMI, T. MORITA, "Sedation for terminally ill patients with cancer with uncontrollable physical distress", *Journal of Palliative Medicine*, 2005, 8, p. 20-25.

9. J.A.C. RIETJENS, L. VAN ZUYLEN, H. VAN VELUW, L. VAN DER WILK, A. VAN DER HEIDE, C.C.D. VAN DER RIJT, "Palliative sedation in a specialised unit for acute palliative care in a cancer hospital: comparing patients dying with and without palliative sedation", *Journal of Pain and Symptom Management*, 2008, 36, p. 228-234.

10. P. CLAESSENS, J. MENTEN, P. SCHOTSMANS, B. BROECKAERT, "Palliative Sedation: A Review of the research Literature", *Journal of Pain and Symptom Management*, 2008, 36, p. 310-333.

11. T.W. KIRK, M.M. MAHON, "For the Palliative Task Force of the National Hospice and Palliative Care Organization Ethics Committee. National Hospice and Palliative Care Organization (NHPCO) position statement and commentary on the use of palliative sedation in imminently dying terminally ill patients", *Journal of Pain and Symptom Management*, 2010, 39(5), p. 914-923.

au Québec, est distingué de la sédation palliative continue, alors que d'autres pays peuvent inclure, sous le vocable sédation, autant la sédation continue que la sédation urgente. Mais ces variations démontrent aussi un manque probable de rigueur dans les indications, les dosages, les processus de décision.

La sédation palliative continue dans le monde n'est malheureusement pas toujours une avenue de dernier recours. Aux Pays-Bas, où l'euthanasie est quasiment légalisée¹², il semble exister un phénomène de pente glissante. La pratique de la sédation palliative y aurait augmenté entre 2001 et 2005, pendant que le nombre de cas déclarés d'euthanasie aurait chuté, laissant à penser que la sédation palliative serait utilisée de façon déguisée pour hâter la mort, sans recourir à la lourdeur de la procédure légale d'euthanasie, et même pour passer outre au consentement du patient dans certains cas¹³⁻¹⁴...

Ces lacunes de certains milieux déteignent inévitablement sur l'ensemble des soins palliatifs et alimentent inutilement l'argumentaire des mouvements en faveur de l'euthanasie, qui tentent d'assimiler la sédation palliative à l'euthanasie. C'est pourquoi la pratique de la sédation palliative doit être bien balisée par des lignes directrices et des protocoles rigoureux. De telles lignes directrices ont justement été publiées ou mises à jour récemment par des associations professionnelles ou nationales crédibles¹⁵⁻¹⁶⁻¹⁷.

La Maison Michel-Sarrazin s'inspire fortement de ces lignes directrices pour encadrer la pratique de la sédation palliative en ses murs. La sédation palliative, intermittente ou continue, doit toujours impliquer une décision d'équipe interdisciplinaire. Les indications doivent être très strictes et précises. Il est important que le choix de la médication, du dosage et du mode d'administration corresponde aux données probantes de la littérature scientifique à cet égard.

12. L'euthanasie n'est pas « légalisée » aux Pays-Bas mais les cas d'euthanasie ne font pas l'objet d'une condamnation, et ce de manière systématique, ce qui accrédite l'idée d'une légalisation.

13. T. SHELDON, "Incidence of euthanasia in the Netherlands falls as that of palliative sedation rises", *British Medical Journal*, 2007, 334, p. 1075.

14. J.-C. FONDRAS, S. RAMEIX, « Questions éthiques associées à la pratique de la sédation en phase terminale », *Médecine palliative* 2010, 9, p. 120-125.

15. N.I. CHERNY, L. RADBRUCH, "The Board of EAPC. European Association for Palliative Care (EAPC) recommended framework for the use of sedation in palliative care", *Palliative Medicine*, 2009, 23(7), p. 581-593.

16. T.W. KIRK, M.M. MAHON, *op. cit.*

17. V. BLANCHET, M.L. VIALARD, R. AUBRY, *op. cit.*

Le consentement doit venir du patient, ou de ses proches lorsqu'il est incapable d'exercer lui-même ce consentement. De plus, chaque cas de sédation palliative continue devrait être recensé et révisé *a posteriori* par un comité de pairs. Au Québec, ceci devrait être la responsabilité du Conseil des médecins, dentistes et pharmaciens (CMDP) de chaque établissement de santé. (Pourquoi seulement les pairs? Qui garantit qu'il n'y aura pas de dérapages?)

Accompagnement du patient sous sédation

La sédation palliative continue entraîne une altération de la conscience du malade et l'absence d'interactions avec ses proches. Nous avons entendu des gens prétendre que la sédation palliative et l'euthanasie sont deux pratiques identiques, à partir du moment où il n'y a plus ces interactions avec les proches et les soignants. C'est un raccourci intellectuel trompeur qu'il faut rejeter.

N'oublions jamais que dans la phase normale d'agonie, un grand nombre de mourants entrent dans un état stuporeux, plus ou moins conscient, où les interactions sont très limitées, voire inexistantes. La durée de cette phase, qui annonce le décès imminent, est très variable, de quelques heures à quelques jours. La présence et l'accompagnement des proches demeurent fortement encouragés durant cette agonie. Il est démontré que le mourant dans cet état peut encore avoir une certaine conscience des sons, des présences à son chevet. Les proches utilisent d'autres moyens d'entrer en connexion avec le mourant : ils le touchent, lui parlent, font jouer une musique qui leur rappelle des souvenirs mémorables...

Ces instants sont-ils bénéfiques au mourant? Lui permettent-ils, dans ce qui lui reste de conscience, de ne pas se sentir abandonné, ou de se préparer à cette étape ultime? Nul ne le sait, c'est un mystère. Toutefois, nous savons que pour les proches, le fait de vivre ces moments de contact, même sans réciprocité apparente, peut leur être extrêmement bénéfique dans le déroulement de leur deuil qui s'amorce et, dans la mémoire qu'ils conserveront du défunt et de ces instants privilégiés passés à son chevet, jusqu'au bout. Car le lent travail de détachement débute bien avant la mort. C'est un phénomène humain plurimillénaire.

La sédation palliative continue provoque un sommeil de quelques heures à quelques jours chez un malade à qui on veut éviter un état de souffrance intolérable. Au moment où débute cette sédation, il est très proche de sa phase d'agonie. Ce que vivent la famille et

l'équipe, dans cette perte des interactions, ressemble donc à l'agonie normale, souvent avec les mêmes signes cliniques et avec la présence de mouvements subtils, comme des clignements de cils ou certains réflexes. Car la sédation palliative n'est généralement pas profonde au point de faire disparaître tout mouvement du mourant, comme le ferait une anesthésie générale. L'euthanasie par contre, non seulement abolit l'agonie, qui fait partie du processus normal du mourir, mais elle interrompt abruptement la vie et les relations avec les proches, bien avant cette étape ultime, privant ainsi le malade et les proches d'une présence et de moments qui auraient pu s'avérer très précieux, jusqu'à la fin.

Sédation et détresse psychologique

L'utilisation de la sédation palliative continue dans des situations exclusives de détresse psychologique, sans présence de symptômes physiques réfractaires, est une pratique qui suscite plus de questionnements éthiques et qui ne fait pas consensus. Ces questionnements alimentent encore une fois inutilement la confusion avec l'euthanasie.

Plusieurs auteurs distinguent la détresse psychologique de la détresse existentielle, qui est plus difficile à définir, mais qu'ils assimilent soit à un désespoir immense, soit à une grande perte de sens du malade envers la vie qui lui reste, soit à des angoisses d'ordre spirituel ou religieux. La détresse psychologique et la détresse existentielle diffèrent des symptômes physiques réfractaires pour quatre raisons :

- Il est difficile de définir le caractère réfractaire de la détresse psychologique ou existentielle ;
- Il existe une variabilité dynamique de ces symptômes dans le temps et on a observé une capacité d'adaptation et de résilience chez divers patients ;
- Il y a moins d'effets secondaires des traitements conventionnels de ces symptômes, comparés aux traitements conventionnels des douleurs physiques ;
- La présence de symptômes psychologiques réfractaires n'est pas nécessairement proportionnelle à un niveau avancé de dégradation physiologique, donc on serait plus loin dans le temps du décès appréhendé¹⁸.

18. N. I. CHERNY, L. RADBRUCH, "The Board of EAPC", *op. cit.*

Encore une fois, c'est la rigueur de lignes directrices précises qui maintient le caractère éthique de la sédation et la distingue de l'euthanasie, dans les cas de détresse psychologique ou existentielle exclusive. Avant de conclure que la sédation pourrait être une alternative acceptable et proportionnelle à la situation, il faut que le processus de décision interdisciplinaire inclue diverses évaluations professionnelles, dont la dimension psychologique et la dimension spirituelle, en respect des convictions religieuses du malade. Un premier essai de sédation ne devrait alors être initié que sur une base intermittente, pour une durée prédéterminée (quelques heures à quelques jours). On observe en pratique que le fait d'avoir dormi de façon prolongée permet au patient un certain répit et un allègement de sa souffrance, même si les facteurs ayant causé la détresse sont toujours présents.

La sédation palliative continue ne devrait être considérée qu'après des essais répétés de sédation de répit, intercalés d'interventions psychosociales et spirituelles intensives entre les épisodes de sédation, et uniquement lorsque le pronostic global de survie est très court. Mentionnons qu'à la Maison Michel-Sarrazin, on ne pratique pas de sédation palliative continue pour le seul motif de détresse psychologique. Dans les cas réalisés de sédation palliative continue, le motif de détresse psychologique se retrouve toujours en combinaison avec d'autres symptômes physiques réfractaires survenant quelques jours avant le décès appréhendé.

Conclusion

En conclusion, la sédation palliative continue pratiquée de façon rigoureuse est acceptable sur le plan éthique et est une pratique différente de l'euthanasie. Elle s'en distingue par l'intention poursuivie, la réversibilité et le principe de proportionnalité. Comme elle entraîne l'arrêt de l'hydratation, la sédation palliative continue ne doit être administrée qu'à une personne malade en phase terminale dont la mort est imminente, c'est-à-dire dont le pronostic de survie est très court, soit quelques jours. Il est bien démontré que la sédation palliative réalisée chez des patients avec un pronostic très court n'accélère pas le décès. C'est la maladie sous-jacente continuant d'évoluer malgré la sédation qui entraîne le décès, pas la sédation elle-même.

Il existe malheureusement des pratiques plus laxistes de sédation palliative continue dans certains endroits du monde qui alimentent la

La sédation palliative continue

confusion avec l'euthanasie. Les médecins et autres professionnels en soins palliatifs se doivent de travailler à parfaire les pratiques de sédation palliative là où c'est requis. Ceci dans le but d'éviter que l'ensemble du milieu des soins palliatifs ne prête flanc à la critique, par rapport à un moyen tout à fait légitime de soulager en dernier recours les patients en fin de vie.

Nous espérons nos réflexions, sur ce sujet délicat, utiles pour clarifier et pour distinguer les multiples facettes du problème touchant la pratique des soins en toute fin de vie. Nous souhaitons favoriser un discernement pertinent évitant toute promotion de l'euthanasie et assurant la poursuite effective du bien commun. Si la cause suscitant la problématique est d'ordre médical, sa nature relève du politique. Il s'agit de ne pas contrecarrer l'édification d'une société préservant le bien humain. Tel est ce que nous appelons de nos vœux.

Louis-André Richard, MA, professeur de philosophie, CÉGEP de Sainte-Foy ; chargé de cours, Faculté de Philosophie, Université Laval ; membre du Comité d'éthique clinique, Maison Michel-Sarrazin, Québec.

Michel L'Heureux, M.D., MBA, directeur général, Maison Michel-Sarrazin ; professeur associé, département de Médecine familiale, Université Laval, Québec.

Prochain numéro
novembre-décembre 2012
La catholique Église

Adrian J. WALKER

Le sens chrétien de la mort

Comment contribuer à la récupération de ce qu'on pourrait appeler le « sens chrétien de la mort » ? Cette finalité suppose un effort de réflexion philosophique et théologique, qui entre en scène déjà au moment de faire la description, d'ailleurs indispensable, de la manière (apparemment ?) contradictoire par laquelle nos sociétés sécularisées fuient la mort en la cherchant (voir l'euthanasie) et cherchent la mort en la fuyant (voir l'acharnement thérapeutique). D'autre part, même cette mise en évidence des contradictions contemporaines à l'égard de la mort est subordonnée au projet *constructif*, qui consiste à retrouver le sens *positif* de la mort (et du sacrifice) et ainsi de redonner « les raisons de notre *espérance* », dont la joie doit déterminer l'atmosphère globale dans laquelle nous traitons notre sujet.

Le sens chrétien de la mort est caractérisé par (au moins) deux aspects distincts, mais tout à fait complémentaires. D'une part, le chrétien est capable d'accepter la mort que la volonté divine décide pour lui ; cette acceptation, également loin de toute fuite irrationnelle et de toute tentation suicidaire (comme de toute glorification induite), consiste à désirer, pour l'amour de Dieu, ce qui, vu abstraitement, n'est pas désirable en soi (à savoir, la mort). Que la mort, sans cesser d'être une privation radicale, acquière quand même un sens positif à la lumière de la volonté divine dont elle est le don, nous permet de distinguer nettement entre la peur naturelle devant la mort et la lâcheté irrationnelle face à elle (et, par conséquent, entre le vrai courage et la simple témérité). D'autre part, Balthasar a certainement

raison quand il distingue cette double peur de l'angoisse [*Angst*], ce vertige qui surgit quand l'homme chosifie la nullité de son être de créature, en faisant d'elle un objet qu'il contemple sans référence à la bonté du Créateur. *In concreto*, cette angoisse est fruit du péché originel, et seul le Christ nous en libère par son angoisse rédemptrice.

L'acceptation chrétienne de la mort est réaliste, elle est même le seul réalisme conséquent face à la mort, et c'est ainsi qu'elle sauve et perfectionne aussi cette sagesse païenne qui a toujours compris que la vie est un grand bien, mais que vouloir en prolonger la durée à tout prix est ignoble. Le chrétien reconnaît qu'il est injuste de nier à l'homme sa mort *naturelle*. Ce qui compte dans la vie n'est ni sa quantité ni ce qu'on nomme couramment sa « qualité » (mesurée selon un calcul hédoniste), mais sa *forme* accomplie. L'accomplissement de cette forme implique quand même le sacrifice, dont il faut souligner la valeur positive ; nous ne voulons pas réduire la récupération du sens positif de la mort à une espèce d'utopie bourgeoise, incapable de percevoir la fécondité du sacrifice.

La foi chrétienne fait donc pleinement justice à tout ce que le (sain) réalisme païen est capable de nous enseigner au sujet de la mort. Mais cette justice est faite à partir du deuxième aspect constitutif du sens chrétien de la mort. Ce deuxième aspect, loin d'être second(aire), est encore plus fondamental que le premier. Il tient à la victoire du Christ sur la mort, victoire fondée sur son sacrifice d'amour. Certes, la Résurrection du Seigneur ne nous exempte pas de notre mort, mais elle en transforme le sens, car elle fait de la mort l'entrée dans une vie proprement surnaturelle, située au-delà de la fin de notre existence sur la terre. En même temps cette dimension surnaturelle nous permet de vivre la mort jusqu'au bout comme une expérience de la bonté de la dépendance créaturelle. C'est ainsi que le sens chrétien de la mort rend justice au réalisme humain dont on a parlé : regagner le naturel à partir du surnaturel, voilà l'axe méthodologique.

Vivre la mort : cette expression apparemment paradoxale pose un problème. Car s'il est vrai, d'une part, que l'homme est le seul être capable de vivre la mort, au sens où, en prenant conscience de sa fin, il la dépasse par ce fait même, il est également vrai, d'autre part, que ce dépassement, même s'il constitue le nœud d'une démonstration de l'immortalité de l'homme en tant que pensant, laisse ouverte la question de l'immortalité de la *chair*. Enfin, l'acte par lequel un homme dépasse la mort en la pensant, montre que ce dernier aspire à une survie que cet acte ne semble pas capable de réaliser pleinement. Certes, on peut penser la mort, mais cette pensée ne supprime pas

la nécessité de mourir dans la chair imposée par la finitude de cette chair même.

Face à la mort, nous ne pouvons ni renoncer à l'idée d'une survie (sans laquelle on ne peut pas penser la mort en tant que telle) ni nous représenter sa physionomie sans images empruntées à la vie dans la chair qui finit avec la mort naturelle. La mort reste, donc, un mystère, car elle met en évidence jusqu'à quel point l'unité de notre être charnel et spirituel nous est donnée avec un désir d'immortalité que nous semblons incapables de réaliser par nos seules forces. Grandeur et misère de l'homme !

On peut, donc, vivre la mort en la pensant, mais comment *penser une vie dans la mort charnelle même*? Deux approches ¹:

1. L'on dit souvent que la doctrine de la survie de l'âme n'est pas chrétienne, mais païenne. En réalité, la résurrection suppose la survie de l'âme, tout en dévoilant son sens le plus concret. D'autre part, il ne s'agit pas d'une auto-affirmation triomphale de l'âme dans la mort, car, n'ayant pas choisi de s'incarner dans le corps au milieu du monde corporel, *in morte* elle n'est

1. Pour comprendre ces affirmations, il faut tenir compte du fait que la vie est absolument originaire *par rapport* à son support biochimique, qui d'ailleurs n'existe réellement que dans la mesure où elle est réalisée et déterminée comme partie de la totalité concrète du corps vivant. Il s'ensuit que la mort n'est pas identique à la condition de la matière inanimée, mais qu'elle est une privation (radicale) qui suppose la primauté ontologique de la vie. Pour la même raison, il reste indispensable d'affirmer l'existence d'une âme distincte du corps et, là où il s'agit de l'originalité de la vie pensante, de concevoir la mort comme la séparation entre l'âme intellectuelle et le corps qu'elle animait. La survie de l'âme dans cette séparation garantit que le sujet humain retienne le minimum de continuité nécessaire pour que la résurrection de la chair ne soit pas une espèce de deuxième création *ex nihilo*. En même temps la survie de l'âme n'est pas encore cette résurrection en tant que telle. En fait, le mystère de la mort réside précisément dans ce que, d'une part, l'unité de la personne est divisée par la mort, sans que cette personne puisse la reconstituer par ses seules forces, même si, d'autre part, elle continue à exister comme réceptacle du don de la résurrection, qui récapitule la première création, sans la remplacer. C'est-à-dire, l'âme intellectuelle, étant la forme du corps, est aussi le *proprium susceptivum* de l'être créé qui appartient à tout le composé humain – et, pour la même raison, elle constitue une capacité de recevoir (sans l'anticiper) le don de la résurrection de cet être. Ainsi on ne peut pas penser la résurrection sans supposer une certaine survie de l'âme (dans le Créateur auquel son être est totalement relatif), mais on ne peut non plus penser (de manière conséquente) la survie de l'âme sauf à la lumière de la résurrection.

pas capable de se choisir ni un nouveau corps, ni un nouveau monde. L'âme « séparée » entre, donc, dans un dépouillement radical, mais sans être anéantie. C'est précisément cette survie dans le dépouillement qui permet à l'homme de « vivre » la mort comme « expérience » de sa propre nullité sans le Créateur, dans une sorte de retour à zéro sans anéantissement. Les morts continuent à exister grâce à la survie de l'âme, mais cette existence est, pour ainsi dire, plus en Dieu qu'en eux-mêmes.

2. Cette considération nous mène à la deuxième approche, à notre question sur la possibilité de vivre dans la mort. En mourant, le Christ transforme la passivité de la mort en un instrument pour donner aux morts la vie absolue en Dieu au-delà de l'existence terrestre. Par sa mort, le Christ donne aux morts la possibilité mystérieuse de vivre avec lui – « mortuus est pro nobis ut, sive vigilemus sive dormiamus, *simul cum illo vivamus* » – dans l'être mort : « celui qui croit en moi, même s'il meurt, *il vivra* » (Jean 11,25-26). Cette transformation christologique de la mort ne nous reste pas inaccessible ; le baptême nous en donne dès maintenant une vraie participation, et cette participation atteint son sommet dans l'Eucharistie. Le Christ, agissant par la foi baptismale, accomplissement surnaturel de la raison, transforme notre mort en une affirmation eucharistique de la bonté de la finitude créaturale.

La mort fait de notre unité fragile d'esprit et de chair une grande question. Ce n'est pas étonnant, donc, que l'attitude de l'homme face à la mort soit caractérisée, elle aussi, par des dualités dont l'équilibre définitif semble lui échapper. Cette situation, ne relève-t-elle pas du « paradoxe de l'homme » mis en évidence par Henri de Lubac ? La mort n'est-elle pas le grand témoin que la nature humaine est faite pour une grâce qu'elle ne peut pas se donner à elle-même, mais qu'elle doit et peut accepter comme un don surprenant ?

Cette considération éclaircit, peut-être, une question capitale sous-jacente à toute la réflexion précédente : la mort appartient-elle à la première création ? Oui, pourrait-on répondre, mais seulement dans la mesure où la création existe dès le commencement en vue du Christ. C'est lui seul, en fait, qui possède la clé de la mort, et c'est en lui que se concentre toute la plénitude de son sens. Ce sens, qui est pleinement humain dans la mesure où il est pleinement chrétien, consiste à recevoir jusqu'au bout le don de l'existence charnelle et spirituelle dans un geste de sacrifice, remettant tout notre être entre

Le sens chrétien de la mort

les mains du Père. Le sens de la mort humaine réside donc dans l'Eucharistie, acte trinitaire et accomplissement surnaturel-naturel, divin et humain, de la bonté de la création.

L'homme est appelé à mourir dans l'*espérance*, mais cette vertu surnaturelle suppose un fondement naturel : un amour de la vie capable d'en saisir le caractère de don, dont la beauté inclut sa restitution au Créateur. Mais si la mort dans l'espérance accomplit le programme de la sagesse humaine, qui a toujours cherché à adapter l'infini du désir à la finitude de la condition humaine – *meden agan* ! – elle y introduit en même temps une nouvelle fraîcheur. Bien sûr, nos limites sont inévitables, mais elles sont aussi et surtout *bonnes*, elles *circonscrivent* le lieu où le bien infini se manifeste *en nous*, se *révélant encore plus grand de tout notre désir*. Si l'homme n'avait pas péché, il aurait peut-être connu la mort comme acte joyeux de reconnaissance, arrhes d'une nouvelle confirmation divine du don original de la vie. En tout cas, le Mystère Pascal du Christ (re)donne *la naturalité de cette confiance enfantine* à notre mort post-lapsaire – en la rendant totalement transparente à l'amour trinitaire au sein de la communion entre le Père et le Fils dans l'unité de l'Esprit.

Adrian J.Walker, collaborateur de l'édition anglophone de *Communio*, vit actuellement en Allemagne.

Ivica RAGUŽ

Vivre la mort comme un don

Nous n'avons, dit-on, en cette vie qu'une certitude : la mort. Nous devons tous mourir, nul n'échappe à cette « sentence ». La mort est un risque inhérent à l'existence humaine. Elle constitue pour l'homme la question fondamentale. Face à elle, l'homme peut adopter différentes attitudes. Il peut occulter le fait qu'il doit mourir, tout faire pour l'oublier, pour réduire au silence son souvenir inquiétant : une manière d'échapper au problème. Mais il y a une autre approche de la mort, celle que toutes les religions du passé ont affrontée, méditant sur la mort, obligeant l'homme à se confronter à sa propre mortalité, à son sort après la mort. L'homme religieux est celui qui écoute la mort, qui se prépare à la mort, qui renonce au mal et décide de vivre selon la volonté de Dieu. La philosophie elle aussi, dès l'antiquité, prend le problème au sérieux : *le vivre philosophiquement* se présente comme expérience de la mort. « Le vulgaire ne se doute pas qu'en s'occupant de philosophie comme il convient, on ne fait pas autre chose que de rechercher la mort et l'état qui la suit¹. » Le véritable philosophe vit dès à présent sa mort ; il ne la fuit pas, parce que « c'est une chose identique que de vivre bien et de bien mourir », dit Épicure². La mort est quelque chose de positif, parce que le philosophe, grâce à elle, découvre le sens véritable, authentique, de son existence (comme le diront aussi Montaigne et Heidegger, par exemple), et se confronte avec

1. PLATON, *Phédon*, 64a.

2. ÉPICURE, *Lettre à Ménécée*, 126.

Dieu, avec lui-même, avec les autres. C'est donc, pour la tradition religieuse comme pour la pensée philosophique, le fait de vivre ou de ne pas vivre la réalité de la mort qui confère son sens véritable à l'existence. Et c'est dans cette expérience que l'être humain en tant que tel se révèle et se met à nu : avec ses problèmes, ses questions, ses espoirs, ses désirs, les décisions, les tragédies, les doutes, bref, le sens de toute la vie.

Nous comptons indiquer ici brièvement comment la foi chrétienne pense la mort, c'est-à-dire plus précisément comment le chrétien est appelé à vivre son rapport avec la mort. Après avoir analysé ce thème dans l'Ancien puis dans le Nouveau Testament, nous examinerons dans une troisième partie les modalités chrétiennes du rapport à la mort : plus précisément dans les sacrements du baptême et de l'eucharistie, qui constituent les lieux privilégiés pour vivre la spiritualité chrétienne de la mort.

1. La mort dans l'Ancien Testament : un châtement et un don

Pour l'Ancien Testament, la mort ne devait pas exister : « Du fruit de l'arbre qui se trouve au milieu du jardin, Dieu a dit : vous n'en mangerez pas et vous n'y toucherez pas, sinon vous mourrez » (*Genèse 3,3*). « Car Dieu n'a pas fait la mort, il ne prend pas plaisir à la perte des vivants » (*Sagesse 1,13*). La mort ne vient pas de Dieu, mais du péché de l'homme : « À la sueur de ton visage tu mangeras ton pain jusqu'à ce que tu retournes à la terre puisque tu en fus tiré. Car tu es glaise et tu retourneras à la glaise » (*Genèse 3,19*). « C'est par l'envie du diable que la mort est entrée dans le monde : ils en font l'expérience, ceux qui lui appartiennent » (*Sagesse 2,24*). Du moment que Dieu ne l'a pas voulue, la mort est donc une chose négative. Elle représente une terre sans retour, le pays de l'oubli (*Job 7,9 sv* ; *Psaumes 88,13*) et, avant tout, l'interruption de cette vie. Devant la mort, la vie d'un homme apparaît inachevée et brusquement suspendue – dans ses relations avec les autres, avec Dieu, avec le prochain (*Psaume 88,6* ; *Isaïe 38,11* ; *Siracide 17,27*). Du fait de la mort, la vie devient un grand fragment inachevé. Il n'y a ainsi aucune esthétisation ou idéalisation de la mort dans l'Ancien Testament. La mort est la fin négative de l'homme, une tragédie et une catastrophe qui bouleverse l'homme au plus intime de son être. « C'est justement de cette incapacité de maîtriser par l'idéologie ou le mythe ce problème de la mort, qu'Israël a témoigné, en face de la

réalité de la mort, d'une docilité absolument unique dans l'histoire des religions³», a écrit Gerhard von Rad. La mort est un scandale pour Israël, un scandale justement parce que c'est un châtement, parce qu'elle ne devait pas exister. Face à ce scandale, aucune issue : Israël ne cherche pas à se consoler avec les théories de la vie après la mort ou avec le culte des morts, comme le font les autres religions ou la philosophie. On ne trouve pratiquement pas dans l'Ancien Testament de foi en la vie après la mort ou en l'immortalité de l'âme. La seule raison de cette grande discrétion vétérotestamentaire face aux différentes théories sur la vie de l'au-delà est que celles-ci ne sont que des réponses humaines, c'est-à-dire illusoire face à la catastrophe qu'est la mort. Pour le juif pieux, la mort est une telle tragédie, une telle catastrophe, que les réponses humaines – que ce soient celles des religions ou de la philosophie – sont nulles et dépourvues de sens, elles restent toujours inadéquates, en somme trop humaines. La seule réponse, Dieu seul pourrait la donner.

Cette réserve, le fait de ne donner aucune solution à la grande question qu'est la mort, ne signifie pas pour autant qu'Israël n'ait d'autre issue que la désespérance. L'homme qui croit ne désespère pas parce qu'il croit en Dieu, qui est le Dieu des vivants, qui ne peut laisser ses fidèles dans l'ombre de la mort. L'homme qui croit, du fait de sa foi, espère et attend en toute confiance la réalisation de la vie que Dieu lui-même lui donnera : « Tes morts revivront, tes cadavres ressusciteront/ Réveillez-vous et chantez, vous qui habitez la poussière » (*Isaïe* 26,19). Oui, certes, la mort est un châtement, mais un châtement si profondément tragique qu'il contraint l'homme à ne point vivre pour lui-même, mais à faire recours à Dieu. C'est en ce sens que l'on peut dire de la mort qu'elle est dans le même temps un châtement et un don – un don que l'homme reçoit pour y retrouver Dieu. C'est grâce à une conscience plus aiguë de la mort, pourrions-nous dire, qu'Israël pose radicalement, comme nulle autre religion ne l'a fait, Dieu au cœur de sa foi. Cette espérance, comme l'a souligné Joseph Ratzinger, s'exprime de façon particulièrement prégnante dans le psaume 72,25-28 : « Qui donc aurais-je pour moi dans le ciel ?/ Avec toi je ne désire rien sur la terre./ Ma chair et mon cœur sont consumés :/ roc de mon cœur, ma part, Dieu à jamais !/ Voici : qui s'éloigne de toi périra, tu extirpes ceux qui sont adultères./ Pour moi, mon bien, c'est d'être auprès de Dieu ». Tout se dresse contre le croyant, les succès de ses ennemis, leurs richesses, et pour

3. G. von RAD, *Théologie de l'Ancien Testament I*, [1957], trad. fr., Genève, 1963, tome 1, p. 338.

finir la mort même, «ma chair et mon cœur sont consumés». Ainsi, il n'existe aucune réponse humaine face au caractère tragique de la vie : la réponse vient de Dieu seul : «Mon bien, c'est d'être auprès de Dieu». L'Ancien Testament «développe l'idée originaire du dépassement de la mort, qu'on ne peut mettre au compte ni du modèle grec, ni du modèle perse. Il n'opère ni avec le concept d'âme ni avec la notion de résurrection, mais il s'exprime uniquement à partir du concept de Dieu et de l'idée de communion, de l'expérience de la communion⁴».

2. Vivre le don de la mort : le Nouveau Testament

Nous retrouvons dans le Nouveau Testament la même trame fondamentale : «De même que par un seul homme le péché est entré dans le monde, et par le péché la mort, ainsi la mort a passé en tous les hommes, situation dans laquelle tous ont péché» (*Romains* 5,12). La mort est donc pour l'homme le châtement, un châtement dont la puissance envahit toute la vie (*1 Corinthiens* 15,54-58 ; *2 Corinthiens* 4,10 sv). La mort ne devait pas être, c'est une réalité dont le maître est le diable : «Puisque donc les *enfants* avaient en commun le sang et la chair, lui aussi (le Christ) y participa pareillement afin de réduire à l'impuissance, par sa mort, celui qui a la puissance de la mort, c'est-à-dire le diable» (*Hébreux* 2,14). La tradition chrétienne va développer ultérieurement cette idée tragique de la mort. Thomas d'Aquin par exemple se demande si, parmi l'ensemble des défauts corporels et spirituels, la mort est quelque chose de naturel. Sa conclusion est que la mort n'est pas naturelle, que c'est un châtement entraîné par le péché d'Adam et Ève. Ceci signifie que, à l'origine, l'homme ne devait pas mourir, car il vivait en pleine communion avec Dieu. L'unité en lui entre l'âme et le corps était parfaite au point de ne pouvoir se dissoudre après la mort. Le corps était au service de l'âme, l'âme, au service de Dieu, et puis Dieu ajoutait ce qui manquait à sa nature. Nous ne pouvons imaginer comment se déroulerait la vie sur terre sans la mort. Ce pourrait être quelque chose de semblable à la Dormition et à l'Assomption de la Vierge Marie, un sommeil et une assomption de l'âme et du corps dans la communion avec Dieu⁵. Mais le péché a introduit la mort : la mort

4. J. RATZINGER, *La mort et l'au-delà*, coll. Communio, Paris, 1994, p. 97.

5. On pourrait comprendre en ce sens l'idée de saint Thomas selon laquelle la mort est en un certain sens naturelle et contre la nature : «*Mors quodammodo est secundum naturam et quodammodo contra naturam*».

de l'âme comme celle du corps. Chaque homme meurt sans être en pleine communion avec Dieu, et la mort est toujours une destruction, une séparation tragique d'avec soi-même et d'avec les autres. Le caractère tragique de la mort, on le voit aussi après la mort même, car il y avait un homme, et il n'y a plus d'homme. Pour saint Thomas, l'homme est l'union de l'âme et du corps. La mort dénoue cette unité. Ce qui reste après la mort n'est pas « humain », car l'âme ne saurait être l'homme sans le corps. Ce caractère tragique, mutilé, de la vie après la mort a pratiquement disparu des travaux théologiques sur l'eschatologie, de la pastorale, de la spiritualité. Il est vrai que l'âme après la mort peut jouir de la vision béatifique, mais cette vision ne saurait être complète sans le corps⁶.

Dans l'Ancien Testament, nous l'avons vu, la mort est, en un certain sens, un don, dans la mesure où elle renvoie radicalement l'homme à Dieu. Mais le caractère tragique de la mort subsiste, parce que l'on attend encore la réponse de Dieu lui-même. Dans le Nouveau Testament, la mort passe les limites du tragique. Nous pouvons dire que la mort devient encore plus tragique, car à présent, c'est Dieu lui-même qui prend la mort sur lui, c'est lui qui meurt. Dans le visage du Christ mourant et souffrant, on expérimente le caractère intolérable de la mort, le fait qu'elle ne devrait pas être. Le cri du Christ, « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? » nous révèle la mort comme un abandon tragique qui va jusqu'à impliquer Dieu lui-même. Ainsi chaque mort est un cri, un abandon radical, auquel on ne peut rester indifférent. L'idée du Shéol pourrait même apparaître tranquillisante face à la mort parce qu'elle implique une survie après la mort, survie assumée dans le peuple d'Israël qui continue à exister dans l'histoire. Mais après la mort du Christ, il n'y a plus rien qui puisse tranquilliser : la mort est tragique, la mort est horreur.

Mais l'idée de la mort comme don change elle aussi, avec le Christ. Le don devient plus radical, dans la mesure où la mort devient le lieu même de la vie. On peut vivre la mort, dans la mort il y a la vie, parce que c'est à travers elle que Dieu nous a donné la vie : « Mais si nous sommes morts avec le Christ, nous croyons que nous vivons aussi avec lui, sachant que le Christ, une fois ressuscité des morts, ne meurt

6. THOMAS, *Quest. Disp. de spiritualibus creaturis 2 ad 5*: “Unde anima cum sit pars humanae naturae, non habet perfectionem suae naturae nisi in unione ad corpus”. Dans l'eschatologie chrétienne, le “corps” ne signifie pas seulement le corps individuel, mais tous les corps des hommes, c'est-à-dire l'accomplissement de toute l'histoire de l'humanité.

plus, que la mort n'exerce plus de pouvoir sur lui» (*Romains* 6,8-9). Nous pourrions dire, avec Hans Urs von Balthasar, que la mort, avec Jésus, devient un «interprète»: «Interprète» de la vie de Jésus, de tous les chrétiens, mais aussi de l'existence de tout homme⁷. Vivre avec Jésus, cela veut dire vivre en rapport avec la mort dès à présent, dans la vie que nous menons actuellement. Il faut mourir à soi-même pour être avec le Christ: «Notre vieil homme a été crucifié avec lui, pour que fût réduit à l'impuissance ce corps de péché, afin que nous ne soyons plus asservis au péché. Car celui qui est mort est affranchi du péché» (*Romains* 6,6-7). Vivre sa propre mort, est une rupture radicale, un abandon total de la vie passée que l'on a vécue pour soi-même, pour le monde sans Dieu et dans le péché: «Et il est mort pour tous, afin que les vivants ne vivent plus pour eux-mêmes, mais pour celui qui est mort et ressuscité pour eux» (*2 Corinthiens* 5,15) «Que dire alors? Qu'il nous faut rester dans le péché, pour que la grâce se multiplie? Certes non! Si nous sommes morts au péché, comment continuer de vivre en lui?» (*Romains* 6,1-2). La mort est aussi une conversion de la vie ordinaire, de cette vie que nous avons vécue sans l'Autre, sans Dieu qui nous interpelle, qui nous porte dans les périodes de crise.

En ce sens, vivre sa propre mort avec Jésus n'ôte rien au sens tragique que nous avons rencontré dans l'Ancien et le Nouveau Testament. Vivre le rapport à la mort n'est pas un mourir philosophique, tranquille, une mort socratique. Cela n'a rien de facile de mourir à soi-même, d'écouter la parole de Dieu, de vivre dans la lumière de sa vérité qui nous découvre mais aussi nous accuse et nous reprend («veritas redarguens»)⁸. Vivre en rapport avec la mort, c'est faire l'expérience de Jacob: se trouver emporté dans une lutte avec le Dieu incompréhensible qui nous a pris et ravis, auquel nous ne pouvons échapper, et dont nous désirons désespérément découvrir le visage. Vivre en rapport avec la mort, c'est comme un Gethsémani, où nous suons notre sang avec Jésus, c'est comme la croix où nous sommes crucifiés, sur laquelle nous crions: «Pourquoi nous as-tu abandonnés?», c'est comme un abandon – «entre tes mains je remets

7. H. U. von BALTHASAR, *La Dramatique divine*, III, *L'action*, trad. fr., Namur, 1990, p. 459-467.

8. AUGUSTIN, *Les Confessions*, X, 23,34. «La vérité est tant aimée que ceux qui veulent autre chose qu'elle veulent que ce qu'ils aiment soit la vérité; et comme ils n'admettent pas qu'ils se trompent, ils n'admettent pas non plus qu'on leur démontre leur erreur. Voilà pourquoi ils haïssent la vérité; par amour pour ce qu'ils prennent pour la vérité ils en aiment la lumière; ils en détestent les reproches. Ils l'aiment quand elle se décèle, ils la haïssent quand elle les décèle».

mon esprit». En somme, vivre sa propre mort avec Jésus est vivre l'amour, dans lequel nous renonçons à notre volonté de puissance, d'autodétermination, et nous nous laissons conduire, déterminer et accueillir par l'amour de Dieu. Ainsi, la mort de Jésus devient la mesure, la norme et le critère de la vie chrétienne : nous vivons avec Jésus dans la mesure où, avec Jésus, nous mourons à nous-mêmes.

Par ailleurs, qui ne meurt pas à lui-même avec Jésus reste dans la mort, il est mort. Nous rencontrons ici le paradoxe de la théologie et de la spiritualité chrétienne de la mort : qui meurt avec Jésus dans toute sa profondeur tragique, vit avec lui, devient avec lui une créature nouvelle : « J'ai été crucifié avec le Christ, et ce n'est plus moi qui vis, mais le Christ qui vit en moi » (*Galates* 2,20 ; *2 Corinthiens* 5,17). Il s'agit d'une mort mystique et évangélique, dans laquelle le chrétien vit avec le Christ pour les autres. En tant que mort, il est vivant. Cette mort-là, Pierre de Bérulle en a parlé, évoquant la « mort vivante » de Marie-Madeleine, en termes remarquables : « Jésus est sa vie, et si elle paraît vivante, ce n'est pas elle qui vit, c'est Jésus qui vit en elle ; et par ainsi elle est vivante et non vivante, vivante et mourante toute ensemble... Ô mort ! Ô vie naissante de la mort ! Puisque c'est une mort de grâce et d'amour qui donne amour et vie. Ô mort vivante et immortelle ! Puisqu'elle fait vivre en mourant, en mourant, dis-je, d'une mort plus vive et plus excellente que la vie⁹ ». Qui au contraire ne veut pas vivre en rapport avec sa propre mort, qui fuit la mort et ne veut vivre que pour lui-même, celui-là est pratiquement mort (*Romains* 1,32 ; 6,16 ; *2 Corinthiens* 1,18 ; *Philippiens* 19). Il est vivant, mais en réalité il est mort : « Plus fermement l'homme s'appuie sur lui-même, et plus fermement il s'appuie sur le néant où par la force des choses il se trouve isolé¹⁰ ».

3. Baptême et eucharistie : vivre la mort

Vivre en relation avec la mort, pour les chrétiens, se réalise tout particulièrement dans les deux sacrements : baptême et eucharistie, qui constituent de manière éminente des « interprétations » de la vie chrétienne.

Le baptême, pour Paul, a quelque analogie avec la mort. Dans le baptême, nous mourons, nous sommes ensevelis, nous nous séparons

9. P. de BÉRULLE, *Élévation sur sainte Madeleine*, Paris, 1987, 99, 103.

10. J. RATZINGER, *La mort et l'au-delà*, coll. *Communio*, Paris, 1994, p. 106.

de la vie passée. « Nous avons donc été ensevelis avec lui par le baptême dans la mort, afin que, comme le Christ est ressuscité des morts par la gloire du Père, nous vivions nous aussi dans une vie nouvelle. Car si c'est un même être avec le Christ que nous sommes devenus par une mort semblable à la sienne, nous le serons aussi par une résurrection semblable ; comprenons-le, notre vieil homme a été crucifié avec lui, pour que fût réduit à l'impuissance ce corps de péché, afin que nous cessions d'être asservis au péché. Car celui qui est mort est affranchi du péché » (*Romains* 6,4-7). Dans le baptême, l'homme est « *eis Christon* », « dans le Christ » (*Galates* 3,27), il lui est uni dans sa mort et dans sa résurrection. Le rite du baptême tout entier manifeste le drame de la mort, que les Pères de l'Église ont souligné et commenté¹¹. La profession de foi et le renoncement à Satan mettent en évidence tout le drame de l'homme pris entre la foi et le péché, entre Dieu et Satan. En se décidant pour Dieu, l'homme doit mourir à sa vie passée. Puis les catéchumènes s'approchent, nus, des fonts baptismaux. Pour les Pères de l'Église, la nudité des catéchumènes représente la nudité du Christ sur la croix, sa mort et notre mort vécues comme un abandon total à Dieu. La nudité totale de l'homme, et en particulier ses pieds nus (« *discalceatio* »), expriment une interruption de la vie habituelle, comme Moïse s'approchant du buisson ardent de Dieu qui consume nos péchés et nous enflamme de son amour. C'est de l'occident, qui symbolise le péché, que l'on pénètre dans la vasque baptismale : celle-ci représente le sein maternel de l'Église, qui, avec l'eau féconde de l'Esprit Saint, fait naître ses enfants à la vie nouvelle. L'immersion et émergence de la vasque symbolisent la sépulture de Jésus, puis la tunique blanche que revêt le baptisé, la régénération. La « *sphragis* », le signe de la croix tracé sur le front, est une sorte de tatouage spirituel qui représente la mort et la résurrection du Christ, et que l'on porte toute la vie.

Il y a une autre interprétation du baptême, féconde, et très chère aux Pères de l'Église : celle d'un « déluge spirituel ». Dans l'Ancien Testament déjà, le déluge apparaissait comme un signe d'espérance, attente d'un déluge nouveau par lequel Dieu accomplira la fin de ce monde (voir *Isaïe* 61,9). Dans le Nouveau Testament, la Première Épître de Pierre présente le baptême comme un déluge : « Le Christ est mort une fois pour toutes pour les péchés, juste pour les injustes, afin de nous mener à Dieu. Mis à mort selon la chair, il a été vivifié

11. J. DANIELOU, *Bible et liturgie*, Paris, 1951, 29-155 ; *Platonisme et théologie mystique*, Aubier, 1954, 17-45. A. BENOÎT-C. MOUNIER, *Le baptême dans l'Église ancienne*, Berne-Berlin-New York, 1994.

selon l'esprit. C'est en lui qu'il s'en alla même prêcher aux esprits en prison, à ceux qui jadis avaient refusé de croire lorsque se prolongeait la patience de Dieu, aux jours où Noé construisait l'Arche, dans laquelle un petit nombre, en tout huit personnes, furent sauvées à travers l'eau. Ce qui y correspond, c'est le baptême qui vous sauve à présent et qui n'est pas l'enlèvement d'une souillure charnelle, mais l'engagement à Dieu d'une bonne conscience par la résurrection de Jésus Christ, lui qui, passé au ciel, est à la droite de Dieu, après s'être soumis les Anges, les Dominations et les Puissances» (*1 Pierre* 3,18-22; voir également *2 Pierre* 2,4-9; 3,3-10). Ici se manifeste de façon particulière l'idée du baptême conçu comme vivre en relation avec la mort¹². Le baptême comme déluge spirituel représente pour les Pères de l'Église – notamment Tertullien et Justin – la destruction de la vie de péché et la naissance à la vraie vie. Jésus est un nouveau Noé : par son baptême dans le Jourdain, puis par sa mort, il a fait l'expérience d'un « déluge », il est descendu aux enfers, a subi la ténèbre, et apporté le salut aux hommes. Sa « mort diluvienne » a déjà anticipé la fin du monde et le jugement final sur le monde entier. Le chiffre huit, énumération de la famille de Noé, symbolise la résurrection du Christ ; l'Arche, l'Église ; et la colombe de Noé, l'Esprit saint qui descend sur Jésus. Ainsi chaque homme dans le baptême traverse son propre « déluge », son drame personnel : le jugement de Dieu sur sa propre vie, la destruction de ses péchés. Dans ce déluge baptismal, l'homme descend au plus profond de l'enfer de ses péchés, et renaît à la vie. Il reçoit la colombe de l'Esprit saint, et entre dans l'Arche qu'est l'Église. Bref, vivre en relation avec la mort signifie pour les chrétiens vivre leur baptême.

Il en est de même pour l'eucharistie. La dernière cène de Jésus avec ses disciples est une annonce de sa mort. Jésus interprète toute sa vie et sa mort imminente sur la croix comme une « pré-existence », un mourir « pour » les autres : « Puis, prenant du pain, il rendit grâce, le rompit et le leur donna en disant : “ceci est mon corps donné pour vous : faites cela en mémoire de moi.” Il fit de même pour la coupe après le repas, disant : “Cette coupe est la nouvelle alliance en mon sang, versé pour vous” » (*Luc* 22,19-20). Les gestes de rompre le pain et de donner le vin à ses disciples expriment le fait que Jésus vit en relation avec la mort. La célébration eucharistique de l'Église ne peut être rien d'autre que la réalisation du vivre en relation avec la mort de Jésus. Toute la célébration eucharistique, dans les moindres

12. J. DANIELOU, *Sacramentum futuri. Études sur les origines de la typologie biblique*, Paris, 1950, 55-94. J. DANIELOU, *Bible et liturgie*, 97-118.

détails de son rite, exprime le fait de vivre en rapport avec la mort du Christ: l'autel est un signe du sacrifice, porter le pain et le vin à l'autel signifie approcher au plus près de la passion du Christ, rompre le pain, c'est se rompre et se donner aux autres, le vin, fait de raisin passé au pressoir, symbolise la mort. Celui qui célèbre l'eucharistie reçoit le don de vivre en relation avec la mort de Jésus, se conforme à lui, à sa «pré-existence». Il meurt à lui-même, à son égoïsme, et entre en communion avec Jésus et avec son corps qui est constitué par les autres, qui sont l'Église. L'Eucharistie c'est, réellement et à proprement parler, «mourir avec le Christ»: «Ce n'est plus moi qui vis, mais le Christ qui vit en moi» (*Galates 2,20*).

Sans développer davantage ce thème, il est évident que l'eucharistie manifeste et accomplit tout ce que nous avons dit sur la signification chrétienne de la mort. Elle nous montre tout l'aspect dramatique de la mort dont nous avons parlé, parce qu'elle est conformation à la mort violente de Jésus, à sa passion, à son sacrifice. Chaque célébration eucharistique est, et doit exprimer, ce drame parce qu'il s'agit de la mort de Jésus et de notre propre mort. Par ailleurs, l'eucharistie est le symbole par excellence de la mort comme don. Elle offre, nous pouvons le dire, un don de la mort, le don de la mort de Jésus qui recèle la vraie vie, et dans lequel nous sommes dès à présent invités à célébrer l'eucharistie céleste. Dans l'eucharistie, nous recevons ce don comme une invitation à nous donner aux autres, à Dieu et aux hommes. Du don eucharistique de la mort nous apprenons et comprenons que vivre en relation avec la mort n'est rien d'autre que vivre l'amour: on vit la mort comme amour, et l'amour se vit comme la mort. Paulin de Nole développe ce thème lorsqu'il écrit à Augustin: «Quelle est la vertu qui nous aide à trouver cette mort (c'est-à-dire à vivre avec Jésus Christ), sinon la charité “qui est forte comme la mort” (*Cantique des cantiques 8,6*)? Elle détruit en nous jusqu'au souvenir du monde; elle produit en nous l'effet de la mort, parce qu'elle nous fait aimer le Christ, parce qu'en nous convertissant à lui, nous nous détournons du monde, parce qu'en vivant pour lui nous mourons pour le monde et pour tous ses éléments. Notre héritage, c'est la mort du Christ. Nous ne pouvons participer glorieusement à sa résurrection qu'à condition d'imiter sa mort sur la croix, en mortifiant le corps et les sens de la chair¹³». Et Augustin écrit: «*L'amour est fort comme la mort*. Et comme la charité tue en nous ce que nous fûmes pour que nous devenions ce que nous n'étions pas,

13. Paulin de NOLE, Ep. 45, 4-5. Voir A. HAAS, «Mort mystique», in *Dictionnaire de spiritualité X*, Paris, 1980, 1781 (1777-1790).

QUESTIONS THÉOLOGIQUES ————— **Ivica Raguž**

on peut dire que l'amour réalise en nous une sorte de mort. Il était mort de cette mort-là, celui qui disait : *Le monde m'est crucifié, et moi au monde* ; et ils étaient morts de cette mort, ceux à qui il disait : *vous êtes morts, et votre vie est cachée avec le Christ en Dieu*¹⁴ ».

Dans le baptême et dans l'eucharistie, vivre en rapport avec la mort n'engage pas seulement notre raison, notre mode de penser, ce n'est pas un acte uniquement spirituel. En ces deux sacrements, c'est tout l'homme, son esprit et son corps, qui se trouve impliqué dans la mort, dans le fait de vivre du don de la mort. Enfin, le don de la mort est, pour les chrétiens, une expérience de liberté. Cette vie ne représente pas le seul horizon de l'existence. Dans la perspective de la mort de Jésus, notre « *mori mundo* » nous libère de ce monde, de ses excès, des intérêts, des faux compromis. Nous sommes libres pour une vie qui s'offre à la vérité, à la justice. Nous sommes libérés du monde pour le critiquer et pour l'aimer. Il nous faut chaque jour mourir en nos pensées et en nos œuvres. Parce que si nous mourons pleinement avec le Christ et dans le Christ, nous vivons déjà dès à présent pleinement avec le Christ et dans le Christ. « Nul d'entre nous ne vit pour soi-même, comme nul ne meurt pour soi-même ; si nous vivons, nous vivons pour le Seigneur, et si nous mourons, nous mourons pour le Seigneur. Donc, dans la vie comme dans la mort, nous appartenons au Seigneur » (*Romains* 14,7-8 ; *2 Corinthiens* 14-15).

(Traduit de l'italien par Viviane Cecarrelli.
Titre original : *Vivere la morte come un dono.*
La fede cristiana e la morte)

Ivica Raguž, responsable de la rédaction croate de *Communio*, enseigne la Théologie dogmatique à la Faculté de Théologie de Djakovo – Université Josip Juraj Strossmayer à Osijek.

14. AUGUSTIN, *Enarrationes in Psalmos*, 121,12.

Jean-Pierre BATUT

Exemption de la mort et victoire sur la mort

**Sur le sens de l'affirmation traditionnelle
« la mort est la conséquence du péché »**

« **J**e voulais que nos enfants gardent de toi une vision lumineuse et que jamais ils ne soient effleurés par cette idée de putréfaction de ta chair qui m'avait poursuivie pendant des mois. Jamais je n'ai pu admettre que ta grâce et ta beauté soient devenues un objet de répulsion ; j'ai suivi la décomposition de ton corps, elle m'a hantée. Je me disais que ce n'était rien, que tu ne le savais pas, que c'était un phénomène chimique, mais je voyais ton corps, tes yeux, tes lèvres, le tissu de ton costume et quand on disait devant moi à un enfant apeuré par une guêpe ou une mouche : "Les petites bêtes ne mangent pas les grosses", je pensais : si, justement, elles les mangent et jusqu'à la dernière bouchée.

Oui, tout cela je voulais le garder pour moi et je n'étais pas non plus d'accord pour dire que tu étais au ciel, puisque ce n'était pas ce que nous pensions. J'essayais donc de te lier à la vie. Il s'est transformé, disais-je, il est devenu deux arbres et des fleurs ; les abeilles le butinent, elles font du miel et nous mangeons du miel et comme cela, tout recommence.

Chacun [des enfants] a réagi avec sa nature :

"Beau comme il était, m'a dit l'un d'un air épanoui, il a dû faire de belles fleurs !"

L'autre a réfléchi, silencieux. Le lendemain, il est venu vers moi.

"En somme, quand nous mangeons du miel, nous mangeons un peu de l'homme", m'a-t-il dit. »

Parmi tant d'autres, le beau livre d'Anne Philipe (épouse, puis veuve de Gérard Philipe) *Le temps d'un soupir* en témoigne : jamais l'humanité, même en essayant de s'arc-bouter à des professions d'athéisme, même en tentant d'y voir une composante nécessaire du cycle de la vie, n'en aura fini avec le scandale de la mort. Elle y verra toujours du naturel contre nature. Se tournera-t-elle plus facilement

vers les raisons théologiques que propose la foi chrétienne? Rien n'est moins sûr! L'homme n'admettra jamais sans difficulté que la mort, *sa* mort, ait quelque chose à voir avec la tentation originelle de se prendre pour Dieu, cette «ténébreuse parodie de toute-puissance» dont parle saint Augustin dans un texte fameux qui est comme une relecture du péché des origines¹.

Impossibilité, pour qui a fait l'expérience de l'amour d'un autre être, d'admettre que la mort soit chose naturelle; difficulté presque insurmontable pour la raison de la considérer comme le châtement d'une faute. En présence de ces deux obstacles, l'humanité est au rouet aussi longtemps qu'elle demeure livrée à ses seules ressources. Tout au plus consentira-t-elle à voir dans la mort le cruel démenti apporté par le réel à l'illusion d'être invincible quand on est heureux, d'être immortel quand on aime et qu'on est aimé: «Nous avons été Dieu, nous ne voulons plus redevenir homme» avoue Anne Philipe. Mais justement: pourquoi voulons-nous être Dieu?

Pourtant, que cette affirmation suscite l'incrédulité ou redouble la révolte, la foi chrétienne s'est obstinée à présenter la mort comme «le salaire du péché» (*Romains* 6,23); à affirmer dans le même mouvement que «Dieu n'a pas fait la mort» (*Sagesse* 1,13) et que par le premier péché «la mort [a] fait son entrée dans l'histoire de l'humanité²»; à tenir pour «certitude de foi que toute l'histoire humaine est marquée par la faute originelle librement commise par nos premiers parents³».

Une affirmation unanime de la tradition

Le dossier scripturaire sur la mort et le péché est abondant⁴, mais il se concentre en un développement capital, celui de la Lettre aux Romains: «Par un seul homme le péché est entré dans le monde, et par le péché la mort... Et ainsi la mort a passé dans tous les hommes parce que tous ont péché» (*Romains* 5,12). D'entrée de jeu, le lien entre mort et péché y est présenté comme un lien causal: parce que l'homme a péché en Adam, il meurt. La considération théologique

1. «*Tenebrosa omnipotentiae similitudo*»: *Confessions* II, VI, 14. Il s'agit du célèbre récit du vol des poires.

2. *Catéchisme de l'Église catholique (CEC)*, 400.

3. *CEC*, 390. Le texte renvoie au concile de Trente (décret sur le péché originel, *DS* 1513), à Pie XII (encyclique *Humani generis*, *DS* 3897) et à Paul VI (discours du 11 juillet 1966).

4. Voir *infra*, note 24.

Exemption de la mort et victoire sur la mort

apparaît beaucoup plus radicale que la considération biologique : de fait, l'expérience universelle de l'inéluctabilité biologique de la mort ne joue aucun rôle dans le développement paulinien.

Il n'est donc pas exact de dire, comme on l'entend souvent, que l'affirmation du lien de cause à effet entre le péché et la mort serait une invention augustinienne, même si l'élaboration théologique doit beaucoup à saint Augustin⁵. L'affirmation remonte bel et bien à Paul lui-même, dans sa méditation sur l'universelle solidarité dans la grâce du Christ, laquelle éclaire en retour l'universelle solidarité dans le péché d'Adam : « Il n'en va pas du don de grâce comme de la faute ; car, si par la faute d'un seul la multitude a subi la mort, à plus forte raison la grâce de Dieu, grâce accordée en un seul homme, Jésus-Christ, s'est-elle répandue en abondance sur la multitude. Et il n'en va pas non plus du don comme des suites du péché d'un seul : en effet, à partir du péché d'un seul, le jugement aboutit à la condamnation, tandis qu'à partir de nombreuses fautes, le don de grâce aboutit à la justification. Car si par un seul homme, par la faute d'un seul, la mort a régné, à plus forte raison, par le seul Jésus-Christ, régneront-ils dans la vie, ceux qui reçoivent l'abondance de la grâce et du don de la justice » (*Romains* 5,15-17).

De ces réflexions capitales se dégage la certitude qu'entre les conséquences du péché d'Adam et celles de la victoire du Christ, il n'y a pas de commune mesure – et c'est bien pourquoi « il faut connaître le Christ comme source de la grâce pour reconnaître Adam comme source du péché⁶ ». Mais à l'inverse, la doctrine du péché originel étant comme le « revers » de la Bonne Nouvelle du Christ, « on ne peut pas toucher à la révélation du péché originel sans porter atteinte au mystère du Christ⁷ » : le raisonnement *a fortiori* auquel

5. « La doctrine de l'Église sur la transmission du péché originel s'est précisée surtout au v^e siècle, en particulier sous l'impulsion de la réflexion de saint Augustin contre le pélagianisme, et au xvi^e siècle, en opposition à la Réforme protestante. Pélage tenait que l'homme pouvait, par la force naturelle de sa volonté libre, sans l'aide nécessaire de la grâce de Dieu, mener une vie moralement bonne ; il réduisait ainsi l'influence de la faute d'Adam à celle d'un mauvais exemple. Les premiers réformateurs protestants, au contraire, enseignaient que l'homme était radicalement perverti et sa liberté annulée par le péché des origines ; ils identifiaient le péché hérité par chaque homme avec la tendance au mal (*concupiscentia*), qui serait insurmontable. L'Église s'est spécialement prononcée sur le sens du donné révélé concernant le péché originel au deuxième concile d'Orange en 529 et au concile de Trente en 1546 » (*CEC*, 406).

6. *CEC*, 388.

7. *CEC*, 389.

nous invite l'apôtre Paul n'exclut pas, mais présuppose de prendre quelque peu la mesure de ce dont nous sommes rachetés, pour goûter pleinement le « combien plus » christologique qui en est le couronnement. Ce dont nous sommes rachetés, c'est de l'empire de la mort ; le « combien plus » du Christ, c'est de régner dans la vie.

C'est donc à bon droit que les affirmations classiques de la théologie chrétienne se réclament des données pauliniennes : l'homme meurt parce qu'il a perdu la justice originelle qui avait été départie, dans l'acte créateur lui-même, à l'éponyme Adam – justice originelle qui avait pour conséquence l'exemption de la mort⁸. « Il a été décidé par tous les évêques rassemblés au saint synode de Carthage : Quiconque dit qu'Adam, le premier homme, a été créé mortel de telle sorte que, qu'il péchât ou non, il devait mourir corporellement, c'est-à-dire que quitter son corps ne serait pas une conséquence du péché, mais une nécessité de sa nature, qu'il soit anathème⁹. »

Justice originelle, alliance et rupture d'alliance

Dans sa réfutation de l'augustinisme extrême de Luther, selon qui le péché demeure toujours présent dans l'homme sauvé par le Christ, le concile de Trente a pris soin de réaffirmer la conviction traditionnelle sur le lien entre mort et péché. Ce faisant, il tenait ensemble des affirmations paradoxales : d'une part, c'est à cause du péché des origines que nous mourons ; mais nous sommes désormais justifiés et sanctifiés par le Christ d'une manière réelle et non purement déclarative ; pour autant, l'exemption originelle de la mort ne nous est pas rendue, sans doute parce que les disciples ne sont pas au-dessus du Maître, et qu'ils sont appelés de ce fait à vivre leur mort avec lui pour avoir part avec lui à la résurrection. Il ne faut jamais oublier que la résurrection est une grâce et une récompense – la récompense de la fidélité du disciple à son Maître : « Sois fidèle jusqu'à la mort et je te donnerai la couronne de vie » dit le Seigneur (*Apocalypse* 2,10).

8. On s'inscrira donc en faux contre Gustave MARTELET (*Libre réponse à un scandale. La faute originelle, la souffrance et la mort*, Paris, Cerf, 1986, p. 36-37) lorsqu'il déplore que « le rôle symbolique de la mort à l'égard du péché – c'est « mourir » que « pécher » – [ait cédé] la place à une vraie causalité – on meurt parce qu'on a péché ! » et que « la naturalité de la mort [se soit vue] effacée de l'horizon des origines ».

9. Canon du XVI^e concile de Carthage (418), *DS* 222. Ce Concile, très influencé par Augustin, se préoccupa de combattre le pélagianisme. S'agissant d'un Concile local, ses décisions ne jouissent pas de l'infaillibilité.

Exemption de la mort et victoire sur la mort

La cinquième session de Trente sur le péché originel tient qu'Adam, ayant perdu «immédiatement la sainteté et la justice dans lesquelles il avait été établi, encourut par le dommage résultant de cette prévarication, la colère et l'indignation de Dieu et, par suite, la mort (*atque ideo mortem*) dont Dieu l'avait auparavant menacé¹⁰.» La menace antécédente dont il est question ici est celle dont s'accompagnait le commandement fait au premier homme : «Tu pourras manger de tout arbre du jardin, mais de l'arbre de la connaissance du bien et du mal tu ne mangeras pas, car le jour où tu en mangeras, tu mourras de mort» (*Genèse 2,16-17*). Conséquence de la désobéissance, «la mort concrète est la manifestation sensible de cette chute devant Dieu qui, à l'origine de l'histoire éthico-spirituelle de l'humanité, a atteint l'homme au centre même de son être. C'est parce qu'il a perdu la vie divine, l'union de grâce avec Dieu, que s'écroule ainsi son être terrestre ; sa chute dans la mort est l'expression de sa chute devant Dieu¹¹.»

Le péché a «immédiatement» (Trente) pour conséquence la perte de la justice, et l'assujettissement à la mort, même si celle-ci est différée dans le temps : dès ce moment, l'homme est un être-pour-la-mort. On trouvait déjà cette idée chez Irénée : «Ils moururent le jour même où ils mangèrent et où ils devinrent les débiteurs de la mort... C'est ce jour-là qu'ils mangèrent, c'est aussi ce jour-là qu'ils moururent... Le jour où [Adam] mourut est aussi celui où il avait mangé du fruit défendu, car Dieu avait dit : "Le jour où vous en mangerez, vous mourrez" (*Genèse 2,17*)¹².» Pourquoi cette insistance sur la soudaineté des effets du péché ? Parce qu'il est rupture d'un lien vital : dès qu'il se produit, il devient manifeste que la vie ne peut être séparée de Celui qui en est la source. Selon le *Catéchisme de l'Église catholique*, la justice originelle consistait en «une participation à la vie divine», par laquelle «toutes les dimensions de la vie de l'homme étaient confortées», si bien que «tant qu'il demeurait dans l'intimité divine, l'homme ne devait ni mourir ni souffrir¹³». Mais que cesse la justice, la participation à la vie de Dieu se trouve atteinte, et l'homme, livré à ses seules ressources, se retrouve livré à la mort.

10. Cinquième session, 1546 : *DS* 1511.

11. Karl RAHNER, *Zur Theologie des Todes*, trad. fr. *Le chrétien et la mort*, DDB 1966, p. 37.

12. Saint IRÉNÉE, *Contre les hérésies*, V, 23, 2.

13. CEC, 375-376, citant *Lumen Gentium* 2, ainsi que *Genèse 2, 17; 3, 16.19*.

L'exemption de la mort découle donc proprement, non de la justice originelle abstraitement considérée, mais de la vie en communion avec Dieu : c'est à bon droit que Karl Rahner définit la justice originelle comme « cette *alliance* intime avec Dieu, ce fruit de la grâce qui donnait à son être spirituel de transformer jusqu'à sa forme corporelle¹⁴. » Uni à Dieu qui ne peut ni pécher ni mourir, l'homme sous la grâce jouissait du pouvoir de ne pas mourir, en même temps que de celui de ne pas pécher.

La notion d'*alliance* utilisée ici est essentielle. Elle sauvegarde l'idée, commune à toutes les traditions théologiques, que l'exemption de la mort n'a rien à voir avec une immunité magique qui aurait été arbitrairement concédée à la créature humaine pour lui permettre d'échapper à la loi d'entropie inscrite dans sa corporéité. Il ne serait pas pensable que l'homme ait été voulu corporel, et en même temps établi dans une condition contradictoire avec la caducité inhérente à toute condition corporelle. Tout vivant incarné naît, grandit, vieillit et meurt : la loi de la mort est aussi naturelle que celle de la naissance et de la croissance. C'est pourquoi toute idée d'exemption de la mort fondée dans une réflexion sur la seule nature humaine créée n'est ni biblique ni chrétienne, et court toujours le risque de basculer dans le mythe. Il en va tout autrement d'une réflexion fondée sur l'alliance, c'est-à-dire sur la relation vivante à Dieu et à sa Parole de vie : « Si tu aimes ton Dieu, si tu marches dans ses voies, si tu gardes ses commandements, ses lois et ses coutumes, alors tu vivras et te multiplieras » (*Deutéronome* 30,16).

Sans parler explicitement de l'alliance, c'est dans ce sens que l'apologiste Théophile d'Antioche développait son enseignement à la fin du II^e siècle, lorsqu'il mettait l'accent sur les conséquences diamétralement opposées du bon ou du mauvais usage de sa liberté par l'homme :

On nous dira : « Mourir n'était-il pas dans la nature de l'homme ? » Pas du tout. « Était-il donc immortel ? » Nous ne disons pas cela non plus. On va répliquer : « Il n'était donc rien du tout ? » Ce n'est pas non plus ce que nous soutenons.

Voilà : par nature, l'homme n'était pas plus mortel qu'immortel. S'il avait été créé dès le principe immortel, il eût été créé Dieu¹⁵. D'autre

14. Karl RAHNER, *Le chrétien et la mort*, loc. cit.

15. Cette idée de croissance nécessaire vers une divinisation qui ne peut être donnée d'emblée est chère à Irénée : « Ici, l'on objectera peut-être : Eh quoi ? Dieu n'eût-il pu faire l'homme parfait dès le commencement ?... Ce n'est pas du côté de Dieu qu'était l'impuissance et l'indigence, mais du côté de l'homme nouvellement venu à l'existence : car il n'était pas increé. Du fait qu'ils sont venus à l'existence,

Exemption de la mort et victoire sur la mort

part, s'il avait été créé mortel, il eût semblé que Dieu fût la cause de sa mort. Ce n'est donc ni mortel qu'il a été créé, ni immortel, mais (suivant ce que nous avons dit plus haut) capable des deux.

Ainsi, penchait-il vers la voie d'immortalité en suivant le commandement de Dieu ? Il en devait recevoir l'immortalité pour récompense et devenir dieu. Se tournait-il vers les œuvres de la mort en désobéissant à Dieu ? Lui-même devenait cause de sa propre mort. En effet, Dieu avait créé l'homme libre et maître de lui¹⁶.

L'accomplissement pascal de toute existence humaine

Le texte que nous venons de citer énonce la nécessité d'une progressivité à l'issue de laquelle la vie incorruptible est accordée en même temps que la divinisation. Cette progressivité se comprend sans peine, et ceci pour deux raisons au moins. D'une part, si Dieu interpelle une liberté créée pour faire alliance avec elle, il va de soi que la fidélité à cette alliance doit passer par l'épreuve du temps, pour obtenir ce qui lui revient au terme d'une croissance dans la foi et dans l'amour. Quelque chose de cette loi de progression a déjà valu pour les anges qui, nous dit saint Thomas, ont dû par un acte unique de charité mériter leur béatitude¹⁷ : *a fortiori* vaudra-t-elle pour les hommes. D'autre part, la béatitude finale, qui consiste en la vision de Dieu, n'est aucunement à la portée des capacités humaines, et cela même si nous sommes créés pour l'obtenir : elle dépend donc totalement d'un don gratuit de Dieu¹⁸.

On ne saurait donc s'en tenir à dire que relié à la Vie, l'homme reste vivant, et que séparé d'elle, il meurt. Il faut essayer de penser l'existence humaine comme un chemin ascendant aboutissant à un ultime basculement en Dieu. Seule cette manière de voir nous délivre de l'idée fautive d'une prolongation indéfinie de la condition

[les hommes] ne sont certes pas incréés ; mais, du fait de leur persistance à travers la longueur des siècles, ils recevront la puissance de l'Incréé, *Dieu leur donnant gratuitement l'éternelle pérennité*» (*Contre les hérésies* IV, 38).

16. *Trois livres à Autolycus* II, 27.

17. *Somme théologique* I, question 62, art. 4-5.

18. «Aristote enseigne... que l'ultime félicité de l'homme consiste, en cette vie, dans la très parfaite contemplation du souverain bien intelligible qui est Dieu. Mais au-delà de cette félicité, il en est une autre que nous espérons posséder plus tard, et en laquelle « nous verrons Dieu tel qu'il est » (*1 Jean* 3,2). Une telle félicité surpasse les forces naturelles de toute intelligence créée, quelle qu'elle soit » (Saint Thomas, *Somme théologique* I, question 62, art. 1, réponse).

QUESTIONS THÉOLOGIQUES ————— Jean-Pierre Batut

paradisique dans l'ici-bas, ce qui serait retomber dans le registre mythologique dont nous avons déjà signalé le danger. S'il est créé pour s'accomplir en Dieu, l'homme ne peut se contenter de jouir sans limitation temporelle des délices d'une béatitude à sa mesure. Pour reprendre l'expression de Théophile d'Antioche, il n'a pas été « créé Dieu » ; mais il a été créé pour la divinisation, qui est bien autre chose qu'un prolongement indéfini de l'existence terrestre : c'est pourquoi le geste créateur a inscrit la vie humaine dans un dynamisme de croissance orienté vers l'accueil de la Vie incorruptible.

Répetons-le : comme il n'y a pas de commune mesure entre la vie de Dieu – qui est la Vie en personne – et celle de la créature, si celle-ci est vraiment appelée à communier à Dieu, elle ne peut y parvenir qu'en franchissant un abîme ontologique pour passer à une condition d'existence totalement nouvelle. S'il en est ainsi, quelque chose de l'expérience pascalienne aurait été nécessaire à l'homme même s'il n'avait pas péché – fût-ce sous la forme du « tranquille départ » dont parle Charles Péguy :

Ce qui depuis ce jour est devenu la mort
N'était qu'un naturel et tranquille départ.
Le bonheur écrasait l'homme de toute part.
Le jour de s'en aller était comme un beau port¹⁹.

Ainsi se combinent pour exprimer le mystère de notre vocation deux affirmations fondamentales de l'Écriture : « Dieu n'a pas fait la mort » (*Sagesse* 1,13) et « nul ne peut voir Dieu sans mourir » (*Exode* 33,20). Il y a bien une « mort spirituelle » nécessaire pour vivre, c'est-à-dire pour passer de la vie d'ici-bas, même vécue dans la justice et la sainteté, à la vie même de Dieu.

Mais en quoi cette « mort spirituelle » se distingue-t-elle de façon décisive de la mort dont nous faisons l'expérience dans notre condition déchue ? C'est un point sur lequel la théologie n'a pas manqué de se pencher. Elle a pris soin, en tout cas, comme le fait Péguy à sa manière, de bannir le vocabulaire de la mort lorsqu'elle traite de la condition originelle de l'homme – tout comme, d'ailleurs, lorsqu'elle parle du *transitus* de la Mère de Dieu vers le monde de la résurrection²⁰. Le terme de « mort » ne vaut au sens propre que pour

19. Charles PÉGUY, *Ève*, str. 26.

20. « Nous déclarons et nous définissons comme un dogme divinement révélé que l'immaculée Mère de Dieu, Marie toujours vierge, après avoir achevé le cours de sa vie terrestre (*expleto terrestri vitae cursu*), a été élevée en corps et en âme à la gloire céleste » (Pie XII, Constitution apostolique *Munificentissimus Deus*, 1950 – DS 3903).

Exemption de la mort et victoire sur la mort

la condition déchuée ; il change de sens s'il s'inscrit dans le dynamisme imprimé en l'homme par la grâce de l'acte créateur. Reste qu'une mort aux limites de la condition créée, liée à l'espace et au temps, est bel et bien nécessaire pour vivre de la vie même de Dieu. Une telle grâce, qui d'autre que le Verbe qui se reçoit du Père pouvait nous la partager ? En ce sens on peut bien dire, avec G. Martelet, que « le Christ n'est pas donné d'abord à cause du péché, mais au titre tout nu de notre humanité²¹. »

Mourir avec le Christ

Mais la pâque du Christ a été tout autre chose qu'un « tranquille départ » : accompli dans un monde de péché, son « départ (*exodos*) à Jérusalem » (*Luc* 9,31) est au contraire la violence la plus inouïe qu'un homme ait jamais subie, et aussi la plus incompréhensible pour le seul être parfaitement ajusté à la vie de Dieu, celui dont le passage en Dieu aurait justement dû s'accomplir sans distorsion d'aucune sorte. Le Christ a donc vécu la mort qui ne lui était pas destinée, celle du pécheur abandonné de Dieu, pour que ceux à qui cette mort revenait en toute justice puissent s'approprier par grâce le fruit de la mort de leur Seigneur. Si bien que dorénavant, toute mort vécue avec lui peut, pour les pécheurs que nous sommes, faire l'objet d'une béatitude : « Heureux les morts qui meurent dans le Seigneur ! Dès maintenant – oui, dit l'Esprit – qu'ils se reposent de leurs fatigues, car leurs œuvres les accompagnent » (*Apocalypse* 14,13).

La mort « dans le Seigneur » est la mort *avec le Christ* : « si nous sommes morts avec le Christ, nous croyons que nous vivons aussi avec lui, sachant que le Christ une fois ressuscité des morts ne meurt plus » (*Romains* 6,8). Et cette mort avec le Christ est le fait de ceux que leurs « œuvres » peuvent accompagner parce que, accomplies dans la charité qui demeure (voir *1 Corinthiens* 13,8.13), elles sont devenues capables de passer dans l'éternité.

Avec le Christ, la mort elle-même est donc à considérer d'une manière nouvelle, comme un événement de salut. Dans le Christ, en effet, s'est renouée l'alliance, et le lieu où le péché a abondé est

21. Gustave MARTELET, *Libre réponse à un scandale*, *op. cit.*, p. 135. Dans le même sens : « Tant qu'on n'ose pas regarder en Dieu ce point de lumière éternelle que l'Écriture nous permet de fixer, parlant de *création* avant de parler de *salut* – sans jamais le nier ! –, on omet un aspect essentiel de l'acte créateur, lié au mystère du Christ comme « Premier-né de toute créature » » (*op. cit.*, p. 146).

devenu celui où la grâce a surabondé (voir *Romains* 5,20) : alors que la mort ne signifie rien d'autre que l'entrée dans la solitude absolue, elle est devenue, dans le Christ, le lieu où l'abandon de Dieu s'est trouvé surmonté par la prière, et où le rejet par les frères s'est trouvé surmonté par le pardon (voir *Luc* 23,24) : lieu de la séparation, elle s'est transformée en lieu de victoire où la communion vient à bout de toute séparation. Dès lors, « la foi, l'espérance et l'amour trouvent... leur suprême achèvement dans cette mort qui paraît bien être ténèbre absolue, désespoir et froid mortel... Foi dans les ténèbres, espoir contre tout espoir, amour d'un Dieu qui ne semble être que Seigneur et implacable justicier. Et parce qu'elle intègre ces trois éléments fondamentaux comme autant d'actes procédant de l'homme même, la mort est transformée... Il ne s'agit plus, en réalité, que de vivre cet "entre tes mains je remets mon esprit"²² » – acceptant notre mort comme « reddition de soi à Dieu »²³.

Dans le texte bien connu du chapitre 18 de sa Constitution *Gaudium et Spes* sur l'Église dans le monde de ce temps, le concile Vatican II a repris sur un mode existentiel l'enseignement scripturaire et traditionnel que nous venons de rappeler :

C'est en face de la mort que l'énigme de la condition humaine atteint son sommet. L'homme n'est pas seulement tourmenté par la souffrance et la déchéance progressive de son corps, mais plus encore, par la peur d'une destruction définitive. Et c'est par une inspiration juste de son cœur qu'il rejette et refuse cette ruine totale et ce définitif échec de sa personne. Le germe d'éternité qu'il porte en lui, irréductible à la seule matière, s'insurge contre la mort. Toutes les tentatives de la technique, si utiles qu'elles soient, sont impuissantes à calmer son anxiété : car le prolongement de la vie que la biologie procure ne peut satisfaire ce désir d'une vie ultérieure, invinciblement ancré dans son cœur.

Mais si toute imagination ici défaille, l'Église, instruite par la Révélation divine, affirme que Dieu a créé l'homme en vue d'une fin bienheureuse, au-delà des misères du temps présent. De plus, la foi chrétienne enseigne que cette mort corporelle, à laquelle l'homme aurait été soustrait s'il n'avait pas péché²⁴, sera un jour vaincue, lorsque le salut, perdu par la faute de l'homme, lui sera rendu par son tout-puissant et miséricor-

22. Karl RAHNER, *Le chrétien et la mort*, p. 82-83.

23. Karl RAHNER, *Le chrétien et la mort*, p. 50.

24. Cette incise renvoie à des passages scripturaire : *Sagesse* 1,13 (« Dieu n'a pas fait la mort, il ne se réjouit pas de la perte des vivants ») ; 2,23-24 (« Dieu a créé l'homme pour l'immortalité, il l'a fait à l'image de sa propre nature ; c'est par l'envie du Diable que la mort est venue dans le monde ») ; *Romains* 5,21 (« le péché avait régné pour la mort ») ; 6,23 (« le salaire du péché, c'est la mort ») ; *Jacques* 1,15 (« le péché engendre la mort »).

Exemption de la mort et victoire sur la mort

dieux Sauveur. Car Dieu a appelé et appelle l'homme à adhérer à lui de tout son être, dans la communion éternelle d'une vie divine inaltérable. Cette victoire, le Christ l'a acquise en ressuscitant, libérant l'homme de la mort par sa propre mort. À partir des titres sérieux qu'elle offre à l'examen de tout homme, la foi est ainsi en mesure de répondre à son interrogation angoissée sur son propre avenir.

L'originalité de la démarche est ici de mettre en lumière comment la révélation divine, qui nous apprend que «l'homme aurait été soustrait à la mort s'il n'avait pas péché», vient à la rencontre des interrogations et des aspirations humaines les plus fondamentales. Qualifiées par le Concile d'«inspiration juste de son cœur», celles-ci, au mépris de l'évidence rationnelle selon laquelle la mort fait partie de la vie, lui interdisent de se résoudre à sa propre disparition, tant «le germe d'éternité (*semen aeternitatis*) qu'il porte en lui, irréductible à la seule matière, s'insurge contre la mort».

Voilà qui fait de l'homme un être paradoxal, lui qui par sa constitution matérielle n'est qu'un vivant parmi les autres, mais qui par l'aspiration métaphysique ancrée en lui est *esse ad Deum*, créé pour «adhérer à [Dieu] de tout son être dans la communion éternelle d'une vie divine inaltérable». Comment ne pas songer ici aux paroles bien connues de saint Augustin : «Tu nous as faits orientés vers toi (*ad te*) et notre cœur est inquiet tant qu'il ne repose en toi²⁵».

« Un grand nombre de fils à conduire à la gloire » (Hébreux 2, 10)

Selon G. Martelet, «le péché se rapporte à la mort spirituelle, mais il n'est pas la raison d'être de la mort biologique²⁶». On avouera être gêné par le «mais», surtout quand l'auteur précise qu'il s'agit pour lui d'éviter d'énoncer «une absurdité d'ordre scientifique²⁷». Soit : mais qu'est-ce que la résurrection elle-même, du point de vue de la science, sinon une absurdité, un pur non sens ? Et pourtant, l'affirmation de la résurrection n'en est pas moins au centre de notre foi : en quoi l'idée que l'homme aurait été soustrait à la mort biologique s'il n'avait pas péché serait-elle plus scandaleuse qu'une telle affirmation ? On nous rétorquera qu'en parlant de la résurrection, nous parlons de réalités eschatologiques qui échappent aux lois de notre

25. *Confessions*, I, 1.

26. G. MARTELET, *Libre réponse à un scandale*, p. 33.

27. *Op. cit.*, p. 34.

monde. Certes : mais le récit des origines, surtout si on le lit à partir de la théologie paulinienne des deux Adam, nous apprend justement que l'eschatologie était déjà mystérieusement présente dans l'acte créateur lui-même et dans les conditions d'existence où l'homme se trouvait posé par Dieu. Qu'est-ce qui, dès lors, interdirait de dire qu'à peine sorti des mains de Dieu l'homme était déjà relié à sa fin ultime, et que c'est le drame du péché qui l'a renvoyée à un horizon lointain, que seule la venue du Christ a pu rendre à nouveau accessible ? Il reste bien entendu possible de contester la pertinence des explicitations de la théologie classique et, là où elle s'exprime en termes de « dons préternaturels » (exemption de la concupiscence, de la souffrance et de la mort)²⁸, de s'en tenir au langage préconceptuel d'Irénée : « La communion de Dieu, c'est la vie, la lumière et la jouissance des biens venant de lui. Au contraire, à tous ceux qui se séparent volontairement de lui, il inflige la séparation qu'eux-mêmes ont choisie. Or, la séparation d'avec Dieu, c'est la mort²⁹. » Ou encore : « Il est impossible de vivre sans la vie, et il n'y a de vie que par la participation à Dieu, et cette participation à Dieu consiste à voir Dieu et à jouir de sa bonté³⁰. » Ou encore : « La gloire de Dieu c'est l'homme vivant, et la vie de l'homme c'est la vision de Dieu³¹. »

Le problème de fond n'est pas là, mais bien plutôt dans la question de savoir si cette vision de Dieu est possible en dehors de la médiation du Fils de Dieu : comment l'homme pourrait-il participer à Dieu et voir Dieu sans le Christ, qui seul « a vu le Père » (*Jean* 6,46) ?

Ici, G. Martelet a pris position (non sans un glissement de sens) dans le vieux débat opposant thomistes et scotistes : on sait que les premiers lient l'incarnation à la rédemption au point de dire qu'elle n'aurait pas eu lieu si l'homme n'avait pas péché, et que les seconds soutiennent au contraire qu'elle était nécessaire en tout état de cause pour permettre à l'homme de parvenir à sa fin ultime. Nous n'entrons pas ici dans les détails de ce débat, mais nous nous en tiendrons à relever un contresens dans l'interprétation par le même G. Martelet d'un passage scripturaire majeur, celui de *1 Pierre* 1,20. Citons en entier les versets 18 à 20 : « Sachez que ce n'est par rien de corruptible, argent ou or, que vous avez été affranchis de la vaine conduite

28. Ainsi Jean-Paul II dans ses catéchèses sur le péché originel (publiés par Marcel CLÉMENT sous le titre *Le péché originel selon Jean-Paul II*, Escalade, 1992, p. 52).

29. *Contre les hérésies*, V, 27, 2.

30. *Contre les hérésies*, IV, 20, 5.

31. *Contre les hérésies*, IV, 20, 7.

Exemption de la mort et victoire sur la mort

héritée de vos pères, mais par un sang précieux, comme d'un agneau sans reproche et sans tache, le Christ, *discerné* (*proegnôsmenou*) avant la fondation du monde et manifesté dans les derniers temps à cause de vous.» Le verbe grec traduit ici par «discerné» est interprété par notre auteur dans le sens de «prédestiné», ce qui l'autorise à voir dans l'Agneau immolé Celui que, de toute éternité (ou en vocabulaire scolastique: de volonté «antécédente») le Père a *voué à l'immolation*: «Nul doute que la préposition *pro* (avant) ramène la pensée à un moment antérieur à la création... Pour la première épître de Pierre, Dieu n'a donc mis la main à l'œuvre créatrice qu'en ayant sous les yeux, si l'on peut ainsi dire, le mystère de l'Agneau immolé³².» Cette interprétation a des conséquences immenses, car elle conduit à poser, à partir de la nécessité prétendue de l'immolation rédemptrice, une nécessité du péché inscrite dans la logique de la création elle-même. Qu'on en juge: «De même que Paul affirme que le Christ est "le Premier-né de toute créature", ainsi la *première de Pierre* déclare que la considération de l'Agneau immolé commande, pour Celui qu'elle appelle "le Père", la création du monde. L'Agneau transpercé..., Dieu lui-même a jeté les fondements du monde *en fonction de lui... Le péché fait si profondément partie de ce monde créé, que seul le "regard" qui prévoit le mystère de l'Agneau permet à Dieu la création d'un tel monde*³³.»

Citant et commentant ce même passage de la Première Épître de Pierre, Maxime le Confesseur comprenait *proegnôsmenou* de manière bien différente, qu'on peut rendre en français par le terme «préconnu»³⁴, et qui ôte à l'affirmation de l'épître toute connotation déterministe: autre chose en effet est la prescience divine, en vertu de laquelle Dieu sait par avance que l'homme pêchera et accepte par avance (en «volonté conséquente») d'avoir à le conduire à la vision bienheureuse à travers une incarnation rédemptrice, autre une «volonté antécédente» qui lierait le péché et la rédemption à l'acte créateur, de telle sorte que «le péché lui-même [serait] voulu indirectement par Dieu pour pouvoir nous donner son Fils comme fin de notre adoption³⁵». L'Agneau sans tache relève évidemment de la prescience de Dieu, mais en aucun cas d'une quelconque nécessité néo-hégélienne en vertu de laquelle le Dieu immortel ne saurait créer

32. G. MARTELET, *Libre réponse à un scandale*, p. 156.

33. *Ibidem*. C'est nous qui soulignons la dernière phrase.

34. Maxime LE CONFESSEUR, *Question 60 à Thalassius*.

35. Jean-Miguel GARRIGUES, *Le dessein divin d'adoption et le Christ Rédempteur à la lumière de Maxime le Confesseur et de Thomas d'Aquin*, Paris, Cerf, 2011, p. 69.

que du non-dieu soumis à la déchéance et à la mort, et devrait *se* racheter de cette « faute initiale » en livrant à la mort son propre Fils. Le caractère controuvé de l'interprétation du Père Martelet est par ailleurs corroboré par la vision d'Apocalypse 13 : on se souvient qu'il y est question de « l'Agneau égorgé », mais celui-ci est dit « égorgé » seulement *dès l'origine du monde (apo katabolès kosmou)*, et non pas *avant* sa fondation.

Que déduire de tout cela ? Que ni le péché, ni la mort ne font partie du dessein de Dieu. Rien d'autre que l'élection et le don de la filiation ne préside à ce dessein bienveillant : « Il (= le Père) nous a élus en Lui (= le Christ) dès avant la fondation du monde (*pro katabolès kosmou*), pour être saints et immaculés en sa présence, dans l'amour, déterminant d'avance que nous serions pour lui des fils adoptifs par Jésus-Christ » (*Éphésiens* 1,4-5). Dieu est innocent du péché comme de la mort. Il faut dire en revanche, et il suffit de dire, que « même sans le péché, le Verbe, dans sa communion avec le Père dans l'Esprit, aurait été le terme de la foi et de la charité surnaturelles de l'humanité adamique selon le don de sagesse, puis, une fois les hommes confirmés en grâce, le terme de son acte de vision béatifique³⁶ ». Comment ? Nous ne le savons pas. Ce que nous savons nous suffit : l'incarnation, comme le précise saint Thomas d'Aquin, est certes exigée par la rédemption, mais non par le projet antérieur à toute création de divinisation de l'homme : n'est exigée que la médiation du Verbe comme Principe de notre adoption filiale.

« Voulant conduire à la gloire un grand nombre de fils, il convenait que Celui pour qui et par qui sont toutes choses rendît parfait par des souffrances le Chef qui devait les guider vers leur salut » nous dit la Lettre aux Hébreux (2,10). La « convenance » des souffrances du Christ ressortit à l'amour de Dieu qu'aucun refus ne décourage et qui se déclare « pour nous » jusqu'à livrer son propre Fils (voir *Romains* 8,31-32). Mais de même que jamais la mort du Christ n'a été voulue positivement par le Père, de même jamais l'homme lui-même n'a été voulu comme être pour la mort, voué par avance à l'horreur de la dissolution de son être corporel dans la décomposition du tombeau. C'est pourquoi, dans l'affirmation que la mort est la conséquence du péché, il y va de l'image même que l'humanité se fait de Dieu. Nous touchons peut-être là au degré de profondeur ultime de la réflexion abrupte de Bernanos : « Il est assurément beaucoup plus grave, ou

36. Jean-Miguel GARRIGUES, *Le dessein divin d'adoption et le Christ Rédempteur*, p. 85.

————— *Exemption de la mort et victoire sur la mort*

du moins beaucoup plus dangereux pour l'homme, de nier le péché originel que de nier Dieu³⁷. »

Jean-Pierre Batut, né en 1954. Ordonné prêtre en 1984 pour le diocèse de Paris, et consacré évêque auxiliaire de Lyon en 2009. Membre du Comité de rédaction de *Communio*. Publications : *Pantocrator. Dieu le Père tout-puissant dans la théologie prénicéenne*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris, 2009 (ISBN 13 : 978-2-85121-235-1); co-écrit avec Rémi Brague, *Qui est le Dieu des chrétiens* (Salvator, 2011).

Prochain numéro
novembre-décembre 2012
La catholique Église

37. Georges BERNANOS, « Dans l'amitié de Léon Bloy », préface rédigée en 1947 pour le livre de Luc ÉSTANG *Présence de Bernanos* et publiée avec d'autres essais sous le titre *Le lendemain, c'est vous !*, Plon, 1969.

Journée d'études COMMUNIO

Communio organise une journée d'études le samedi 10 novembre 2012, (9h30-17h30), à l'Institut catholique de Paris, 21 rue d'Assas, 75006 Paris.

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

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

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

Jan-Heiner TÜCK

Mourir – Survivre – Rester

Essai à propos de Judith Hermann, *Alice*

«En ce qui concerne la finitude de la vie et l'éternité du discours, je crois que la mort est d'abord un problème pour celui qui vit encore et pour ceux qui survivent.»

Jürgen HABERMAS

Le dialogue avec la littérature est pour la théologie le lieu d'un contact étroit avec les quêtes contemporaines. La complexité des mondes actuellement expérimentés et vécus se trouve concentrée dans les romans, les nouvelles et les poèmes. On n'attribue pas sans raison à la littérature ce sens aigu des évolutions et des ruptures, permettant une perception vraiment sismographique des changements de notre époque : «La littérature se meut toujours dans une très grande proximité aux impulsions émises par notre époque. Elle suit ses impulsions énigmatiques : elle n'a pas le choix», a affirmé récemment l'écrivain Judith Hermann¹. Un certain retour de la religion fait partie de ces impulsions. Même si l'on peut discuter du contenu de ce retour et de la façon précise dont on peut l'analyser, il est évident que la religion est plus présente dans les médias qu'il y a encore quelques années.

Mais cela se reflète-t-il également dans la littérature contemporaine ? Comment y parle-t-on des expériences de l'amitié et de l'amour, du deuil, de la culpabilité et de la mort ? Là où ces questions dernières sont en jeu, Dieu intervient-il comme mesure de référence ou bien s'en passe-t-on ? À n'en pas douter, il y a des œuvres dont

1. Judith HERMANN, «*Das Internet ist nicht meine Welt*», Interview die ZEIT-online, 30 avril 2009.

les auteurs recourent sans crispation aux traditions religieuses. Mais qu'en est-il de la littérature qui peint froidement la vie, sans même seulement effleurer l'univers de la foi ? De cette littérature qui fixe les instants fugitifs de bonheur et de réussite, mais qui fait également le bilan objectif des pertes, sans dépasser l'horizon de l'immanence ? Nombreux sont aujourd'hui les énoncés littéraires où la question de Dieu ne joue aucun rôle et où l'alternative entre une vie orientée par la foi et une vie orientée par l'incroyance semble dépourvue de sens. On y vit et on y meurt, *etsi Deus non daretur*² (comme si Dieu n'existait pas). C'est précisément ce renoncement à l'apport d'une perspective religieuse qui est ici significatif : en lui se reflète peut-être le fait que la question de Dieu s'efface de la société, que la question de la religion suscite un haussement d'épaules embarrassé, qu'on oublie même qu'on a oublié Dieu.

Une nouvelle tonalité dans la littérature contemporaine

Dans l'entrelacement polyphonique de la littérature contemporaine, Judith Hermann est une voix qui a trouvé un véritable écho, sans que la perspective religieuse soit explicite dans son œuvre. Son premier roman, *Maison d'été, plus tard*, publié en 1998 par l'écrivain berlinois alors âgée de 28 ans, a été reçu avec enthousiasme par la critique. Selon celle-ci, elle a touché le sentiment de sa génération et introduit une nouvelle tonalité dans la littérature contemporaine. La force suggestive en suspens de sa langue, les personnages de ses récits qui vagabondent sans souci et sans but précis touchaient un point névralgique de notre temps. Cinq années ont ensuite passé avant que Judith Hermann ne publie son deuxième volume, *Rien que des fantômes* (2003). Les personnages des histoires, tout comme l'auteur, étaient devenus plus âgés, mais demeurait la peinture d'une errance teintée de mélancolie. Le sérieux de la vie semblait ne pas avoir encore rattrapé la belle absence d'engagement. De nouveau après un certain laps de temps, ce qui témoigne de sa part d'une remarquable résistance à la pression impatiente du marché de la littérature, Judith Hermann a publié son troisième livre, *Alice* (2009)³.

2. En latin dans le texte (NdT).

3. Judith HERMANN, *Alice*, trad. Dominique Autrand, Albin Michel, 2012. NdT : sauf mention du contraire, nous avons repris dans les citations le texte de cette traduction (les citations sont suivies, entre parenthèses, des pages de l'édition française).

Celui-ci est un recueil de cinq nouvelles sur la mort, ou plutôt, si l'on veut être plus précis, sur le fait de survivre, de rester. Les mourants sont dessinés de manière fugitive, et, somme toute, tout dans ces histoires ressemble davantage à une esquisse crayonnée à la hâte qu'à un tableau richement colorié. Cinq hommes, qui ont joué dans la vie d'Alice un rôle plus ou moins important, quittent cette vie. Mais elle, elle reste et doit venir à bout du fait qu'elle reste en vie. Les prénoms des hommes, Micha, Conrad, Richard, Malte et Raymond, donnent aux nouvelles leur titre et la dernière des cinq nouvelles résume toutes les autres en ce qu'elle revient sur des épisodes déjà racontés. En même temps, elle renonce aussi bien à la mise en scène crue du processus de la mort qu'à un voyeurisme clandestin qui permet à chacun, tout en regardant la souffrance des autres, de hausser sereinement les épaules en se disant : Cela ne me concerne pas.

À la différence de l'écriture d'Ulla Berkéwicz dans son livre *Überlebens* (2008), le style de Judith Hermann est serein et n'importune pas. Elle traite le pesant thème de la mort avec une certaine légèreté et renonce à tout *expressivo*. À cette apparente impassibilité correspond une grande retenue vis-à-vis de toute forme de signification, comme si la mort brisait les possibilités humaines de recherche de sens. La mort des autres laisse un vide, elle exige trop de nous – et ce défi insurmontable laisse des traces dans le discours littéraire. Dans *Alice* on trouve continuellement des incisives où le langage dit l'impuissance du langage face à la dernière extrémité elle-même : « Elle n'avait pas de mot pour ce qu'elle voulait dire » (46)⁴. Ce qui demeure non dit lors de l'adieu est au moins aussi important que les phrases banales qui n'en sont pas moins dites. À propos du rapport entre le langage et le silence, Judith Hermann a elle-même observé : « Ce qui est dit et ce qui est tu ont la même importance⁵ ».

Engouement pour les choses et mélancolie

Mais lorsque le monde se disloque et que s'installe un sentiment de « détresse transcendante » (Georg Lukács), les objets disponibles au quotidien peuvent être une aide. La familiarité qu'ils créent nous

4. Voir également le moment où Richard, mourant, donne des instructions pour son propre enterrement. Son regard, « qu'Alice avait essayé plus tard de décrire à Raymond, elle avait dû y renoncer, ça n'avait pas été possible » (107).

5. Judith HERMANN, « *Das Internet ist nicht meine Welt* » (voir n. 1).

apaise. Cela, Herta Müller l'a récemment montré de façon impressionnante dans son discours pour le prix Nobel *Toute parole sait quelque chose du cercle vicieux*, en rappelant le mouchoir que, chaque matin, sa mère repassait, pliait et lui donnait pour aller à l'école. Elle revient sur ce symbole d'une sécurité – qui ne s'exprimait évidemment ni par des gestes ni par des mots – lorsque ses conditions de travail comme traductrice dans une usine deviennent précaires en raison de chicanes de la part des services secrets. Comme elle se refuse à espionner des collègues, son bureau lui est retiré. Elle est contrainte de poursuivre son travail dans l'escalier devant la porte. Dans cette situation d'avilissement, le carré blanc du mouchoir, qui lui sert de protection pour s'asseoir, lui redonne sa dignité.

Dans les nouvelles de Judith Hermann sur la mort, on trouve aussi constamment des énumérations d'objets. Là, des vêtements qui sont empaquetés : « Une chemise de nuit, trois T-shirts, trois pulls, un pantalon, des sous-vêtements, un livre [...] » (8) ; des ustensiles qui remplissent une pièce : « des forsythias artificiels dans un vase sur une étagère de bibliothèque, au-dessus du téléviseur une photo dans un cadre, un coucher de soleil sur une mer vide [...] » (8) ; des rituels du quotidien qui sont accomplis : « Alice s'était levée et avait lavé ce qui restait de vaisselle, deux tasses à café, deux assiettes, une petite coupelle [...] » (11) ; des provisions dont on fait l'inventaire : « Dans le réfrigérateur il y avait des œufs, du poisson, des tomates et un morceau de beurre. Il y avait aussi de la tisane de fenouil, des pommes de terre, des pommes et des poires. Trois bouteilles de bière et une de vin » (11). Des listes méticuleuses, des inventaires attentifs émaillent les nouvelles de Judith Hermann. Elle-même a observé : « Les recensions d'*Alice* m'ont rendue attentive à mon engouement pour les choses ; depuis, c'est de façon encore plus compulsive que je dois énumérer, enregistrer, ordonner et trier ce qui est. Et ce qui n'est plus⁶. » De même que c'est en nommant les objets qu'un enfant se rend le monde accessible, de même, le retour aux objets quotidiens dans des périodes d'ébranlement permet une sorte de vérification de l'existence du monde. Là où bien des choses commencent à se détruire, on revient avec reconnaissance à ce qui nous entoure, à ce que l'on connaît, à ce qui donne un appui. Mais là où le regard sur un autre monde semble interdit, un voile de vanité peut en même temps se déposer sur tout. L'habitable de l'immanence, dans l'univers

6. Judith HERMANN, *Vom Kommen und Gehen der Dinge*. Discours de remerciement pour le prix Friedrich Hölderlin 2009 de la ville de Bad Homburg vor der Höhe, in *Neue Rundschau* 3/2009, 186-192, ici 186.

narratif de Judith Hermann, semble à tout le moins fermé avec tant d'étanchéité que le personnage de communication, « Dieu », qui pourrait garantir une perspective extérieure, n'apparaît même pas. Il semble qu'on n'éprouve même pas le manque de ce point de vue externe. Dans cette prose, plainte et protestation, qui supposent un destinataire, ne sont pas exprimées. On y trouve tout au plus une résignation sereine, une acceptation mélancolique du fait que les choses sont comme elles sont... interrompue par des moments fugitifs de bonheur. Dans ce refus de tout pathos, on a voulu voir une légèreté forcée, une apathie voulue, mais peut-être est-ce simplement la perte des grandes espérances qui donne le ton dans ces histoires sur la mort. Ce que laisse le défunt peut évoquer à la rigueur – telles des reliques – une fugitive présence de l'absent.

L'amour, protestation contre la mortalité ?

La première nouvelle, *Micha*, évoque un ami qui, avec un cancer en phase terminale, agonise dans un hôpital à Deux-Ponts. Le nom de lieu permet l'association d'une métaphore de la mort : « Deux-Ponts. Alice trouvait ça poétique, mais c'était une image erronée car pour les mourants il n'y en a qu'un seul, de pont, si tant est qu'il y en ait un » (9). Le pont comme image du passage, comme passage d'ici à là-bas, où reste en suspens la question de savoir si, après tout, le mourant arrive quelque part. De fait, les médecins ont désespéré du cas, ils n'ont plus de moyen d'arrêter la maladie et ne prodiguent plus que des soins palliatifs. Maja, compagne et femme de Micha, appelle Alice : « Peux-tu venir, Micha est en train de mourir. Tu voudras sûrement le voir encore une fois. J'ai besoin de quelqu'un qui garde la petite, elle ne veut plus venir à l'hôpital [...] La petite ne réagit plus face à Micha comme si c'était un être humain. Je ne peux plus l'emmener dans sa chambre. Mais moi je veux être auprès de lui. Tu comprends ça ? » (12)

L'enfant est petite et remuante, apprend tout juste à marcher, porte encore des couches – le père est à l'agonie. Une situation horrible – mais l'horreur n'est pas dite, il y est tout au plus fait allusion. Alice ne réfléchit pas longtemps. Bien sûr qu'elle veut voir Micha encore une fois. Il y avait bien eu « un temps où elle s'imaginait qu'elle serait incapable de vivre si elle ne voyait plus le visage de Micha » (13). Il y avait eu des instants qui portaient en eux une promesse de durée, mais ces instants étaient depuis longtemps révolus, le temps les avait recouverts. Le plus-que-parfait montre que l'histoire a depuis

longtemps été ravalée au rang d'anecdote et qu'elle ne peut plus prétendre avoir de signification pour le présent: «Alice avait pensé qu'il leur survivrait. Qu'il survivrait à tout le monde. Micha serait toujours là, voilà ce qu'elle avait pensé. Pourquoi l'avait-elle pensé, elle n'aurait pas su le dire, peut-être était-ce l'expression de son amour, quelque chose d'intemporel» (21). Préciser pourquoi surgit la pensée que Micha serait toujours là, cela dépasse ce qu'elle peut communiquer et fait ressentir à Alice la frontière du dicible. Tout au plus une vague supposition est-elle possible: «*peut-être* une expression de son amour». Selon Gabriel Marcel, l'amour contient en lui la protestation contre le fait que l'autre soit mortel: «Aimer un être, c'est lui dire, toi, tu ne mourras pas⁷.» Mais une telle emphase de l'inconditionnel semble inaccessible à Alice. Sa relation à Micha: un fait disparu. La pensée de ne plus pouvoir du tout être sans l'autre ne persiste pas. Aucun discours au sujet d'une tentative qu'Alice aurait entreprise pour fixer *l'intemporel*, qui se présente ici, contre la volatilité du temps. Mais comment pouvait-on en venir à ce que s'éteigne simplement une histoire dont les instants de plénitude portent en eux une promesse de bonheur? La question de savoir comment un autre, qui pour l'un a jadis signifié tout, peut sombrer peu à peu dans l'insignifiance se niche entre les lignes sans être explicitement posée. La perte d'importance de l'autre, qui a pourtant jadis été l'unique, semble être acceptée comme quelque chose de normal⁸.

Les adieux comme signe précurseur de la mort

Plus tard, dans la nuit où Micha mourra, Maja et Alice sont assises ensemble. Entre elles deux qui, autrement, ne parlent que peu, une conversation se lie. Alice raconte comment Micha s'est séparé d'elle à l'issue d'un voyage commun: «Maintenant, j'arrête, avait dit Micha, une fois pour toutes. Et Alice avait répliqué avec aplomb, oui, moi aussi. Ils avaient été très contents ensemble, ne s'étaient pas disputés, c'est peut-être pour ça qu'ils avaient pu arrêter. Micha

7. Voir aussi cette expression de Gabriel MARCEL: «Aimer quelqu'un, c'est espérer en lui pour toujours.» Pour une discussion critique, voir Thomas H. MACHO, *Todesmetaphern. Zur Logik der Grenzerfahrung*, Frankfurt/M. 1987.

8. Voir à ce sujet Botho STRAUSS, *Mikado*, München – Wien 2006, 10-12. À la fin de la nouvelle *Les tristes hôtes*, on trouve la réflexion suivante: «Ce matin, nos yeux se sont dessillés et nous reconnaissons toute la mesure de l'insignifiance que nous possédons pour les autres» (12).

avait fait ses bagages le premier, Alice était restée encore quelques jours» (40). La relation est rompue d'un commun accord, une fois pour toutes. La netteté avec laquelle cela se passe surprend car les relations entre les personnages sont par ailleurs plutôt fugitives. Aucune raison de la séparation n'est donnée. Mais la séparation n'est pas sans conséquence, quelle qu'en soit l'harmonie apparente : «[...] elle se rappela tout à coup qu'elle n'avait pas pu s'empêcher de pleurer quand elle l'avait accompagné au train et qu'ensuite elle était rentrée toute seule à la maison. Comme s'il était mort – avait-elle pensé, voilà, c'est derrière moi maintenant» (40).

L'adieu, la séparation comme précurseurs de la mort. Maintenant, Alice, l'ancienne compagne, est à nouveau auprès de Micha. Il est depuis longtemps avec une autre femme, il est le père d'une petite fille (qui dans la nouvelle n'a pas de nom, mais dont la vitalité sans faille est en vif contraste avec la situation de mort). Cette fois, c'est véritablement la fin, Micha n'a plus que la peau sur les os, c'est un squelette qui inspire et expire encore. Alice est effrayée par son aspect ; il est méconnaissable ; voilà ce que la maladie a fait de lui. Mais elle le prend comme il est. Peut-être consent-elle tacitement à ce qui se passe ou, plus exactement, elle éprouve sans doute le sentiment souterrain de l'impuissance à pouvoir entreprendre quoi que ce soit contre la mort. Il y a ainsi une légère teinte de soumission au destin dans le comportement d'Alice, comme si tout ce qui lui advient devait être pris comme il est, comme si toute tentative de changer quelque chose était *a priori* vaine : «[...] mais tout était bizarre, il fallait prendre les choses comme elles venaient» (21).

Alice rend visite au mourant à l'hôpital. Une vieille sœur entre et demande ce qu'a été Micha, ce qu'il a fait. Alice essaie de répondre mais cela lui est difficile : «[...] *eh bien je dirais* que c'était un magicien. Un prestidigitateur, vous voyez ce que je veux dire, il savait faire toutes sortes de tours. Le lapin dans le chapeau. Jongler. Lire dans les pensées. Mais il ne cachait jamais son jeu. Il voulait toujours montrer ses cartes. *Je ne peux pas l'expliquer*» (20). L'identité d'un homme ne se comprime pas à l'intérieur de quelques mots. Le mode tâtonnant du conditionnel («*eh bien je dirais*») est comme le signe précurseur d'une tentative de réponse qui, après quelques phrases, s'arrête sur un aveu d'impuissance : «Je ne peux pas l'expliquer.» La réaction de la sœur, qui dit qu'elle s'en était bien douté, montre combien peut devenir dangereux un discours irréflecti sur des tiers, avec quelle rapidité certaines attributions peuvent créer une fausse complicité. Le mourant, qui vient de perdre conscience, ne peut pas

se défendre, il est livré sans protection au discours d'identification qui le saisit.⁹ L'impression que la vie de Micha touche à sa fin, sans retour possible, que son unicité ne peut plus être rendue présente par aucune parole s'impose douloureusement avec le regard qu'elle porte sur le mourant (même s'il n'est pas question de douleur dans le récit très dépouillé de l'histoire) : « Et Alice avait pensé que cette sœur ne verrait plus jamais Micha tel qu'il avait été, son apparence physique, sa manière de parler, de jurer, de sourire, de déambuler dans la vie » (19).

Présent immaculé, brillant

Puis vient la dernière scène. En une froide et brumeuse après-midi, Alice se rend à l'hôpital. Elle prend l'ascenseur jusqu'au sixième étage. À l'ouverture de la porte de l'ascenseur, elle entend la bruyante respiration du mourant : « Elle s'assit et dit son nom, avec précaution. Il ne réagit pas. Alice avait pourtant le sentiment qu'il savait qu'elle était là. Est-ce qu'il lui importait qu'elle soit là, est-ce que ça le fatiguait, elle l'ignorait. Il n'y avait plus rien à quoi il aurait pu réagir. Tout ce qui avait existé n'existait plus. Toutes les histoires qu'il y avait eu entre eux n'existaient plus non plus. Il ne restait plus rien. C'était fini, à présent elle pouvait dire adieu. Un présent immaculé, brillant comme un sou neuf. Alice embrassa Micha comme elle ne l'avait jamais embrassé de son vivant. Elle savait très bien que de son vivant il n'aurait jamais toléré ce genre de baiser » (27). Ce qu'elle lui dit ne provoque chez lui aucune réaction ; la visiteuse a pourtant l'impression que le malade a conscience qu'elle est là. Elle ignore si le malade apprécie sa présence, elle ne peut pas le savoir. Alors, elle constate laconiquement l'annulation du passé : « Tout ce qui avait existé n'existait plus. » De l'histoire commune qui avait autrefois lié Micha et Alice, il ne reste rien. La gueule vorace du temps a tout avalé : « Il ne restait plus rien. » Pourtant, une surprise se produit ensuite au moment de l'adieu, face au néant précisément, *un présent immaculé, brillant*. Le néant ne reste pas pure négativité, il devient la mince feuille qui permet une condensation soudaine et unique de la réalité, laquelle est énoncée en un langage totalement

9. De même, dans la nouvelle *Conrad*, il y a un déni d'information qui protège le mystère de celui qui vient de mourir. À la question posée par Anne et par le Roumain, celle de savoir comment il était vraiment, Alice répond : « Je ne peux pas te dire comment était Conrad. Je ne pourrai plus jamais te le dire » (91).

mystique. L'adieu trouve sa forme dans un dernier geste de tendresse, qui se distingue des autres, de tous les précédents.

Après cette scène d'adieu, Alice rejoint le quotidien. Elle retourne dans l'appartement de vacances, où elle prend le repas du soir avec Maja et l'enfant. Il y a du poisson et des pommes de terre dans des assiettes avec des poussins jaunes ; et des verres avec des fleurs. Les détails sont décrits avec précision, comme si la normalité du quotidien devait particulièrement se distinguer de la situation à l'hôpital. Pendant le repas, les deux femmes, qui se connaissaient à peine auparavant, ne peuvent arriver à tenir que des bribes de conversation. « Les questions et les réponses ne débouchaient sur aucun dialogue. À l'image de la situation elle-même, songea Alice. Du vide autour d'un centre » (28). Toujours est-il que Maja exprime l'espoir de pouvoir ramener Micha de l'hôpital à la maison, si sa fièvre diminue. « Rentrer à la maison, à Berlin. Je veux qu'il soit à la maison. Micha le veut aussi. Il veut rentrer » (29) (dans cette singulière accumulation, on pense discerner la présence d'un deuxième sens, la nostalgie d'une patrie qui « semble à tous être un retour vers l'enfance et dans laquelle personne n'a encore été¹⁰ »). L'enfant interrompt la difficile communication entre les deux femmes en tapant de ses petites mains dans l'assiette et en réclamant leur attention. Une fois qu'elle est mise au lit et que son rire se transforme en pleurs de fatigue, sa mère tente de la calmer en fredonnant des chansons, « des bribes de chansons, demain matin, si Dieu veut, tu te réveilleras¹¹ » (31). Sur le mode de la citation, la chanson enfantine introduit une espérance qui, dans le monde des adultes, ne semble plus accessible. Si l'on prend au sérieux la clé herméneutique dont Judith Hermann a enveloppé sa nouvelle, à savoir que dans cette situation particulière, « tous les mots prennent soudain un double sens » (14), on pourrait entendre

10. Cette citation d'Ernst BLOCH conclut *Le principe espérance* et appartient à l'origine à un contexte argumentatif néo-marxiste qui peut être ici négligé : « La véritable genèse n'est pas au commencement, mais à la fin, et elle ne commence à commencer que lorsque la société et l'existence deviennent radicales, c'est-à-dire se rattachent à la racine. Or, la racine de l'histoire est l'homme qui travaille, qui crée, qui transforme le donné et qui prend les devants. S'est-il saisi lui-même et a-t-il fondé le soi dans la démocratie réelle, sans cession ni aliénation, alors émerge dans le monde quelque chose qui semble à tous être dans l'enfance et dans laquelle personne n'a encore été : la patrie » (*IDEM, Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt/M. 1959, Bd.3, 1628).

11. Afin de rendre intelligible le commentaire, nous avons traduit littéralement les paroles de la berceuse, là où D. Autrand a rendu l'expression par les paroles d'une berceuse française. Il s'agit d'une berceuse de Brahms, très connue en Allemagne (NdT).

ici une allusion à une espérance décrite un jour par Peter Handke comme celle « d'être éveillé pour un autre jour¹² ». Il est vrai que la citation de la chanson enfantine est isolée et n'est pas reprise. On peut y lire le contraire, après le coup de téléphone qui, avant la fin de cette même nuit, arrache les femmes au sommeil et leur annonce la mort de Micha : « Des astronautes, songea Alice, nous sommes comme des astronautes, il n'y a rien de solide à quoi s'accrocher nulle part » (43).

L'héritage des choses

Dans la dernière nouvelle, c'est Alice qui reste seule. *Raymond*, son ami et mari, qui apparaissait déjà dans la troisième nouvelle comme son proche compagnon, est mort. Comment, quand, pourquoi, cela n'est pas décrit. Le fait de sa mort est le point de départ de la cinquième nouvelle, ce qui, chez le lecteur attentif, peut tout à fait provoquer comme un choc¹³. L'attention se porte tout entière sur le conjoint survivant qui doit venir à bout de l'héritage de Raymond. « Évacuer, donner, vendre, jeter. Garder. Une sorte de travail de fouilles, la mise à jour de couches successives, des couleurs, des matières, des époques différentes ; à la fin il n'y aurait plus rien à sauver, plus rien d'autre que le fait que Raymond était mort » (151). La mémoire connaît des strates. Le passé le plus récent est encore disponible, ce qui remonte à plus longtemps s'est déposé, semble oublié, mais peut être réactualisé par des circonstances extérieures.

Comme chez Marcel Proust une petite madeleine trempée dans une cuillerée de tilleul provoque un sentiment soudain de bonheur et fait surgir la *mémoire involontaire* de l'enfance¹⁴, ainsi en est-il avec l'héritage de Raymond. Ses objets ne sont pas que des objets. Ils portent en eux des histoires. Les objets morts qu'ils sont parlent aussi de celui qui les a portés. Il y a là *la veste bleue* « en coton moelleux avec une doublure amovible » que Raymond avait portée une après-midi « un siècle plus tôt » (152). Alice et lui étaient assis sur un

12. Peter HANDKE, *Wie ein Gewecktwerden für einen anderen Tag*, in : Christ in der Gegenwart 55 (6/2003) 45.

13. Jochen HIEBER, *Das Buch Alice. Laudatio zur Verleihung des Friedrich-Hölderlin-Preises der Stadt Bad Homburg vor der Höhe an Judith Hermann am 7. Juni 2009*, in Neue Rundschau 3/2009, 178 f.

14. Marcel PROUST, *À la recherche du temps perdu*, t. 1 : *Du côté de chez Swann*, éd. Gallimard, 1954, p. 45.

banc au printemps, avaient écouté les gens parler dans une buvette située à proximité et buvaient un verre. «Il ne faisait pas encore vraiment chaud mais le ciel était déjà tout bleu, avec des petits nuages d'un blanc étincelant qui se couraient après. Raymond avait roulé une cigarette et regardé Alice. Rien de plus. Et ce regard, pendant tout le temps qu'il avait duré, était parfait. C'était tout» (153). Incidemment, il se produit quelque chose. C'est l'irruption de la perfection dans le temps, une concentration d'un instant non troublée par la conscience de la disparition. Alors qu'une esthétique négative prend en considération le fait que l'instant sublime ne peut jamais véritablement devenir un instant, puisque la conscience de sa disparition intervient sans cesse, et qu'elle affirme que l'expérience du bonheur est attaquée par une immédiate décomposition, puisqu'elle ne dure pas¹⁵, ici, au contraire, un instant dilaté de perfection semble possible. Cependant, cette expérience limite est commentée d'une double façon par le laconique : «C'était tout». «C'était *tout*» peut signifier l'expérience ponctuelle d'une totalité. Mais l'expression peut aussi être lue comme si la signification du signifiant était aussitôt reprise, comme si l'éclair de perfection n'était pas assez parfait pour se cuirasser contre la disparition : «*C'était tout.*»

Une autre veste, un blouson vert d'aviateur avec des parements argentés, laisse libre cours au souvenir d'épisodes de légèreté juvénile qui retirent au tri sa triste pesanteur. «Alice songea qu'elle ne pouvait apparemment pas aller chercher elle-même les souvenirs, ils revenaient à leur guise» (154). Dans une autre veste à la cave, Alice trouve quelque chose à quoi elle n'est pas préparée : «une toute petite chose, un peu comme si Raymond l'avait laissée à son intention» (154). Il s'agit du reste desséché d'un croissant aux amandes enveloppé dans un sachet en papier froissé d'une boulangerie. Cette chose sans valeur, elle aussi, suscite des questions. «Était-elle avec lui quand il avait acheté le croissant aux amandes, en avait-il brisé un petit morceau pour elle, le lui avait-il donné ou mis dans la bouche, à midi, dans l'après-midi ou la matinée d'une journée de froidure et de vent tandis qu'ils marchaient côte à côte, le bras d'Alice sous

15. C'est sous le titre d'esthétique négative que Karl-Heinz BOHRER a décrit le caractère de perte qui est celui du présent. Voir IDEM, *Ästhetische Negativität*, München – Wien, 2002. Dans la tradition augustinienne, on trouve au contraire la figure de l'instant dilaté ou de l'espace du présent. Là, on prend en considération le fait que le passé le plus récent et l'avenir le plus proche sont synthétisés dans la conscience que l'homme a du temps. Néanmoins, la durée ne peut ici être pensée qu'en référence à un concept d'éternité. Voir Augustin, *Confessions*, X.

le bras de Raymond, la main d’Alice contre celle de Raymond à l’intérieur du gant?» (155). Le morceau pétrifié de croissant aux amandes évoque la présence de l’absent. Il devient une relique, un objet visible qui rappelle l’autre, invisible, et qui de la sorte comporte précisément un caractère quasi-sacramentel¹⁶ : « Elle n’était pas capable de le jeter » (156).

Enfin, une chemise bleue provoque tout un flot de souvenirs contre lesquels elle doit se défendre. Le plus dense, sans doute, est explicitement nommé : « Son visage, l’expression de son visage quand il avait été content à cause d’elle » (156)¹⁷. L’emploi du plus-que-parfait est aussi ici un signe de ce que tout est à jamais fini. L’espoir que le passé, si fermé soit-il, puisse ne pas l’être totalement ne surgit pas une seule fois. La nouvelle semble très éloignée du concept de souvenir salvateur, lequel conserve ce qui s’est passé et arrache à l’oubli. Ce qui a été, qui est ici encore une fois mentionné, semble englouti dans la mer sans fond ni rive du deuil. La mélancolie en est le résultat. « Ne pas hésiter longtemps, songea Alice tremblante, ne pas continuer à hésiter comme ça bêtement, et elle ramassa le tout, d’un seul geste, et le fourra dans le carton pour la Croix-Rouge » (157).

Le regard sur le monde comme remède au deuil

La mort de l’autre qui, en fin de compte, est indicible, détermine la conscience de ceux qui restent. Un deuil souterrain est constamment présent, le vide que laisse la perte irrémédiable de l’autre ne peut être évincé, mais la vue des choses offre une certaine distraction. « Le deuil est la disposition dans laquelle le sentiment fait revivre le monde vidé à travers un masque, afin d’avoir comme point de vue quelque chose qui, de manière énigmatique, suffit », a un jour observé Walter Benjamin¹⁸. Afin de ne pas s’abandonner sans réserve au deuil, « durant ce premier été sans Raymond » (158), Alice se rend presque chaque jour à la piscine. La variété des activités estivales la distrait. Des mères viennent avec des enfants, déplient leurs couvertures et leurs serviettes de bain, déballent leurs affaires. L’évidence

16. Leonardo BOFF, *Kleine Sakramentenlehre*. Aus dem Port. von Horst Goldstein, Düsseldorf, 1976.

17. Afin de rendre intelligible le commentaire, nous avons rétabli dans notre traduction le plus-que-parfait, rendu par D. Autrand par un imparfait (NdT).

18. Walter BENJAMIN, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, Frankfurt/M. 1978, 120.

avec laquelle elles étalent leurs melons, leurs bouteilles de limonade, leurs thermos, leurs montagnes de chaises pliantes et leurs bols en plastique remplis de salade de pâtes (160) a quelque chose de festif au milieu du quotidien. Alice est allongée, fatiguée, sur la pelouse, se dore au soleil, environnée de nombreuses impressions : des voix stridentes, des rires et des pleurs d'enfants, une odeur de chlore, de cigarette et de crème solaire. Elle somnole. « Et en s'endormant, elle oubliait que Raymond était mort, elle oubliait qu'il n'était plus là, elle abandonnait la pensée épuisante, suffocante, effrayante de Raymond, elle lâchait prise. Plus de pulsions, juste s'immerger dans la chaleur torride de midi, toute une heure, une précieuse heure » (160). Le sommeil apporte le soulagement, suspend la conscience de la perte et du deuil. Durant l'intervalle d'une heure, aucune pensée épuisante, muette, effrayante. À son réveil, Alice entend comment une femme raconte à une autre un rêve bizarre, et songe, amusée : Il faut que je raconte cela à Raymond... et comprend seulement un peu après que ce n'est définitivement plus possible.

Pour celle qui reste, il y a partout des traces de sa présence, des gestes qui le lui rappellent. « Ils étaient tous Raymond. Sa façon de courir, de se tenir, d'attraper sa nuque avec sa main, de se frotter le dessus du crâne, de rentrer les épaules, de bâiller, d'enfiler sa veste, de s'en aller. Il n'est plus là, Alice. C'est ce qu'Alice se disait, elle se parlait à elle-même en s'appelant par son nom, comme si elle était son propre enfant. Alice, Raymond n'est plus là. Il faut arriver à conserver son souvenir sans devenir folle » (170).

Délicate poétique de la disparition

Arrêtons là notre lecture d'*Alice*. Est-il vraiment possible d'avoir une approche théologique de ces textes, qui se refusent à toute forme de théologie ? Toute tentative de déceler ici, entre les lignes, des questions théologiquement pertinentes ne peut-elle pas être soupçonnée d'être une *eiségèse*¹⁹ ? Et les vides qui, sans aucun doute, se nichent dans le discours littéraire de ces nouvelles peuvent-ils être lus comme des signaux d'une altérité, comme des annonces d'une transcendance qui serait établie de l'autre côté du dicible ? Qu'en est-il en fin de compte des instants emphatiques de beauté et de bonheur qui brillent ici et là ?

19. Néologisme de J.-H. Tück, qui désigne le contraire d'une exégèse.

Le regard parfait, la joie fugitive, le présent immaculé et brillant²⁰ – des codes secrets, qui font s'épanouir, sur le sombre fond de la mélancolie, une force lumineuse à laquelle, en tant que lecteur, on a du mal à se dérober. Cependant, d'un point de vue sémantique, ces codes demeurent indéterminés. Ils semblent franchir ponctuellement la frontière de l'immanence, mais ils demeurent trop vagues pour laisser place à une véritable espérance. C'est précisément le désespoir souterrain des personnages des récits de Judith Hermann qui semble correspondre à un sentiment profond de notre époque. L'affliction, qui donne sa couleur et accompagne la vie jusque dans ses bonheurs fugitifs, le fait de vivre sous le signe, et dans la tentation, de l'éphémère, la prose sur le mode du *decrecendo*. Rien sur quoi le vent du temps ne passerait pas :

«Les réverbères s'effondrèrent sur eux-mêmes, les kiosques et les colonnes Morris se fondirent dans l'air, tous les objets alentour se mirent à grésiller, à crépiter, à chuinter, devinrent poreux et transparents, puis se transformèrent en petits tas de poussière et disparurent. La tour de l'hôtel de ville s'estompa peu à peu dans le lointain, comme si ses contours se dissolvaient dans le ciel bleu. La vieille horloge de la tour demeura encore un moment en suspens, déconnectée de tout le reste, avant de disparaître à son tour» (119).

Cette unique citation insérée dans *Alice* (il s'agit de l'extrait d'un livre de science-fiction que Raymond a laissé ouvert) pourrait être décisive dans la compréhension des nouvelles. Cette insertion a-t-elle un caractère de programme et converge-t-elle à la fin avec une poétique nihiliste ? D'un côté, oui, puisque la fragilité des personnages semble immergée dans la lumière bleue du néant. D'un autre côté, non, car cette tendre poétique de la disparition (pour laquelle l'étiquette du nihilisme est bien trop grossière) ne devient pas un programme précis et reste toujours ouverte à des réfractions. Il y a précisément sans cesse des contingences heureuses qui éclaircissent l'horizon, des instants d'une intensité et d'une beauté unique qui sont comme la récompense de la vie.

20. Il faudrait encore signaler d'autres références, comme la vision au bord du lac (68 sq.), la « tache de lumière dorée » qui se déplace (80), etc.

La réserve à l'égard des déterminations de sens, un défi théologique

La vie est prise comme elle vient – et la mort de l'autre est portée avec une sereine dignité. D'une « peur bleue de la mort » qui conduit Ulla Berkéwicz à la perte de la foi²¹, on ne trouve en tout cas guère de traces dans les nouvelles de Judith Hermann, bien qu'il semble n'y avoir ici aucune assurance de la transcendance. Mais ce qui est le véritable sens de la vie reste tout aussi ouvert face à la mort. On le voit nettement dans la scène dense qui clôt la nouvelle *Conrad*, lorsqu'Alice, après la mort inattendue de son hôte, sort une dernière fois au bord du lac. Elle se rappelle que Conrad avait dit « que le lac était toujours glacé, qu'il faudrait qu'elle se fasse violence pour aller dans l'eau. Il avait dit, mais tu iras dans l'eau malgré tout. Et tu ne le regretteras pas. Jamais tu ne le regretteras » (92). Et tandis qu'Alice songe encore à ce que pourraient bien signifier ces phrases, « elle renonça au contact du sol sous ses pieds, plongea et nagea vers le large » (92). La question de savoir si l'aventure de la vie réussit ou si elle sombre dans le néant sans fond reste ouverte et indéterminée. « Tout pouvait être lourd de signification ou au contraire n'en avoir aucune » (98).

C'est au sein de cette réserve quasi ascétique vis-à-vis des déterminations de sens que percent parfois des intérêts théologiques. Les choses sont comme elles sont et l'on doit s'en tenir là : cette littérature ne semble pas vouloir en dire davantage. Mais ceci donne à penser à la théologie, responsable d'un sens impossible à déconstruire. Le sentiment d'être perdu, la fragilité et la finitude sont des réalités que même elle ne peut masquer. Ce n'est que lorsqu'elle se risque à s'exposer sans réserve à ces réalités et fait alors l'expérience de sa propre incapacité à parler, qu'elle peut espérer trouver un langage pour dire l'envers du désespoir, l'espérance, un langage qui touche aussi les endeuillés et ceux qui sont sourds à la religion. Bien sûr, la solidarité théologique avec les quêtes contemporains mènerait à un reniement de soi si la sereine mélancolie qui résulte de la perte d'une perspective transcendante était simplement acceptée et affirmée. Dans le passage par le désespoir et le vide existentiels, dont le lieu théologique est le Samedi saint, la théologie chrétienne ne peut pas taire l'espérance pascale fondée sur la foi en la résurrection du Crucifié : à savoir que les noms des morts sont inscrits dans

21. Ulla BERKÉWICZ, *Überlebens*, Frankfurt/M. 2008, 75-79.

APPROCHES LITTÉRAIRES _____ **Jan-Heiner Tück**

le souvenir de Dieu et que ceux qui sont perdus seront retrouvés. Cette foi peut être elle-même fragile, mais elle peut atténuer la terrible pensée que des hommes qui ont tout signifié pour quelqu'un s'effacent dans l'insignifiance de l'oubli, et elle peut mettre en jeu l'espérance qu'à la fin, rien de la vie n'aura été vain.

*(Traduit de l'allemand par Philippe Saudraix. Titre original :
Sterben – Weiterleben – Zurückbleiben.
Versuch über Judith Hermanns Alice)*

Jan-Heiner Tück, né en 1967, marié, quatre enfants, théologien, professeur de théologie dogmatique à l'université de Vienne, en Autriche, est directeur de *Communio*, édition allemande.

Pierre-Alain CAHNÉ

« Si je ne tue pas ce rat, il va mourir »

Le linguiste, le philosophe et le dramaturge

Tout commence par une attention étonnée portée à une phrase de Beckett, apparemment bloquée dans le paradoxe et le non-sens, dans *Fin de partie* : « Si je ne tue pas ce rat, il va mourir ¹ ».

Mourir indique une présence de la conscience entre un point d'origine – la naissance, et un horizon affaissé très énigmatique que l'on appelle la mort. La littérature a souvent tenté d'approcher cette étrange odyssée de la conscience que la tradition homérique a appelée *nekya* et qu'un romancier finlandais a décrite comme un voyage touristique loufoque. L'humour est fréquemment adopté pour raconter ce voyage, que l'on peut aussi recouvrir du manteau de la tragédie. Mais l'humour est sans doute l'attitude la plus cohérente car il laisse libre des sanglots.

Dans *Petits suicides entre amis*², l'écrivain finlandais Arto Paasilinna écrit une fable qui devrait être triste et dont la lecture suscite un permanent sourire. Un groupe de suicidaires invente, par exemple, une situation de suicide par asphyxie dans un local fermé où l'on a laissé tourner un puissant moteur d'autocar. La tentative échoue à la suite d'un « malheureux concours de circonstances » : « Je suis sûr que si nous avions pu installer du gaz ne serait-ce qu'une dizaine de minutes de plus, nous serions tous morts avec succès... ³ », dit l'un des candidats au suicide. Le suicidaire ne dit pas : « Je ne supporte pas l'idée

1. Samuel BECKETT, *Fin de partie*, Éditions de Minuit, Paris, 1957, p. 90.

2. ARTO PAASILINNA, *Petits suicides entre amis*, traduction de Anne Colin Du Terrail, éd. Gallimard, coll. Folio, Paris, 2005.

3. *Ibid.*, p. 145.

de devoir mourir un jour», mais dit : «Je ne supporte pas l'idée d'être un mourant permanent». Le principe de cet humour est une inversion du système de valeur admis, en présentant sur un ton serein une issue jugée négative par l'opinion comme un succès, et donc l'échec d'une action négative comme une catastrophe. Il y a suspension et inversion de l'évidence commune. Pourquoi la présentation sereine de la doxa inversée est-elle créatrice d'un sourire apaisé et gai ?

L'humour du finlandais est permanent dans ce faux roman. Le groupe de suicidaires a réuni une troupe nombreuse pour son excursion finale, et s'est donné la charge de ramasser, au passage, des candidats éloignés. Ainsi d'une femme, «Emmi Laukinen, pâtissière, trente ans», que le groupe devait recueillir ; mais arrivé trop tard, il a dû renoncer à ce projet, car elle avait eu le temps de se suicider. Cette forme d'esprit, qui feint de regretter un décès de toute manière programmé, anime le récit de son sarcasme gai : «Il s'agissait maintenant de rassembler les malades les plus atteints... et de veiller ainsi à ce qu'ils ne se tuent pas de leur propre chef» (p. 117).

Qu'est-ce qui relie secrètement cette méditation du «mourir suicidaire» à une expression finalement très gaie, d'un comique sans réserve ? On peut évidemment penser à une attitude de compensation qui s'affranchit du tragique. Cette analyse est exacte, mais incomplète : le refuge dans la dérision n'est pas le dernier mot de l'humour. Si l'humour et le mourir sont liés dans l'histoire littéraire, c'est aussi peut-être parce que le mourir est l'alliance d'un tragique dont les termes sont toujours reportés, déplacés, insaisissables en une fuite infinie et d'une comédie inépuisable.

Le comique de l'humour ne s'exerce pas aux dépens de quelqu'un, il est dans une présence simultanée du sublime et du dérisoire. Les catégories sont brisées, ignorées, transgressées, et ainsi à l'origine d'une libération créatrice du spasme du rire, celui-là même du jeune enfant que l'on tient en suspens au-dessus de l'eau et que l'on rattrape au dernier moment.

Pourquoi Beckett peut-il écrire : «Rien de plus drôle que le malheur...⁴» ? La question revient à s'interroger sur les relations entre l'angoisse du mourir et l'humour souvent «drôle». La mort n'est pas au cœur de la méditation de Beckett, en revanche son théâtre est une longue représentation du mourir. Pour rester fidèle à l'une de ses métaphores, l'ensablement (*Oh les beaux jours*)...

«Si je ne tue pas ce rat, il va mourir.»

4. *Fin de partie*, *op. cit.*, p. 33.

«*Si je ne le tue pas, ce rat va mourir*»

En même temps que l'on sourit, la phrase de Beckett se prolonge en nous, de manière insistante : elle exige une explication, une réinterprétation comme dans les paraboles évangéliques. Les catégories de la logique ordinaire sont bousculées, mais d'une manière étrange, car la formule ne conduit pas à la conclusion facile : « c'est absurde », qui renonce à comprendre. L'humour de Beckett nous oblige à approfondir les raisons de cette lumière paradoxale qui émane d'un énoncé paraissant fuir dans le non-sens.

L'attention logique à la phrase permet de dégager une première conclusion : l'évaluation négative *de mourir* est supérieure à celle de *tuer*. Il faut protéger le rat du pire, qui est mourir, ce qui ne peut se faire qu'en le tuant. Mourir est le statut pénal de celui qui vit sa mort. Ainsi être tué, comme le cavalier qui charge dans une offensive de hussards héroïques, est un destin moins affligeant que celui vécu dans le mourir quotidien. Éloge classique du suicide.

Toute réflexion sur la fin de la vie implique une méditation sur le mourir qui inclut, peut-être de manière plus elliptique, la fin de vie. Si le suicide, les soins palliatifs, l'euthanasie sollicitent parfois de manière pathétique l'attention de nos contemporains ou de nos politiques, moralistes ou démagogues rappelons que toute réflexion sur le vivant est, d'une certaine manière, une réflexion sur le mourant. Au cœur de la pensée chrétienne est une affirmation dérangeante : l'homme est un mourant.

Le thème de Montaigne est un thème classique des stoïciens : « Le continuel ouvrage de votre vie, c'est bâtir la mort ». Mais sa pensée est plus profonde et radicale : « Vous êtes en la mort pendant que vous êtes en vie (...) Ou si vous aimez mieux ainsi, vous êtes mort après la vie ; mais pendant la vie vous êtes mourant ⁵ » ; ce n'est pas l'agonisant près de décéder, mais le vivant lui-même qui est mourant. C'est pourquoi mourir est la situation même de la conscience de l'homme au monde, ce que dit clairement l'infinitif qui insuffle la durée dans le substantif.

Une attention plus soutenue à la langue fait apparaître que s'inscrivent dans la forme verbale différents états du temps : si le verbe parle du temps, c'est en marquant que cette temporalité est vue soit en plénitude, l'infinitif ; ou bien que cette temporalité est en partie maintenue, et en partie vidée, c'est le participe présent, ou bien enfin que cette temporalité est devenue nulle, auquel cas le verbe rejoint la catégorie nominale, c'est le participe passé. Dans l'infinitif le verbe contient toute sa tension, toute sa temporalité intacte. Mourir, c'est

5. MONTAIGNE, *Les Essais*, Livre I, XX, éd. Villey, coll. « Quadrige », PUF, 1965, p. 93.

l'idée de mort portée dans une durée complète. C'est la conscience même de l'homme ordinaire. C'est pourquoi Montaigne peut dire que « pendant la vie vous êtes mourant ». L'homme en vie porte sa mort dans sa poitrine.

Un glissement sémantique essentiel est intervenu, en français, lorsque « mourant », substantif, a pu se substituer à « agonisant ».

Chez Montaigne, mourant est le descriptif de l'homme en général qui porte en lui-même sa propre mort, au sens où de manière très claire, le romancier Conrad décrit le personnage essentiel de *La ligne d'ombre*, Ransome, comme quelqu'un de courageux, prévenant, seul à ne pas subir la fièvre qui abat tout l'équipage ; mais il est aussi celui qui, cardiaque, sait porter au sein de sa poitrine la menace essentielle, permanente et diffuse. Ransome synthétise la condition humaine au sens où Heidegger, l'avait déjà définie :

« J'ai terriblement peur à cause de mon cœur... » confie Ransome au capitaine. Et Conrad poursuit la description de son personnage, quand celui-ci monte prudemment les marches d'un escalier « avec la crainte mortelle d'éveiller subitement la colère de notre ennemie commune (la mort)... que son destin le condamnait à porter sciemment dans sa poitrine fidèle⁶. »

La langue moderne, en faisant de mourant le synonyme d'agonisant, fait comme si on pouvait retirer de mourant la détermination générale de la relation de l'homme à la mort, comme s'il fallait retirer à la fin de vie la possibilité de décrire la situation normale, générale et complète du mourir. En pleine santé et au cœur de sa maturité, l'homme est mourant, au sens d'agonisant. C'est le désir passionné de se masquer cette évidence qui est signalé par la négation de l'idée d'agoniser dans le mourir.

Rappeler ce qui n'est pas une construction idéologique, mais un ensemble de phénomènes vécus et observables, n'est pas une complaisance morbide avec laquelle la foi chrétienne ne saurait être confondue. Culminant dans l'étrange, paradoxale et insoutenable célébration de la mort de Dieu sur la croix, annoncée et assumée, la foi chrétienne s'affranchit de toute pente morbide pour affirmer la nécessaire angoisse dont parle le personnage de Conrad. Mourir n'est pas un accident dont on pourrait s'affranchir par le suicide ou l'euthanasie.

La métamorphose sublime est celle qui transforme l'angoisse en joie dans la résurrection. Hors de cette foi, il n'y a que divertissement, mauvaise foi et recours aux médicaments.

6. CONRAD, *La ligne d'ombre*, Garnier-Flammarion, 1996, p. 176.

«*Si je ne le tue pas, ce rat va mourir*»

À trop séparer la fin de vie de la condition humaine, le chrétien peut oublier que cette rupture est au cœur de sa présence au monde. Ce faisant, il se débat comme tout le monde, dans la peur et la souffrance de la rupture réalisée, et peut oublier, dans sa vie « normale », la signification de sa présence au monde. Au principe de sa foi, le chrétien est mis en demeure de poser que la menace qui le constitue est une épreuve et un moment dans une histoire qui ne se confond pas avec ce qu'il comprend, avec ce qu'il voit : c'est en mourant qu'il devient absolument un vivant, et pour la nuit des temps.

La description heideggerienne, dans sa finesse et son exactitude :

« Or la situation affective capable de maintenir ouverte la continuelle et radicale menace sur soi-même, menace qui monte de l'être de la réalité humaine, de son être esseulé et absolument sain, cette situation affective est l'angoisse. Pour elle la réalité humaine se sent en présence du néant de l'impossibilité possible de son existence...⁷ »

ne renvoie peut-être qu'à un moment sans espérance de cette histoire de la menace que Beckett appelle « fin de partie » et qui provoque son cri le plus intense, poussé vers Dieu : « Le salaud, il n'existe pas !⁸ »

Par-delà la posture du clown que Beckett prête à ses personnages, il y a cette interrogation du « finir » qui peut paraître comme l'essence même de notre moment culturel : « Il est temps que cela finisse... et cependant j'hésite, j'hésite à... à finir. Oui c'est bien ça, il est temps que cela finisse et cependant j'hésite encore à (bâillement) finir⁹ ».

Cette hésitation trouve tout son sens dans l'Évangile de Luc : « Pourquoi cherchez-vous parmi les morts celui qui est vivant ? » (24,5). La Résurrection est si peu crédible que les compagnons de route ne peuvent pas reconnaître celui qui est mort dans leur pensée : ils ont le cœur dur parce qu'ils ne peuvent voir ce qu'ils ne peuvent pas comprendre.

Pierre-Alain Cahné, né en 1941, marié, trois enfants, onze petits-enfants, membre du comité de rédaction de *Communio*, est professeur émérite de langue et littérature française de l'université de Paris-IV-Sorbonne, et recteur émérite de l'Institut catholique de Paris. Dernière publication : *Lectures lentes : linguistique et critique littéraire* (PUF, coll. Formes sémiotiques, 2011).

7. HEIDEGGER, *Qu'est-ce que la métaphysique*, suivi d'extraits sur l'être et le temps, traduction Corbin, coll. Essais, Gallimard, 1951, p. 129.

8. *Fin de partie*, *op. cit.*, p. 76.

9. *Op. cit.*, p. 17.

Collection *Communio*/Parole et silence

Titres parus

- Joseph Ratzinger, *Croire et célébrer*, 2008
Joseph Ratzinger, *Discerner et agir*, 2009
Claude Dagens, *Passion d'Église*, 2009
Fiorenzo Facchini, *Les défis de l'évolution*, 2009
Jean-Luc Marion, *Le croire pour le voir*, 2010
Jean-Marie Lustiger, *L'Europe à venir*, 2010
Stephen Green, *Valeur sûre*, 2010
Michel Sales, *Le corps de l'Église. Pour introduire à la lecture de La Promesse du cardinal Lustiger*, 2010
Peter Dembowski, *Des chrétiens dans le ghetto de Varsovie*, 2011
Jean-Marie Lustiger, *témoin de Jean-Paul II*, 2011
Angelo Scola, *Le mystère des noces : Homme et femme / mariage et famille*, 2012
Balthasar et Communio, *Je crois en un seul Dieu*, 2012 (réédition)

Vient de paraître

Alberto Espezal, *Le Christ et sa mission*, 2012

Ce petit traité de christologie, facile d'accès, clair et synthétique, rendra service à tous ceux, prêtres et laïcs, qui sont soucieux de mieux connaître la figure de Jésus de Nazareth, sa vie et sa Pâque, mais aussi la réflexion croyante des premiers siècles du christianisme sur l'existence de Dieu incarné. Finalement, ce traité offre une réflexion biblique et théologique sur le mystère du salut.

Alberto Espezal est prêtre, docteur en théologie (thèse sur Le Mystère Pascal chez Hans Urs von Balthasar, soutenue à l'Université pontificale grégorienne, à Rome), professeur de Théologie dogmatique à la Faculté de Théologie de l'Université Catholique Argentine et à la Faculté de Théologie jésuite (San Miguel). Il est membre des conseils de rédaction des revues Communio (édition argentine) et Criterio. Il a publié : Hans Urs von Balthasar, le drame de l'amour divin.

Rémi BRAGUE

Un nouveau problème

L'échec de l'athéisme et la nécessité d'une religion

Après quarante ans d'existence de *Communio*, il me semble opportun de réfléchir sur la stratégie à long terme. Puisque nous célébrons le quarantième anniversaire de la fondation de l'édition allemande de la revue, j'aimerais donner ici ma contribution à une réflexion de ce genre.

Voici donc ma thèse : l'athéisme a échoué, et est donc condamné à disparaître. Notre première tâche consiste à prendre acte de ce fait et à en tirer les conséquences. J'ai l'impression de ne faire par là qu'enfoncer des portes ouvertes. L'ennui étant que la majorité de nos contemporains se refuse à constater l'évidence. Nous vivons au milieu de diverses tentatives pour la camoufler.

1. Victoire de l'athéisme ?

Contre ma thèse, on est tenté de faire valoir un vigoureux *videtur quod non*¹. Ne serait-il pas plus juste de parler, tout au contraire, d'une marche triomphale de l'athéisme ? C'est d'ailleurs la façon dont bien des athées se représentent la situation. Bien des sondages montrent que le nombre des pratiquants en Europe, et, semble-t-il, dans tous les pays marqués par le christianisme, est en baisse rapide. Le fait est trop évident pour que je perde mon temps à le rappeler.

Bien sûr, les religions connaissent de nos jours un retour inattendu, surtout sous leurs formes les plus radicales, avant tout, de la façon

1. Ce qui signifie : « où on découvre qu'il n'en était rien ».

la plus spectaculaire, parce que violente, dans l'islam, et aussi dans l'hindouisme. Cela se produit également sous des formes plus pacifiques, comme dans le judaïsme chez les ultra-orthodoxes (*haredim*), et aussi dans le christianisme de tendance «évangéliste».

Mais les athées ont une réponse toute prête: il s'agit là de combats d'arrière-garde. Les progrès de la science et de la technique qui lui est étroitement liée conduisent irrésistiblement à une sécularisation. Il n'est que de s'armer de patience. L'Europe constitue l'avant-garde, le reste du monde la suivra.

Ce qui confère à cette attente une certaine plausibilité est le fait que, déjà au niveau social, l'athéisme remporte de grandes victoires. Dans ses *Thoughts on the French Affairs*, écrites en décembre 1791, Edmund Burke faisait observer que les athées avaient abandonné leur réserve traditionnelle au profit d'une attitude plus franche, et même provocatrice: «Autrefois, la hardiesse n'était pas le fait des athées en tant que tels. [...] Mais depuis peu, ils sont devenus actifs, comploteurs, turbulents et séditeux²». Que ne dirait-il pas de nos jours, après un peu plus de deux siècles! Parmi les esprits les plus innovateurs de la Modernité, il y a eu beaucoup d'athées, qui faisaient de la propagande en faveur de leur incroyance et qui se livraient contre la religion à une attaque en règle. Les noms de Marx, de Nietzsche, de Freud sont dans toutes les mémoires.

Aujourd'hui, nous avons souvent affaire à des gens dont la qualité intellectuelle ne fait guère le poids face à ceux que j'ai nommés, mais qui sont encore plus bruyants et qui trouvent dans les médias une résonance qui en amplifie encore l'écho.

2. Les succès d'une vision du monde qui se passe de Dieu

Il faut en outre porter au crédit de l'athéisme des succès concrets tout à fait spectaculaires. Un minimum d'honnêteté intellectuelle l'exige. J'en donnerai ici deux exemples, empruntés, l'un à la théorie, l'autre à la pratique.

1) Au niveau de la théorie, la science moderne de la nature, écrite en langue mathématique³, a réussi à proposer une description de la réalité qui n'a pas besoin d'invoquer l'«hypothèse de Dieu», pour faire allusion au célèbre dialogue entre Laplace et Napoléon. La piété personnelle

2. Edmund BURKE, *Thoughts on French Affairs, &c., &c.*, in: *The Works of the Right Honourable E. Burke*, Londres, 1801, t. VII, p. 58.

3. GALILÉE, *Il saggiaiore*, 6.

de plus d'un savant n'a rien à voir ici. Quand ils font de la physique, ils travaillent sans recourir à Dieu comme « bouche-trou »⁴. De la sorte, on n'a pas ou on n'a plus besoin d'une religion, là où il s'agit d'expliquer le monde.

Il faut d'ailleurs remarquer ici qu'il est déjà douteux d'expliquer la religion comme une explication du monde. Certes, là où il s'agit d'en fournir une, la vision scientifique du monde lui est mille fois supérieure. Mais on est en droit de se demander si une religion a jamais eu pour but de présenter une explication de ce genre. Des savants, ou plutôt des journalistes qui flirtent avec la science, se représentent de façon myope la religion comme une sorte de physique, qui serait encore au berceau. L'étude de la vision du monde des peuples dits primitifs montre qu'ils se soucient fort peu de savoir comment le monde est fait, pas plus de ses causes, et encore moins de la façon dont il a été fait⁵. Quant aux religions plus évoluées, on pourrait citer aussi la déclaration du Bouddha qui déclare sans pertinence toute question cosmologique, ou bien Shankara, ou encore la Mishnah⁶.

2) Au niveau de la pratique, la pensée politique moderne est arrivée à montrer qu'une société pourrait s'organiser sans se rapporter à un principe de légitimation supra-humain. En 1682, déjà, Pierre Bayle avait défendu son célèbre paradoxe, selon lequel l'athéisme n'est pas plus dangereux pour l'État que la superstition, voire qu'une société d'athées serait plus docile qu'une société d'enthousiastes⁷. Nos sociétés ont traduit cette intuition ou ce pari dans les institutions, en séparant le politique du religieux, chacune dans son style, depuis le *wall of separation* des États-Unis jusqu'à la « laïcité » à la française, en passant par mille nuances intermédiaires.

Là aussi, il faut remarquer que ce ne sont pas toutes les religions qui cherchent à imposer à la société des normes de comportement. Le christianisme, en particulier, se distingue des autres religions en ce qu'il n'impose aux hommes aucune autre règle que celles que la raison naturelle a découvertes ou aurait pu découvrir d'elle-même.

4. Dietrich BONHOEFFER, Gedanken zum Taufstag von D. W. R., 25.5.1944, in: *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, éd. Eberhard Bethge, Gütersloh, 1985, p. 155.

5. E. E. EVANS-PRITCHARD, *Theories of Primitive Religion*, Oxford, Clarendon Press, 1965, p. 54.

6. Aggivacchagotta Sutta (N. 72), in: *The Teachings of Buddha. A New Translation of the Majjhima Nikāya*, tr. B. Ñāṇamoli, Boston 1995, p. 590-594, surtout p. 591-592; Sankara, Svātma-nirūpana, 93, cité par H. von GLASENAPP, *Der Stufenweg zum Göttlichen. Shankaras Philosophie der All-Einheit*, Baden-Baden 1948, p. 74-75; Mishna Hagiga, ch. 2.

7. Pierre BAYLE, *Pensées diverses sur la Comète*, éd. A. Prat & P. Rétat, Paris, Champion, 1994, § 113-132, p. 301-350.

En tout cas, il faut prendre acte de ce résultat : là où il s'agit de s'orienter dans le monde matériel ou d'organiser la société, on n'a pas besoin d'une religion.

3. Sur le concept d'agnosticisme

On me permettra ici deux remarques sur le genre d'athéisme dont je viens de parler :

1) Il n'est pas nécessairement militant, à titre de conviction. Il existe surtout comme une façon de mettre le divin entre parenthèses, pour des raisons de méthode. Le mot agnosticisme a été forgé justement dans un tel contexte, par Thomas Huxley, biologiste et infatigable défenseur de la théorie darwinienne de l'évolution. Dans l'Angleterre de l'époque victorienne, l'athéisme n'était pas vraiment comme il faut (*hardly the thing*). Au cours d'une discussion tenue en 1869 à la *Metaphysical Society*, Huxley proposa de désigner sa position personnelle par le mot «agnosticisme»⁸.

2) L'agnosticisme ne représente pas une position philosophique qui concernerait exclusivement les problèmes religieux, comme la question de l'existence de Dieu ou l'impossibilité de lui apporter une réponse, positive ou non. Une modestie analogue règne dans le domaine de l'étude des phénomènes physiques. Le positivisme d'Auguste Comte et de Claude Bernard élève la renonciation à une connaissance des causes ultimes au niveau d'un principe. La science doit se contenter d'exprimer de la façon la plus exacte possible les relations qu'elle établit entre les phénomènes, ce qu'elle fait à l'aide du langage mathématique. Mais, *pourquoi* ce qui est est ce qu'il est, pourquoi ce qui est est comme il est, voilà ce qu'elle s'interdit de demander⁹.

4. La question qui reste sans réponse

En dépit de ses succès, l'athéisme, même sous ses formes atténuées, abrite un inconvénient majeur, qui en fait une «maladie à la mort».

Il est en effet une question fondamentale sur laquelle l'athéisme n'a rien à dire. Il se fonde même sur la décision de renoncer à toute réponse

8. Thomas H. HUXLEY, *Life and Letters*, éd. L. Huxley, New York, 1900, t. 1, p. 343-344.

9. Auguste COMTE, *Discours sur l'esprit positif*, 1 in : *Philosophie des Sciences*, éd. J. Grange, Paris, Garnier-Flammarion, 1996, p. 138 ; C. BERNARD, *Leçons sur les phénomènes de la vie communs aux animaux et aux végétaux*, Appendice, Paris, 1878, p. 397.

possible à apporter à une question de ce genre. Il n'est que de l'énoncer : à supposer qu'il existe sur la terre un être, connu sous le nom de *homo sapiens*, qui serait capable, d'une part, de rendre raison de l'Univers qui l'entoure, et d'autre part de s'arranger pour former avec ses semblables une communauté harmonieuse, serait-ce un *bien* qu'il existe un être de ce genre ?

Pour le dire autrement : nous pouvons tenter du monde physique une description purement immanente, qui permette à l'homme de dominer ce monde et de l'exploiter à son bénéfice, et nous n'avons nul besoin pour cela de dévoiler à son propos une quelconque vérité dernière. Nous pouvons par ailleurs établir de façon purement immanente les règles du jeu permettant la coexistence des hommes. Il suffit pour cela de concevoir un contrat par lequel les hommes s'obligeront réciproquement à s'épargner les uns les autres, pour la simple raison qu'ils y trouvent leur intérêt.

De la sorte, le but final est que l'humanité continue à exister, et éventuellement progresse. Mais par là, la question reste intacte, de savoir dans quelle mesure cette existence, et ce progrès sont en général souhaitables.

À cette question, l'athéisme n'apporte aucune réponse, et même, il ne peut en apporter aucune.

Pour le montrer, il me faut ici dire quelques mots sur la façon dont l'athéisme se détruit lui-même.

5. Dialectique de l'athéisme

L'échec de l'athéisme est une conséquence directe de son succès. On pourrait ainsi parler d'une dialectique, analogue à la « dialectique des Lumières » dont Adorno et Horkheimer firent le titre de leur livre le plus célèbre. Sauf qu'ici, nous aurions en face de nous une dialectique qui prendrait des traits tout à fait concrets. C'est cette dialectique que je voudrais ici présenter de façon schématique.

Le projet de l'athéisme moderne consiste à réaliser l'émancipation de l'homme. L'homme devrait prendre en mains son propre destin, se donner des lois à lui-même (autonomie).

Ce n'était pas possible de par le passé, en tout cas selon la manière dont le projet moderne raconte sa propre histoire. Jadis, l'homme se réglait sur des principes qui se trouvaient en dehors de lui. Le rôle décisif était joué, soit par le bel ordre du cosmos (expression au fond tautologique) qu'il fallait imiter, soit par une loi divine à laquelle il

fallait obéir¹⁰. Les deux points de référence étaient d'ailleurs liés : le Dieu, qui émet les commandements est aussi celui qui a créé le monde, le Législateur est aussi le Créateur.

Les Temps Modernes se sont de plus en plus décidément refusés à loucher dans ces deux directions. Leur idéal serait de fonder l'homme sur l'homme et sur rien d'autre, de sorte que tout rapport à quoi que ce soit d'extérieur, d'autre, de supérieur serait exclu, voire deviendrait une absurdité inutile. Pour le dire avec le jeune Marx : « la racine pour l'homme est l'homme lui-même¹¹ ».

Pour exprimer cet idéal, le XIX^e siècle a forgé un mot, qui se rencontre d'ailleurs aussi chez le jeune Marx : « humanisme ». Le terme a deux acceptions. On vient d'évoquer la première. Pour l'historiographie, il désigne le mouvement de redécouverte et de réappropriation de l'héritage littéraire antique commencé dans l'Italie du XIV^e siècle. Les artisans de ce renouveau n'étaient d'ailleurs en rien des adversaires de la religion, mais, à commencer par Pétrarque, des gens tout à fait pieux.

Il est pourtant intéressant, d'observer que la formation du mot comme catégorie historiographique s'est produite en même temps que l'usage du même mot pour exprimer la déclaration d'indépendance de l'homme par rapport à Dieu, c'est-à-dire au tout début des années quarante du XIX^e siècle. « Humanisme » comme époque de la reprise des études classiques a été sans doute lancé par l'historien Carl Heinrich Wilhelm Hagen¹². Et « humanisme » comme l'intention de ne se soucier que de l'homme se lit pour la première fois sous la plume d'Arnold Ruge¹³, pour passer ensuite chez Feuerbach, Proudhon, et d'autres encore.

Or donc, cet humanisme, précisément parce qu'il ne reconnaît aucune instance supérieure à l'homme, se rend par là incapable de prononcer un quelconque jugement sur la valeur ou l'absence de valeur de l'homme. L'homme ne peut pas se prononcer en faveur ou en défaveur de lui-même. Car il est bien clair que l'homme accepterait en bloc sa propre

10. J'ai étudié ces deux possibilités du point de vue de l'histoire des idées dans chaque fois un livre : *La Sagesse du monde. Essai sur l'expérience humaine de l'univers*, Paris, Fayard, 1999 ; *La Loi de Dieu. Histoire philosophique d'une alliance*, Paris, Gallimard, 2005.

11. Karl MARX, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Einleitung ; dans : *Frühe Schriften*, éd. Siegfried Landshut, 7. Aufl., Stuttgart, Kröner, 2004, p. 283.

12. Karl HAGEN, *Deutschlands literarische und religiöse Verhältnisse im Reformationszeitalter. Mit besonderer Rücksicht auf Willibald Pirckheimer*, Erlangen, 1841, p. 58-60 ; voir W. Stroh, „De origine vocum humanitatis et humanismi“, *Gymnasium* 115 (2008), p. 564.

13. Walter RÜEGG, „Zur Vorgeschichte des marxistischen Humanismusbegriffs“ [1950], in : *Anstöße. Aufsätze und Vorträge zur dialogischen Lebensform*, Frankfurt 1973, p. 181-197, surtout p. 186.

existence. Et il est tout aussi clair que ce verdict d'acquittement serait dénué de tout poids.

Dans une conférence prononcée dans l'immédiat après-guerre, Jean-Paul Sartre a bien vu le problème, en se moquant d'une phrase de Jean Cocteau. L'écrivain et artiste aux multiples dons voyageait en avion, et survolait une chaîne de montagnes. Il admirait le paysage, et plus encore l'ingéniosité humaine, jusqu'à s'exclamer : « l'homme est épatant ! » Peut-être, fait remarquer Sartre. Mais qui parle ici ? Certainement pas un cheval ou un chien, quelque juge impartial, donc, mais justement un homme. Or, il est bien évident que personne ne peut porter sur soi-même un jugement objectif¹⁴.

6. La figure concrète de l'autodestruction

On pourrait ne voir dans la question posée plus haut, à savoir : « Est-il bon qu'il y ait des hommes ? » rien de plus qu'une argutie académique et sans prise sur la vie réelle – et donc l'écarter d'un revers de main.

Rien ne s'y opposerait, si deux éléments nouveaux n'étaient venus s'ajouter au dossier.

A) L'homme possède désormais la possibilité de s'anéantir soi-même. Le problème du suicide existe depuis la nuit des temps, et il a reçu une élaboration théorique, par exemple chez les Stoïciens. Mais de nos jours, la question a pris une dimension collective. Le genre humain est désormais capable d'effectuer un suicide collectif. Il est en tout cas en possession des moyens techniques pour ce faire. Nommons-en trois, dans l'ordre chronologique de leur apparition :

1) Depuis les débuts de l'industrialisation, l'homme souille l'environnement. Cela pourrait très bien aboutir à une situation telle que la vie humaine sur cette terre en deviendrait impossible.

2) Depuis la découverte de l'énergie nucléaire et de ses applications militaires, l'homme dispose de la capacité de s'anéantir en quelques instants, par une guerre atomique.

3) Avec les moyens de contraception contemporains, chaque génération peut décider s'il y aura une génération suivante, ou non. Si elle se décidait pour le « non », cette troisième possibilité serait pacifique, elle se réaliserait peu à peu, et du coup passerait inaperçue. À la différence du deuxième exemple, mais tout à fait comme le premier, cette fin de l'humanité ne serait pas imposée d'en haut, par exemple par un

14. Jean-Paul SARTRE, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Nagel, 1946, p. 91-92.

gouvernement qui aurait décidé de lancer une attaque atomique. Elle serait bien plutôt le résultat d'un plébiscite quotidien, dans lequel chaque individu resterait entièrement libre de ses choix. Un suicide démocratique, donc...

Dans une note à sa Profession de foi du vicaire savoyard, Rousseau reprend brièvement le parallèle, qui à son époque était déjà devenu une figure imposée, entre « fanatisme » et « athéisme ». Il termine par une formule profonde : « Ses <l'athéisme> principes ne font pas tuer les hommes, mais ils les empêchent de naître¹⁵ ». Le fanatisme fait certes couler le sang, continue Rousseau, mais il anime les hommes et les rend capables de grandes entreprises – curieuse idée, du reste... L'athéisme, sans tuer un seul homme, s'avère à long terme plus meurtrier encore.

Voici pour le premier point. Avec le second élément, nouveau lui aussi, la possibilité devient une tentation. En effet,

B) L'homme doute de sa propre légitimité. On peut l'envisager sous trois aspects :

1) L'homme n'est plus convaincu d'avoir le droit de conquérir et d'exploiter la terre.

2) L'homme n'est plus certain de sa supériorité par rapport aux autres êtres vivants.

3) L'homme n'est même plus sûr de se distinguer de ceux-ci par la possession de quelque caractère distinctif essentiel. Il n'y aurait aucun saut qualitatif entre l'homme et, disons, le singe bonobo.

7. Le projet des Lumières en danger

Bien entendu, nous pourrions très bien nous contenter de nous imaginer que l'instinct de conservation assurera la survie de l'espèce humaine. Cela a été le cas, semble-t-il, pendant de longs siècles. Il est de fait vraisemblable que l'homme en tant qu'espèce continuera à exister, parce que les hommes se reproduiront. Mais Schopenhauer a tenté de montrer que l'instinct sexuel n'est guère plus qu'un piège par lequel nous berne une toute-puissante Volonté de vivre, qui se soucie comme d'une guigne du bonheur des individus¹⁶. Avons-nous une réponse à lui apporter ?

15. Jean-Jacques ROUSSEAU, *La Profession de foi du vicaire savoyard*, (= *Emile*, IV), in : Id., *Œuvres complètes*, éd. B. Gagnebin, M. Raymond et al., t. 4, Paris, Gallimard, 1969, p. 632f.

16. SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, IV, 44 : Metaphysik der Geschlechterliebe ; in : *Werke*, éd. Eduard von Lohneysen, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1980, t. 2, p. 678-727.

On peut certes invoquer l'instinct, et s'en remettre à lui. Beaucoup parmi nous ont eu leurs enfants sans trop le vouloir. Pourquoi les générations suivantes ne feraient-elles pas elles aussi confiance en la nature ? Peut-être. Mais cela reviendrait à condamner en bloc le projet des Lumières. Je n'entends pas par là uniquement le mouvement devenu conscient de soi qui s'est donné ce nom au XVIII^e siècle européen, mais bien le projet de la philosophie dans toute la largeur de ses réalisations.

Ce projet est aussi vieux que Socrate avec son entreprise d'interroger tout homme de métier et de lui demander de faire la preuve de sa compétence. Pour ce faire, le professionnel devait expliquer pourquoi au juste il fait ce qu'il fait, et donc « rendre compte » (*logon didonai*) de ses faits et gestes. D'où, sous une forme élargie, le programme qui consiste, pour tout phénomène, à en chercher la raison. En métaphysique, c'est Leibniz qui l'a placé sur le trône, en formulant le principe de raison suffisante¹⁷. Historiquement parlant, cette exigence s'est surtout portée sur les institutions : chaque prescription juridique, chaque organisation sociale devrait se justifier devant le tribunal de la raison, pour savoir si elle est capable de « résister à son examen libre et public¹⁸ ». D'une manière générale, toute action, sans nulle exception, doit pouvoir être fondée en raison.

Or donc, avons-nous le droit de renoncer à chercher et à fournir une raison dans le cas de l'existence de l'humanité ? Si nous agissons ainsi, l'existence du seul être qui puisse être le porteur de la raison se trouve confiée – à la déraison.

Nous retrouvons ici, d'ailleurs, un paradoxe sur lequel on a déjà attiré l'attention sur un autre plan : la science de la nature représente le plus grand triomphe de la raison, mais cherche en même temps à montrer que la raison n'est rien de plus qu'un produit, et un produit qui n'avait pas été voulu, un simple épiphénomène de l'Évolution, à savoir un processus qui n'est guidé que par des forces aveugles et irrationnelles. Dans le cas qui m'occupe ici, nous serions encore plus dans de beaux draps. Que la raison dérive de l'irrationnel et dépende de lui, on ne peut au moins pas le lui reprocher. Mais ici, c'est la raison elle-même qui commettrait à son propre égard un suicide et une haute trahison.

Très concrètement, nous entendons de toute part que la meilleure manière de freiner l'« explosion démographique » que l'on redoutait tant il y a quarante ans, est l'éducation, en particulier l'éducation obligatoire pour les fillettes. C'est sans doute vrai. Ce qui est en tout cas au-dessus de toute incertitude, c'est que cette méthode est, moralement parlant, incomparablement meilleure que des mesures autoritaires comme la

17. Nicolas de CUSE, *De sapientia*, II, § 35, éd. Renate Steiger, Hamburg 1988, p. 58 ; LEIBNIZ, *Theoriae motus abstracti definitiones*, in : *Die philosophischen Schriften*, éd. C. J. Gerhardt, Hildesheim, 1965, t. 4, p. 232.

18. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, Préface à la première édition, A XI.

stérilisation forcée. Il est d'ailleurs possible, et tout porte à le croire, qu'elle est aussi plus efficace.

Mais on peut tirer de ces bons sentiments une conséquence grinçante : plus intelligent, plus cultivé est un groupe humain, moins il est fécond. Ou, à l'inverse : plus on est bête, plus on est ignorant, plus on a d'enfants. De cette équation, la situation démographique de l'Europe d'aujourd'hui nous livre une confirmation presque expérimentale. Ce n'est peut-être pas un hasard, si le recul démographique touche aujourd'hui avant tout l'Europe et, à l'intérieur de celle-ci, la bourgeoisie cultivée, et dans le reste du monde, les pays et les couches sociales qui passent pour être les plus « avancées ».

8. Cause et raison

Maintenant, qu'on fasse attention. Je ne prétends nullement que la diminution de la foi religieuse en Europe serait la *cause* de la dénatalité qu'on y observe. Chercher une cause, nous disent les historiens, est déjà en soi une entreprise extrêmement problématique. Et, en l'occurrence, si l'on voulait en chercher une, il y a fort à parier qu'on aurait en fait un manteau d'Arlequin de causes diverses, qui entretiennent entre elles des influences réciproques, etc. Pour en débrouiller l'écheveau, on pourrait et devrait mobiliser sociologie, psychologie, politique, économie, toutes disciplines dans lesquelles je ne possède aucune compétence.

Il me faut ici faire usage d'une distinction fort ancienne, très classique, celle qui sépare cause et raison. Un événement a une cause, une action a une raison. La cause explique ce qui est déjà présent, la raison concerne ce que l'on va pouvoir faire advenir dans le futur. Si l'on pouvait trouver la cause d'une action, cette action ne serait plus une action libre, elle ne serait plus une action du tout, à proprement parler, elle serait un mécanisme.

D'où peut bien provenir le recul de la fécondité dans les milieux et chez les peuples cultivés, "éclairés", cela m'est au fond égal, ou en tout cas ne me concerne pas. Ce dont nous avons besoin ici n'est pas une explication, mais une raison d'agir. Nous devons être capables de dire pourquoi l'existence des hommes sur cette terre est un bien.

Si le projet des Lumières doit réussir, l'homme a besoin d'une raison pour continuer à exister, et à exister comme homme, comme être raisonnable et libre, non simplement comme bipède sans plumes. Il a besoin d'un point d'Archimède qui légitime sa présence sur la terre – sans pour autant, bien sûr, lui donner un blanc-seing pour y faire n'importe quoi. L'existence d'une instance supra-humaine capable d'affirmer l'existence de l'humanité est le premier contenu de la religion. Cette instance, pour citer la formule célèbre par laquelle Thomas d'Aquin termine chacune

des cinq voies (*viae*) qui mènent à reconnaître l'existence de Dieu, (les prétendues « preuves de l'existence de Dieu »), est « ce que tout le monde appelle Dieu » (*quod omnes dicunt Deum*)¹⁹.

9. Pour un nouveau Moyen Âge

En conclusion, et en clair : nous avons besoin d'un type d'humanité qui soit capable de mettre d'accord foi et raison. Nous en avons besoin, non pas à titre décoratif, pour embellir la vie humaine. Ni non plus pour lubrifier la vie sociale – un argument dont l'apologétique s'est trop souvent servie, mais tout simplement pour rendre possible la poursuite de l'aventure humaine.

Pour résumer tout cela en un slogan, et bien entendu non sans un soupçon d'ironie, je proposerais : il nous faut un nouveau Moyen Âge. Ou plutôt, il nous faut dire adieu à la tentative moderne de se détacher du Moyen Âge. Je veux dire par là : il nous faut un vrai Moyen Âge, et en aucun cas la caricature que les Temps Modernes en ont dessinée pour légitimer leur projet. Nous avons besoin d'un Moyen Âge qui accueille positivement les acquis de la Modernité et qui les intègre en une synthèse nouvelle. Les études médiévales deviennent du coup une discipline d'une brûlante actualité. Les problèmes avec lesquels le Moyen Âge s'était débattu sont encore les nôtres. Il n'est donc pas question de prêcher un « retour à... » quoi que ce soit, mais, là aussi, de proposer une « herméneutique de la continuité ».

Ainsi, la question n'est plus de savoir si nous pouvons nous en tirer sans Dieu, mais de savoir avec quelle sorte de Dieu nous allons pouvoir continuer à vivre. Le Dieu de la Bible et des chrétiens n'est pas le seul possible. Il y a à côté de Lui le Dieu des autres religions, celui des mouvements néo- ou para-païens, et avec eux, pour parler comme Pascal, le « dieu des philosophes et des savants ». Il me semble, en ce qui me concerne, que le Dieu de la Bible et des chrétiens pourrait être un très bon candidat²⁰. Mais ceci est une autre histoire.

Rémi Brague, né en 1947, marié, quatre enfants, deux petits-enfants. A enseigné la philosophie médiévale à l'Université de Paris-I et est actuellement professeur de philosophie de la religion à l'Université de Munich. Membre de l'Académie des sciences morales et politiques. Derniers livres parus : *Du Dieu des chrétiens et d'un ou deux autres*, Paris, Flammarion, 2008 ; *Image vagabonde. Essai sur l'imaginaire baudelairien*, Chatou, Éditions de la Transparence, 2008 ; *Les Ancres dans le ciel. L'infrastructure métaphysique*, Paris, Seuil, 2011.

19. Thomas d'AQUIN, *Summa Theologica*, Ia, q.2, a. 3.

20. Voir mon *Du Dieu des chrétiens et d'un ou deux autres*, Paris, Flammarion, 2008.

Xavier MORALES

Pour introduire le concept d'identité dramatique de Jésus-Christ

La narrativité est dans l'air du temps. De la théologie narrative à l'exégèse narrative, en passant par la sotériologie narrative¹, la narratologie prend la relève des méthodologies scientifiques traditionnelles, qu'elles soient spéculatives ou positives. J'aimerais examiner la pertinence et les limites du recours à la narratologie en christologie. L'occasion m'en est offerte par la publication de la traduction française du manuel de christologie de l'argentin Alberto Espezzel², par ailleurs spécialiste de la sotériologie de Hans Urs von Balthasar. Or la première section de ce manuel (les trois premiers chapitres) « propose tout d'abord une sommaire théologie narrative de la vie de Jésus » (p. 16).

Le recours à la théologie narrative a pour but avoué de dépasser l'opposition stérile entre « Jésus de l'histoire » et « Christ de la foi » sur laquelle toute enquête sur l'identité de Jésus Christ butte depuis plus de deux siècles. Le but est-il effectivement atteint ? La forme narrative

1. Je me contente d'une seule référence : J.-B. METZ, *La foi dans l'histoire et dans la société. Essai de théologie fondamentale pratique*, 1977, trad. fr., (*Cogitatio fidei* 99), Paris 1979, ch. XII, « Récit », qui propose : « Une théologie narrative ne pourrait-elle dépasser la distinction entre "Jésus de l'histoire" et "Christ du kérygme" ? », p. 242. C'est évidemment sur Metz que s'appuie B. SESBOÛÉ, *Jésus-Christ l'unique Médiateur. Essai sur la rédemption et le salut*, tome II, *Les récits du salut : Proposition de sotériologie narrative*, (Jésus et Jésus-Christ 51), Paris, 1991. Voir notamment la petite bibliographie, p. 10, n. 1.

2. A. ESPEZEL, *Le Christ et sa mission. Petit traité de christologie*, (Collection *Communio*), éd. Parole et Silence, 2012, 244 p., trad. fr. de *Cristología. Vida, Pascua y Salvación*, Buenos Aires, 2008.

Pour introduire le concept d'identité dramatique

réussit-elle à assumer le caractère problématique de l'identité de Jésus-Christ? La réponse à cette question nous conduira à proposer un nouveau concept, celui d'une « identité dramatique », que l'on peut dégager de la christologie de Hans Urs von Balthasar. Ce concept n'existe pas tel quel chez Balthasar. Il nous faudra donc le forger à partir d'éléments essentiels de l'analogie théâtrale déployée dans la *Dramatique divine*. Avec lui, nous serons en possession d'un outil particulièrement adéquat pour décrire la problématique de l'identité de Jésus-Christ.

Gesché : Le recours à l'identité narrative

C'est A. Gesché³ qui a proposé d'introduire un troisième terme dans l'opposition classique entre « Jésus de l'histoire » = « identité historique » et « Christ de la foi » = « identité dogmatique ». Le concept d'« identité narrative » = « Jésus raconté », emprunté à P. Ricœur, assure le lien entre les deux identités apparemment contradictoires. Il explique comment une singularité (contingente) devient une identité par réflexion narrative : *Je* devient *Soi* en se racontant, en se mettant en intrigue, en s'insérant dans la cohérence d'un récit. Rechercher une immédiateté historique avec le Jésus de l'histoire, une fois déblayée la superstructure mythologisante des récits confessionnels, retrouver Jésus « couvert mais reconnaissable sous le palimpseste de la confession christologique qu'est le Nouveau Testament » (p. 57) est illusoire, tout autant qu'aspérer à une immédiateté de la foi avec le Christ idéal. « C'est à la narration que l'Évangile tout entier confie l'identité de Jésus », à l'exemple de Jésus lui-même recourant « à la narration pour qu'ils comprennent et que son identité leur apparaisse » (p. 91). C'est donc à travers la médiation du récit que l'identité de Jésus doit être cherchée et reconnue. Seule cette « identité narrative » est « identité décisive⁴ » de Jésus. « Avant l'identité historique (qu'on ne pourra juger convenablement désormais qu'à partir de l'identité narrative), comme avant l'identité dogmatique (qu'on ne pourra bien saisir que dans son sillage), l'identité narrative constitue en somme l'interface, le lieu où tout se décide. »

Alberto Espezzel, qui a consacré un article à la notion d'identité narrative chez Gesché⁵, la reprend dans les premières pages de l'introduction de sa christologie⁶, à titre d'avertissement méthodologique. Alors que

3. A. GESCHÉ, *Le Christ*, (Dieu pour penser ; VI), Paris 2001, ch. II : « Le Jésus de l'histoire et le Christ de la foi », en particulier p. 75-125.

4. *Ibidem*, p. 92, citant J. ZUMSTEIN, « L'évangile johannique : une stratégie du croire », *Recherches de science religieuse* 77 (1989), p. 223.

5. A. ESPEZZEL, « L'identité narrative de Jésus », *Revue catholique internationale Communio* XXX, 1 (2005), p. 89-96.

6. A. ESPEZZEL, *Le Christ et sa mission*, p. 14-15.

l'exégèse historico-critique tente de reconstituer, derrière le texte, par la critique de son contenu, une identité considérée comme seule réelle, vraie, pour la comparer ensuite à l'identité dogmatique, au détriment de cette dernière (c'est la démarche d'un Harnack), le passage par l'identité narrative transforme l'opposition conflictuelle entre Jésus de l'histoire et Christ de la foi : prenant acte de l'impossibilité de remonter à un « historique brut », à un « purement factuel », l'exégète admet qu'il a toujours déjà affaire à une « narration », en tant que l'événement factuel est producteur de sens, provoque à une mise en intrigue. Or l'identité narrative est une identité tournée vers la réponse confessante, vers l'identité dogmatique, considérée comme identité réelle, et but de la recherche. Finalement, les deux figures du Jésus de l'histoire et du Christ de la foi sont identifiées : le Jésus raconté (par le récit) est le Jésus confessé (par le lecteur).

La dialectique de l'identité personnelle chez Ricœur

Le premier contexte dans lequel Paul Ricœur a forgé la notion d'identité narrative correspond à peu près à ce que Gesché et Espezzel en ont retenu. La notion permettrait de rendre compte de ce phénomène dont le genre littéraire type est l'autobiographie : l'individu ou la communauté trouve – d'une trouvaille qui est aussi une invention, au sens étymologique – son identité personnelle ou communautaire en se racontant des histoires, en se racontant *son* histoire. Ricœur donne l'exemple de l'Ancien Israël qui, « en racontant les histoires de l'Exode, se donne collectivement l'identité que dans *Temps et Récit III* j'appelle identité narrative⁷ ». L'identité narrative est alors « la sorte d'identité à laquelle un être humain accède grâce à la médiation de la fonction narrative⁸. »

La compréhension de soi est une interprétation ; l'interprétation de soi, à son tour, trouve dans le récit, parmi d'autres signes et symboles, une médiation privilégiée⁹.

Notons que dans ce premier contexte, l'identité narrative est médiation entre soi et soi, plus exactement entre *je* et *soi*. Ce procédé n'est pas seulement en acte dans les récits historiques mais aussi dans les récits de fiction, à la faveur de « l'appropriation de l'identité du personnage fictif

7. P. RICŒUR, « L'identité narrative », *Esprit* 7-8 (juillet-août 1988), p. 295-304 et la discussion p. 305-314, ici p. 308. Cet article est une ébauche des 5^e et 6^e études de *Soi-même comme un autre*, Paris, 1990, p. 137-166 et 167-198.

8. P. RICŒUR, « L'identité narrative », p. 295.

9. P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, p. 138, n. 1.

Pour introduire le concept d'identité dramatique

par le lecteur¹⁰». Ricœur cite quelques lignes du *Temps retrouvé* de Proust où le narrateur déclare, évoquant les futurs lecteurs que nous sommes, nous qui avons entre les mains le livre qu'il s'apprête à écrire : ils

ne seraient pas selon moi mes lecteurs, mais les propres lecteurs d'eux-mêmes [...] mon livre grâce auquel je leur fournirais le moyen de lire en eux-mêmes¹¹.

Cependant, le contexte dans lequel la notion d'identité narrative est reprise et développée dans *Soi-même comme un autre* est, à mon avis, plus décisif pour l'application que l'on pourrait en faire à la christologie. La théorie narrative y est mise au service de la question de l'identité personnelle, en particulier dans sa dimension temporelle. L'identité narrative, c'est-à-dire l'identité que possède le personnage de récit (historique ou fictif, peu importe), est un « modèle¹² » qui permet de « rendre manifeste » (p. 176) la dialectique, qui, selon Ricœur, caractérise toute identité personnelle :

Le modèle spécifique de connexion entre événements que constitue la mise en intrigue permet d'intégrer à la permanence dans le temps ce qui paraît en être le contraire sous le régime de l'identité-mêmeté, à savoir la diversité, la variabilité, la discontinuité, l'instabilité (p. 167-168).

Le récit est une identité (concordance) mise en péril (discordance)¹³ :

Selon la ligne de concordance, le personnage tire sa singularité de l'unité de sa vie considérée comme la totalité temporelle elle-même singulière qui le distingue de tout autre. Selon la ligne de discordance, cette totalité temporelle est menacée par l'effet de rupture des événements imprévisibles qui la ponctuent (rencontres, accidents, etc.) ; la synthèse concordante-discordante fait que la contingence de l'événement contribue à la nécessité en quelque sorte rétroactive d'une vie, à quoi s'égale l'identité du personnage (p. 175).

En tirant les conséquences de la théorie narrative pour la question de l'identité personnelle, Ricœur considère l'identité narrative comme un modèle pour décrire le rapport variable entre les deux composantes de l'identité personnelle : l'identité du même ou « mêmeté », et l'identité du soi ou « ipséité¹⁴ ». Aux deux extrêmes de ce rapport, d'un côté,

10. P. RICŒUR, « L'identité narrative », p. 304. Voir *Soi-même comme un autre*, p. 189 n. 2 : « identification » ; p. 191 : « application de la fiction à la vie » ; p. 193 : « appropriation » et plus largement, p. 188 : « reconfiguration de la vie par la fiction ».

11. M. PROUST, *Le Temps retrouvé*, cité dans « L'identité narrative », p. 304.

12. P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, p. 167.

13. *Ibidem*, p. 168. Sur la « concordance » chez Balthasar, voir *supra*.

14. Voir *Soi-même comme un autre*, p. 140-150.

l'identité personnelle (l'ipséité, le *Qui ?*) coïncide totalement avec une permanence dans le temps des traits substantiels ou au moins structurels (l'outil sans cesse réparé reste le même outil) « à quoi on reconnaît une personne » (sa mêmeté, son *Quoi ?*) : ce que l'on appellera son « caractère¹⁵ ». L'équivalent littéraire est le *stock character*, le personnage-type. De l'autre côté, l'identité personnelle est entièrement assurée par le « maintien de soi » (*Selbst-Ständigkeit*¹⁶), malgré toutes les vicissitudes et tous les changements. Ricœur propose l'exemple de la promesse tenue¹⁷.

Or la distinction de Ricœur entre identité du même et identité du soi se révèle particulièrement apte à décrire l'identité de Jésus-Christ comme une identité problématique. En Jésus-Christ, en effet, sont identifiées deux figures apparemment contradictoires : l'homme qui a terminé sa vie terrestre sur une croix, abandonné de Dieu (*Marc 15,34*), et celui qui est « assis à la droite de la Puissance » (*Marc 14,62*) et vit pour toujours. Nous sommes bien en face de ce que Ricœur appelle, avec Parfit, un *puzzling case* (« cas déroutant »), le cas d'une identité de soi maintenue par-delà une discontinuité majeure, l'abîme de la mort. Comme symbole de ce maintien de soi, le corps de Jésus, dans l'unicité de son attribution¹⁸, porte pourtant en lui-même les marques de deux « états » : les blessures du supplicié et la gloire de l'exalté. En termes spéculatifs, on pourrait parler de l'identité paradoxale entre « deux *status* de la même personne¹⁹ », le *status exinanitionis* et le *status exaltationis*.

À cette identité paradoxale, le premier évangéliste, Marc, a précisément décidé de donner une forme narrative. Grâce à l'analyse de Ricœur, on comprend comment la mise en récit permet de décrire la dialectique de continuité et discontinuité intrinsèque à l'identité personnelle de Jésus. Cette convenance de la forme narrative à la christologie devrait être explorée pour elle-même. Je me contenterai ici de deux remarques.

1. La discontinuité à intégrer dans la christologie se manifeste aussi dans la question matérielle à laquelle Marc était confronté : quelle forme littéraire lui permettrait de rassembler et intégrer dans un tout signifiant des matériaux aussi différents²⁰ que des collections de paroles de

15. *Ibidem*, p. 146.

16. Ricœur emprunte le mot à Heidegger, voir *Soi-même comme un autre*, p. 149.

17. *Ibidem*, voir p. 195 : « le maintien de soi, c'est pour la personne la manière telle de se comporter qu'autrui peut compter sur elle ».

18. P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, p. 178 : « le corps propre est une dimension du soi » et non du « même ».

19. Ph. VIELHAUER, cité par Hans Urs von BALTHASAR, *La dramatique divine*, II/2, p. 128 n. 24.

20. Je m'inspire ici de F. VOUGA, *Le christianisme à l'école de la diversité. Histoire des premières générations*, Poliez-le-Grand 2005, en particulier p. 16-18, sans forcément partager la thèse historique de fond en tous ses détails.

Pour introduire le concept d'identité dramatique

sagesse rattachées à l'activité galiléenne de Jésus ; des petits récits de miracles présentant le Jésus thaumaturge ; le grand récit des derniers jours de Jésus à Jérusalem ; le kérygme apostolique affirmant que Jésus, mort et ressuscité, est le Seigneur ? L'idée de monter ensemble tous ces éléments dans un récit englobant orienté vers et par l'événement pascal de Jérusalem permet de montrer que ces éléments apparemment hétéroclites interagissent pour dessiner la figure unique de Jésus.

2. J'aimerais souligner un autre aspect effleuré par Ricœur dans sa réflexion sur l'identité narrative : son aspect dynamique, en l'occurrence « rétrograde ». Comme l'explique Ricœur, l'événement est d'abord « simplement l'inattendu, le surprenant, il ne devient partie intégrante de l'histoire que compris *après coup*, une fois transfiguré par la nécessité en quelque sorte *rétrograde* qui procède de la totalité temporelle menée à son terme²¹. » Or cette constitution « rétrograde » de l'identité narrative correspond à ce que Pannenberg a appelé « l'effet rétroactif » de l'événement pascal²², et son corrélatif, « la structure proleptique de la revendication d'autorité de Jésus²³ ». Chez Marc, par exemple, le secret messianique, cet espèce d'incognito par lequel Jésus, tout en cachant son identité, dévoile qu'il la cache, sert en quelque sorte de balisage proleptique pour une lecture rétrospective, telle qu'elle sera prescrite à la fin du livre : la consigne finale de retourner en Galilée (*Marc* 16,7) s'adresse non seulement aux Douze, mais aussi au lecteur, invité à reprendre la lecture au début (*Da capo* : « Commencement de l'Évangile de Jésus Christ Fils de Dieu ») pour déceler le secret messianique, une fois l'incognito levé par la Résurrection : « le Crucifié ? il est [le] Ressuscité ! » (*Marc* 16,6)

Je pense avoir suffisamment montré la richesse de la notion d'identité narrative, telle que Ricœur l'a développée. En particulier, il me semble important de noter que l'identité narrative n'a pas pour fonction de supprimer la tension Jésus pré- et Jésus post-pascal, comme il semble que Gesché et Espezel voudraient le croire, en parlant d'« interface » ou de « médiation entre son identité proprement historique et son identité dogmatique²⁴ ». Au contraire, elle vise à manifester la tension dialectique qui existe à l'intérieur de l'identité personnelle du Verbe incarné, tension qui la rend éminemment paradoxale. Pour parler comme Balthasar, « la christologie est bâtie comme une ellipse²⁵ », et ses deux foyers doivent être maintenus.

21. P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, p. 169. Je souligne.

22. W. PANNENBERG, *Esquisse d'une christologie*, p. 164.

23. *Ibidem*, p. 72.

24. A. ESPEZEL, *op. cit.*, p. 15.

25. *La dramatique divine* (désormais *DD*), II/2, p. 48.

De l'identité narrative à l'identité proleptique

Au point de départ, nous étions confrontés à l'opposition tranchée entre un Jésus de l'histoire et un Christ de la foi. D'un côté, la science historique (*Historie*) prétend reconstituer le Jésus «réel» à partir d'un examen critique des documents et témoignages. De l'autre, le croyant prétend entrer en relation immédiate avec le Christ, par la foi, dans une contemporanéité en quelque sorte supérieure à celle des «contemporains de Jésus²⁶».

Or il n'est pas question d'utiliser la théorie narrative simplement pour renvoyer ces deux Jésus dos à dos au profit d'un troisième Jésus, le Jésus raconté. Bien plutôt, le recours à la théorie narrative doit permettre d'élucider ce en quoi l'identité de Jésus est intrinsèquement problématique. Je me contenterai d'une remarque : le problème de la «vie de Jésus», c'est qu'elle ne peut être racontée dans une narration linéaire traditionnelle (*story*), délimitée par la naissance et la mort du personnage principal. Car cette vie est, pour ainsi dire, interrompue par un événement médiateur, l'événement pascal, qui la divise en deux versants. Et ici, il ne s'agit pas d'une «péripétie», d'un «retournement de situation», au sens aristotélicien²⁷. La «péripétie» de la tragédie antique ne fait qu'orienter la suite du temps dans un sens nouveau et inattendu : à cause de la péripétie, le futur ne sera pas comme on l'attendait, il sera différent du passé. Mais la péripétie elle-même s'insère à l'intérieur d'une temporalité linéaire²⁸. L'événement pascal, lui, modifie la totalité du temps, aussi bien le futur que le passé : car ce qui s'est passé acquiert un sens nouveau. Cette structure singulière de la «vie de Jésus» implique que, dans le cas de Jésus, l'identité n'est pas seulement déterminée parce que la personne vit dans le temps, selon une causalité orientée du passé vers le futur, mais par un élément qui transcende et englobe la totalité du temps. La christologie a donc pour première tâche de déceler le sens à donner à cet événement trans-temporel, et le sens qu'il donne à la «vie de Jésus» comprise dans ses deux versants.

En termes de théorie narrative, l'histoire (*story*) de Jésus doit affronter un problème stylistique : Comment faire droit au caractère trans-temporel de l'événement central, dans une narration qui est forcément

26. Voir par exemple, S. KIERKEGAARD, *Exercice en christianisme*, 1850, trad. fr., Paris, 2006, p. 104-108.

27. ARISTOTE, *Poétique*, § 11, 1452a.

28. Aussi Aristote réclame-t-il que la péripétie «surviene du fait même de la structure de l'intrigue, de sorte que l'événement découle des faits antérieurs, soit par un lien nécessaire <de cause à effet> (*ex anagkês*), soit par un lien <au moins> vraisemblable (*kata to eikos*)», *Poétique*, § 10, 1452a.

Pour introduire le concept d'identité dramatique

inscrite elle-même dans le temps, ne serait-ce que le temps linéaire de la lecture? La réponse apportée par les auteurs des évangiles est géniale: la narration doit contenir des éléments de nature proleptique. L'auteur, qui écrit après Pâques, raconte ce qui s'est passé avant Pâques en faisant bénéficier le lecteur de sa connaissance de l'événement crucial dès le début du récit. Cette «rétropascalisation» est d'ailleurs mise en relief à l'intérieur du récit grâce à un «groupe témoin» qui, lui, n'y comprend rien avant l'événement pascal (les disciples).

Il faut cependant préciser le sens à donner à cette «rétropascalisation». Il ne s'agit pas du tout d'une *projection* rétrospective et seulement subjective, comme si cette opération n'avait lieu que dans l'esprit du lecteur²⁹, et non dans la personne réelle que le personnage narratif représente³⁰. Il s'agit en fait de *l'élucidation* rétrospective de l'identité de Jésus. Autrement dit, ce n'est pas seulement le *récit* (*the telling*) qui est proleptique, c'est l'identité même de Jésus. Alors que l'identité de toute personne intramondaine se construit progressivement dans l'histoire (au double sens de *Geschichte* et, dans le cas de sa mise en récit, de *story*), et ne trouve son sens total qu'à la «fin³¹», l'identité de Jésus est tout entière déjà contenue dans le premier instant de sa vie terrestre, même si c'est sous un mode encore incompréhensible («christologie implicite»). La vie de Jésus ne sera pas la construction d'une identité au fil du temps, jusqu'à son accomplissement, mais le déploiement dans le temps d'une identité qui lui pré-existe et le transcende. On touche ici à la question de la pré-existence éternelle de la personne du Fils avant son existence historique (*geschichtlich*). Enfin, l'événement pascal lui-même, tel qu'il est littérairement présenté dans les Évangiles, souligne cette singularité de l'identité de Jésus: dans le seul cas de Jésus, la mort n'est pas la «fin de l'histoire» (*story*), puisque le récit continue, voire ne finit pas. En effet, les derniers mots de l'Évangile selon saint Marc, dans

29. On pourrait alors rapprocher l'événement pascal de la «reconnaissance» aristotélicienne: «La reconnaissance est une transformation de l'ignorance à la connaissance», *Poétique*, § 11, 1452a.

30. Hans Urs von BALTHASAR *La gloire et la croix* (désormais *GC*) I, p. 455: il ne s'agit pas d'une «projection subjective du stade postérieur sur celui qui l'a précédé», mais il s'agit que «les contours de la figure terrestre de Jésus» indiquent déjà vers où ils tendent si on les prolonge.

31. SOPHOCLE, *Œdipe Roi*, trad. fr. P. Mazon, (CUF), Paris 1958, p. 127, v. 1528-1530: «C'est donc ce dernier jour qu'il faut, pour un mortel, toujours considérer. Gardons-nous d'appeler jamais un homme heureux, avant qu'il ait franchi le terme de sa vie sans avoir subi un chagrin.» Et cependant, dans le cas d'Œdipe, trois oracles, l'un, prédisant que la peste de Thèbes prendra fin avec la condamnation du meurtrier de Laïos (v. 96-98), l'autre, que ce meurtrier n'est autre qu'Œdipe lui-même (v. 350-353), le dernier, qu'il tuera ses parents (v. 1175), installent une structure d'ironie dramatique à laquelle seule la prolepse christologique donnera son sens ultime.

sa finale primitive (*Marc* 16, 1-8), sont bien la fin du *texte*, mais pas la fin de *l'histoire*, puisqu'ils programment un futur hors-texte :

Allez dire à ses disciples et à Pierre : « Il vous précède en Galilée. Là, vous le verrez, comme il vous l'a dit » (*Marc* 16,7).

Le dramatique

Ce que Ricœur dit de l'identité narrative s'appuie surtout sur le récit de type historique ou biographique, qu'il soit fictionnel ou non. Or nous avons remarqué que, pour présenter l'identité problématique de Jésus, la linéarité du modèle narratif ordinaire devait être en quelque sorte corrigée par l'élément proleptique. N'y aurait-il pas un modèle qui, tout en conservant les avantages du modèle narratif, posséderait d'emblée cet élément proleptique et rendrait compte de la « pré-existence » ? Dans les lignes qui suivent, j'aimerais suggérer comment « l'outillage dramatique » mis en place par Balthasar dans le premier volume de la *Dramatique divine* permet de forger le concept d'une « identité dramatique », qui satisferait aux conditions que je viens d'énoncer.

Une première approche se dessine dans les pages consacrées par Balthasar aux grands récits historiques-romanesques contenus dans les livres de Samuel. Tout en utilisant le vocabulaire du « récit » (*GC* III/1, p. 95), de la « joie de raconter » (p. 97), de « la narration » (p. 99), Balthasar le mêle à des notions tirées de l'art dramatique : « la tragédie classique de David » (p. 95), « le grand théâtre du monde » (p. 97), « fin tragique », « péripétie », « le jeu de la vie » (p. 97), « la grande tragédie humaine » (p. 99), et évoque des parallèles dans la littérature dramatique (p. 100). Finalement, Dieu lui-même est sur la scène :

Théâtre du monde, entouré pourtant par un Dieu qui ne reste pas seulement spectateur du jeu pour récompenser ou punir après coup, mais qui, dans ses « images » qui jouent, est l'archétype qui participe secrètement et ouvertement au jeu (*GC* III/1, p. 101).

En quoi consiste le caractère dramatique du récit biblique ? Et surtout, dans le cadre d'une analogie entre drame et existence, en quoi consiste « la nature dramatique de l'existence » (*DD* I, p. 15) ?

Balthasar ébauche une réponse à cette question dans les premières pages de la *Dramatique divine* (désormais *DD*, p. 13-19). J'en retiens quatre éléments :

1. L'Esthétique (*GC*) court le risque de restreindre à une vision « statique » des choses ; elle doit se dépasser dans une « Dramatique » (*DD*), qui, par contraste, a un caractère « dynamique ».

Pour introduire le concept d'identité dramatique

2. Ce caractère dynamique consiste en ceci que l'on ne se contente pas d'écouter, on est engagé dans l'action, dans le «drame, qui nous engage absolument, et où nous introduit, chacun de façon unique, le Dieu unique» (p. 14).

3. Le récit, par sa linéarité, par l'effet de cohérence produit par la mise en intrigue, risque de lisser les discordances au profit des concordances. Au contraire, «dramatique» qualifie la dimension discordante de l'événement : «ce qu'est un drame, nous le savons par les complications, tensions, catastrophes et raccommodements de notre existence» (p. 15).

4. Enfin, grâce à la médiation de la représentation scénique, «l'existence [...] peut [...] se reconnaître elle-même comme *rôle* dans un jeu qui l'enveloppe» (p. 17). C'est surtout ce dernier élément que j'aimerais exploiter pour forger le concept d'identité dramatique. Dans la mesure où le rôle précède logiquement l'acteur qui l'incarne, il introduit dans la situation dramatique l'élément proleptique que nous réclamions à l'instant.

Le rôle

Au théâtre, l'identité, c'est le rôle. Le rôle est d'emblée décrit par Balthasar comme une réalité problématique³², ce que l'on peut résumer en deux questions :

1. «L'individu doit exercer sur le théâtre du monde une fonction déterminée qui lui est assignée de quelque part» (*DD I*, p. 37) – mais d'où ? Par qui son rôle lui est-il assigné ? Qui en a la puissance et l'autorité ?

2. L'individu «n'est, par certain côté secret, pas identique [au rôle], et pourtant, il doit, pour être vraiment lui-même, s'identifier à lui» (p. 38) ce qui pose le problème d'une «alternative» : faut-il chercher à s'identifier au rôle ou à maintenir une distance avec le rôle³³ ?

En réalité, les deux questions n'en font qu'une : «Mais qui m'offrira le rôle dans lequel je peux réellement être moi-même ?» (p. 38).

Des riches analyses de Balthasar consacrées à la figure de l'acteur (p. 232-246), je me contenterai de reprendre l'exemple des *Six personnages en quête d'auteur* (*DD I*, p. 203-206), afin de faire ressortir la «différence entre le moi et le rôle imparti» (p. 209). La pièce de Luigi Pirandello met paradoxalement en scène cette dissociation entre le moi et le rôle : alors qu'en principe, les «personnages», qui sont de purs

32. Pour une première approche sociologique-psychologique du rôle comme fonction que la société nous assigne, voir *DD I*, «Le rôle», p. 37-39.

33. Le *Paradoxe sur le comédien* de Denis DIDEROT est une référence obligée, qui ouvre l'analyse en *DD I*, p. 236-238.

« rôles³⁴ », ne sont déterminés que par le rapport à l'auteur qui les écrit et aux acteurs qui les représentent, voici des « personnages » qui revendiquent l'autonomie par rapport à l'auteur – qui a refusé d'écrire « leur » drame – et par rapport aux acteurs – dont ils n'acceptent pas qu'ils jouent à leur place ce qu'ils ont vécu comme personnages.

Certes, comme le rappelle le metteur en scène à l'un de ces « personnages » en quête d'autonomie,

Au théâtre, cher monsieur, ce ne sont pas les personnages qui jouent la comédie. Au théâtre, ce sont les acteurs qui la jouent. Quant aux personnages, ils sont là, dans le manuscrit³⁵.

Autant dire : ils n'existent pas. Et pourtant, nous pressentons ce que déclare le personnage du Père au metteur en scène, au milieu de la pièce :

Un personnage a vraiment une vie à lui [...] il est toujours « quelqu'un ». Alors qu'un homme [...] peut n'être « personne »³⁶.

Ce que Balthasar traduit en termes plus spéculatifs :

L'existence n'a la consistance d'une essence que dans le rôle (*DD I*, p. 206).

De l'analyse de ce qui se passe « quand un acteur reçoit son rôle » (p. 236), surgit le mot-clef de « disponibilité » (p. 239-240.) : corrélation d'obéissance et de liberté. La « disponibilité de l'acteur en vue du rôle » (p. 240) implique sa capacité à « le conduire avec une liberté supérieure » (p. 210).

« Du rôle à la mission »

Passer « du rôle à la mission » (p. 403), c'est transposer « l'outillage dramatique » dans l'existence réelle. L'analyse du rôle nous a permis de mettre en relief la problématique de l'identité dramatique. Nous allons maintenant vérifier sa pertinence hors du cadre théâtral, en proposant une analogie entre le « problème psychologique et technique » (p. 236) de l'acteur, et le « problème existentiel » (p. 242) de la créature, celui de « la

34. *DD I*, p. 205 : « Les six personnages n'ont leur moi qu'à l'intérieur de leur rôle ».

35. Luigi PIRANDELLO, *Six personnages en quête d'auteur*, dans *Théâtre complet*, I, (Bibliothèque de la Pléiade), Paris, 1977, p. 1045.

36. Luigi PIRANDELLO, *Six personnages en quête d'auteur*, *ibid.* p. 1068-1069, cité dans *DD I*, p. 205.

Pour introduire le concept d'identité dramatique

relation entre la libre personne et le rôle imparti par le destin» (p. 210). D'un côté, l'acteur vit la dissociation ou l'identification entre son moi propre et le rôle reçu de l'auteur par l'intermédiaire du metteur en scène ; de l'autre, la personne créée vit la dialectique entre son moi propre (libre) et la mission reçue de Dieu.

Dans le cadre de la pensée balthasarienne de la figure, on ne sera pas étonné de trouver une structure bipolarisée, une « tension originelle entre le moi et le rôle » (p. 210). Le passage par l'analogie dramatique permet d'élucider la structure bipolaire que devra forcément adopter la solution au problème existentiel de l'identité personnelle, du « qui suis-je ? » (p. 405). Cette tension, Balthasar l'explore notamment entre la « résignation » (stoïcienne) à assumer le rôle (*amor fati*, oubli de soi) et la tentative ou la tentation d'échapper à l'« aliénation » du rôle par une extase de soi (néoplatonicienne). Ces deux solutions sont insuffisantes, dans la mesure où elles réduisent la tension en éliminant l'un des deux termes : elles aboutissent à une « dépersonnalisation » (p. 242), une « mise entre parenthèses » (p. 243) de la personne.

La solution correcte au problème de l'identité personnelle requiert à la fois le respect de sa tension, et son dépassement vers le haut. C'est ici qu'intervient le « principe dialogal³⁷ » à partir duquel est proposé un principe d'individuation enfin suffisant : tenir son rôle d'un autre n'est ni résignation ni aliénation, car

c'est seulement le Tu, la découverte du Tu, qui m'amène moi-même à la conscience de mon Je³⁸.

Or, pour Balthasar, un « toi » créé, de par sa contingence, ne suffit pas à fonder mon « je », pas même celui de la mère³⁹. Seul le « Tu éternel » (Buber), le « Sujet Absolu » (Balthasar) le peut :

C'est uniquement par le « nom » avec lequel Dieu s'adresse à chaque homme que celui-ci se distingue valablement et définitivement de tout autre, et n'est plus un individu dans une série mais une personne unique⁴⁰.

La « mission », en tant que transposition du « rôle » dans l'existence réelle, « l'idée d'être immédiatement appelé, mandaté et envoyé par Dieu » est la « seule réponse satisfaisante à la question : “qui suis-je

37. *DD I*, p. 27-29 et 534-550 autour de Buber, Rosenzweig, etc.

38. H. COHEN, *La Religion de la raison dans les sources du Judaïsme* (1917-1918), cité en *DD I*, p. 535.

39. *DD II/2*, p. 164, nonobstant la reprise plus positive du thème p. 363, et la place éminente donnée à Marie dans l'accession de Jésus à la conscience de soi, p. 140-141.

40. *DD I*, p. 537, à propos de Buber et Rosenzweig.

dans ma particularité ?” » (*DD I*, p. 544). Bien plus : seulement alors, l’existence est « comme portée au-dessus d’elle-même » (p. 17).

Aussi la « personne théologique » vit-elle un « drame interne » (*DD II/2*, p. 214), celui de savoir si elle va accepter de s’identifier à la « mission » reçue de Dieu, qui seule lui donnera d’être vraiment elle-même, ou préférer un impossible repli sur « soi-même ». La « disponibilité » de l’acteur en vue du rôle est alors transposée en « disponibilité » chrétienne à faire la volonté du Père, en imitant la disponibilité singulière et archétypique de Jésus :

le métier et l’existence du comédien nous offrent ici en transparence la mission et l’existence du Christ, qui est, par essence, existence eucharistique pour les autres, humble et transparente représentation du divin (*DD I*, p. 244).

Le Christ, personne archétypique

Car le Christ est le cas singulier et archétypique⁴¹ d’une coïncidence absolue entre le moi et le rôle, entre l’existence et la mission :

En Jésus-Christ, le moi et le rôle, dans la réalité de la mission, deviennent absolument et face à tout ce qui peut s’atteindre sur terre, uniques et inépuisablement identiques (*DD I*, p. 551).

En Jésus, on a « l’achèvement suréminent de ce qu’est une “personne” dramatique : une figure qui dans l’exécution de son rôle parvient à son vrai visage » (*DD II/2*, p. 160). « L’identification réussissant totalement de la personne en vertu de sa mission exécutée totalement est atteinte dans le cas de Jésus-Christ » (p. 160) qui est alors non seulement « la personne principale » du théodrame, mais « la personne archétypique » (p. 160), « la personne primitive » (p. 422) (*Urperson*) : la personne en qui tout être peut devenir personne.

Cette identité de la « personne dramatique », ce que j’ai appelé « identité dramatique », tirée du problème de l’acteur et réalisée éminemment dans la personne singulière du Christ, peut et doit ensuite être transposée à toute « personne théologique » : dans le Christ s’ouvre un « espace de jeu » (voir *DD II/2*, p. 32.) où les individus acquièrent la faculté de devenir « partenaires de jeu dans le drame divin » (p. 211). Tous, dans la mesure où ils consentent à suivre le Christ,

entrent par là dans « l’espace » de la Personne unique de l’Homme-Dieu, ils sont « personnalisés » au sens théologique (p. 185).

41. L’application de l’outillage dramatique (*DD I*) au Christ est élucidée brièvement à la fin de *DD II/2* : « Passage au jeu » (p. 421-423).

Le Christ, personne trinitaire

Or l'identité dramatique confine à la théologie trinitaire. L'identité entre la personne et la mission désigne, dans le Christ, une identité (à qualifier) entre la procession *ad intra* (Trinité) et la mission *ad extra* (incarnation)⁴². L'identité dramatique assume alors aussi *l'identité trinitaire* de Jésus-Christ, et Balthasar peut interpréter trinitairement la triade dramatique auteur/acteur/metteur en scène, « symbole parfait de la Trinité économique dans le drame divin » (DD II/2, p. 421) : Si le Fils est « l'acteur le plus parfait⁴³ », alors le Père est l'auteur, et l'Esprit est le metteur en scène qui confie à l'acteur les paroles de l'auteur.

Cette interprétation n'est pas une allégorie gratuite. Elle assure à la christologie son horizon trinitaire :

Jésus forme devant le spectateur une figure telle qu'elle ne peut être « déchiffrée » comme figure que si ce qui apparaît en elle est – doit-on dire vue ou crue ? – comme le surgissement d'une profondeur personnelle (trinitaire) et divine (GC I, p. 129).

Derrière la Personne qui agit sur la scène du monde (*Unus ex Trinitate passus est*), parce que son « jeu » consiste à se rendre totalement disponible à ce que le Père veut qu'il fasse, se profilent le Père qui fonde l'identité du Fils sur sa relation d'origine, et l'Esprit qui assure leur communion par-delà la distance absolue de la différence ontologique, et, à l'intérieur de cette distance ontologique, par-delà la plus grande discordance existentielle : celle de la mort.

Il est clair que cette personne, pour garder son identité, doit être une personne trinitaire, c'est-à-dire doit avoir besoin du Père et de l'Esprit pour être elle-même (DD II/2, p. 130).

Parce qu'être soi-même, pour la personne du Fils, est être ce que le Père éternel lui donne d'être, cet être peut intégrer toutes les discordances dramatiques de l'existence créée.

Frère Xavier Morales, né en 1975, est moine au monastère cistercien de Notre Dame d'Acey (Jura).

42. Voir DD I, p. 552, commentant THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie* [ST] I, q. 43 a. 1-8 : pour être plus précis, Balthasar pense probablement à q. 43, a. 2, *ad 3* : *missio includit processionem aeternam et aliquid addit, scilicet temporalem effectum*.

43. *Vollkommenste Schauspieler* (H. U. von BALTHASAR, « Christ und Theater », cité par Th. KRENSKI, « "Im Kleid steckt die ganze Anthropologie". Mit Hans Urs von Balthasar von der Rolle zur Sendung », dans A. REIFENBERG, A. van HOOFF éd., *Gott für die Welt. FS Walter Seidel*, Mayence, 2001, p. 344-350).

Didier LAROQUE

Le sens de la beauté dans l'œuvre de Guy Bedouelle

D'une manière aisée, précise, élégante, le Père Guy Bedouelle a beaucoup écrit sur l'art. Sa bibliographie afférente compte des articles dédiés à quelques œuvres littéraires et picturales des dix-neuvième et vingtième siècles, à l'architecture monastique, à de nombreux films ; puis des entretiens avec un romancier¹, un architecte², un dessinateur humoristique³, une comédienne⁴, des réalisateurs⁵ et un producteur⁶ de cinéma. Ces textes furent publiés dans des ouvrages collectifs, par les revues *Commentaire*, *Source*, *Choisir*, *Pierre d'angle* et, bien sûr, *Communio*. En outre, deux livres attestent l'intérêt principal du Père : *Du spirituel dans le cinéma*⁷ et *L'Invisible du cinéma ou Les sentiers du rêve*⁸.

Les divers sujets d'étude s'unissent en un intérêt continu pour ce que l'œuvre d'art a d'inexplicable – «son retrait à la fois menaçant et attirant⁹» –, comme la conscience humaine s'y expose tout ensemble finie et

1. Jean-Christophe RUFFIN, in *Pierre d'Angle* n° 10, Aix-en-Provence, 2004.
2. Mario BOTTA, in *Pierre d'Angle* n° 6, Aix-en-Provence, 2000.
3. SEMPÉ, *ibidem*.
4. Sandrine BONNAIRE, in *Pierre d'Angle* n° 11, Aix-en-Provence, 2005.
5. Avec Robert BRESSON, in *Communio* n° 17, mai-juin 1978 ; avec André TÉCHINÉ, in *Pierre d'angle*, n° 7, 2001.
6. Humbert BALSAN, in *Pierre d'Angle* n° 4, Aix-en-Provence, 1998.
7. Cerf, Paris, 1985.
8. La Thune, Marseille, 2006.
9. «André TÉCHINÉ : du clair et de l'obscur», in *Pierre d'angle*, n° 7, 2001, p. 108.

————— *Le sens de la beauté dans l'œuvre de Guy Bedouelle*

infinie. Chateaubriand¹⁰, Lamennais¹¹, Lacordaire¹², Claudel¹³, Gertrud von Le Fort¹⁴, Thomas Wolfe, Patrick White, Camus¹⁵, Peter Handke, ont suscité l'admiration et l'analyse de Guy Bedouelle ; ainsi que les peintres Ary Scheffer, Corot¹⁶, Delacroix¹⁷, Gauguin et Cézanne¹⁸. La définition du cloître¹⁹, l'architecture de Mario Botta²⁰ bénéficièrent également de son attention et de sa perspicacité. Il a aimé des films de Bergman, Bresson, Dreyer, Green, Paradjanov, Rohmer, Rossellini, Tarkovski, Téchiné, et cherché à extraire de leurs différents récits une commune éloquence. Il s'efforça d'en révéler le fond, montrant un talent critique, un esprit ouvert et plein de clarté au service de la Révélation. À la mesure de son goût prédominant pour le cinéma, c'est à ce domaine que le présent bref aperçu de son œuvre esthétique donne la meilleure place.

Guy Bedouelle situe son intérêt à l'endroit du cinéma suivant le fil d'un « désir d'approfondissement spirituel » ; il déchiffre les films « animé d'une volonté d'y découvrir le théologique » ; ses analyses marquent les « blessures du péché », les « traces de la grâce en action au travers d'une épuration et d'une fragmentation des images²¹ ». Les essais de Guy Bedouelle prolongent une tradition critique, dont l'ouvrage de René Schwob, *Une mélodie silencieuse*²², paraît fondateur. Apportant aux orientations de Germaine Dulac et d'Elie Faure une dimension chrétienne, Schwob exprime que le Septième Art saisit le réel mieux qu'aucun autre ; par la résolution du mouvement en ses principes, il fait

10. « Chateaubriand et le musée des tombeaux », in *La tradition rassemblée*, Academic press, Fribourg, 2007.

11. « Le Christ à l'âge romantique », in *Pierre d'Angle* n° 9, Aix-en-Provence, 2003.

12. *Ibidem*. Le P. Bedouelle a édité, avec C.-A. Martin, le t. II de la *Correspondance de Lacordaire, son pays, ses amis et la liberté des ordres religieux* (Cerf, Fribourg, Paris, 2002) ; il est l'auteur de *Lacordaire, son pays, ses amis et la liberté des ordres religieux* (Cerf, Paris, 1989).

13. « Le texte de l'oratorio Jeanne d'Arc au bûcher », in *Pierre d'Angle* n° 11, Aix-en-Provence, 2005.

14. « Gertrud von LE FORT : Histoire théologique et littérature : la vocation de la femme », in *Les Lettres et le sacré, L'Âge d'homme*, Paris, 1994.

15. « Les esquisses d'un artiste », in *Communio* n° 221, mai-juin 2012.

16. « L'artiste devant la création : humilité et reconnaissance », in *Écologie et création*, Parole et Silence, Paris, 2008.

17. « Le Christ à l'âge romantique », art. cit.

18. *Ibidem*. Et « À la recherche de l'œuvre : Cézanne entre Balzac et Zola », in *Pierre d'Angle* n° 12, Aix-en-Provence, 2006.

19. « Le cloître, lieu spirituel », in *L'Espace spirituel*, Serre, Nice, 2007.

20. « Mario Botta : Espace sacré, espace du sacré », in *Pierre d'Angle* n° 6, Aix-en-Provence, 2000. Le Père Bedouelle s'entretient notamment avec l'architecte de la chapelle de Monte Tamaro, de la cathédrale d'Évry, de la Synagogue de Tel-Aviv, de l'église pour l'aéroport de la Malpensa à Milan...

21. *Du spirituel dans le cinéma, op. cit.*, p. 13.

22. Grasset, Paris, 1929.

connaître le secret du créé. « Le cinéma, écrit-il, est moins la peinture du visible que de ses au-delà. Il nous introduit dans la mystérieuse simplicité de la Création²³. »

En l'ordre d'une même atteinte de l'Un, la salle de cinéma semble à Guy Bedouelle le lieu d'une cure morale et d'un utile dénuement ; elle lui suggère cette réflexion : « Je peux accepter d'y reconnaître mon moi profond, oser voir parce que j'y suis libre, venu *tout à loisir*, ce que le labeur ou la fatigue quotidienne m'empêchent d'habitude de distinguer autour de moi alors même que j'y aspire²⁴. » Et il demande : « ... si le cinéma m'apprenait à mieux voir, s'il m'enseignait la dimension spirituelle de mon existence et de celles qui m'entourent, s'il m'aidait à distinguer un sens dans les contradictions du monde, si une lumière sur la "vraie vie" me venait aussi de la salle obscure ?²⁵ »

Il ne s'agit pas de flâner et de se disperser davantage qu'au dehors parmi le multiple ; la salle de cinéma invite à se recueillir, à connaître sa propre intimité impersonnelle et son principe. Grâce à la mise à distance du fardeau circonstanciel, la disposition contemplative qu'elle favorise permet, selon Guy Bedouelle, de saisir l'unité des narrations projetées, l'histoire dont il n'y a pas d'autre, cachée en d'innombrables récits :

« Ces films, d'une manière ou d'une autre, nous montrent qu'on pleure, qu'on souffre, qu'on aime, qu'on hait, et qu'on est heureux de la même manière sous toutes les latitudes. Et le croyant doit se dire que la Bonne Nouvelle du Christ qui est, elle aussi, joyeuse, douloureuse et glorieuse, peut bien s'adresser, quels que soient le langage et la forme qu'elle devra prendre, à ces êtres qui, pour être fictifs, sont pourtant assumés par des visages réels, interprètes de vrais sentiments, nullement différents de leurs compatriotes²⁶. »

L'unité de récit identifie celle du créé. Le cinéma, d'après Guy Bedouelle, fait voir que l'amour de Dieu se trouve universellement engagé, jusqu'en des divisions ou imperfections. « La grâce, écrit-il, peut passer par toutes les situations, toutes les épreuves que la vie nous réserve²⁷. » Et cet amour ne demeure pas le privilège de ceux qui confessent notre foi (sans qu'il s'agisse, par une indulgence abusive, d'établir d'aisés passages entre la vérité et l'erreur ; d'admirer des adversaires de Dieu car ils réaliseraient de belles images). « Il y a un mystère du monde qui se tient près de nous pour être révélé²⁸ », et le cinéma peut saisir et

23. *Idem*, p. 127.

24. *Idem*, p. 21.

25. *Ibidem*.

26. *L'Invisible du cinéma, op. cit.*, p. 18.

27. « Le tout dans le fragment. Hommage à Robert Bresson », in *Communio* n° 149, mai-juin 2000, p. 112.

28. « La lumière du mystère ou la voie intérieure d'Eugène Green », in *Communio*, n° 207-208, janvier-avril 2010, p. 159.

Le sens de la beauté dans l'œuvre de Guy Bedouelle

« faire pressentir la dimension spirituelle, voire sacrée ou théologique d'un événement, d'une histoire²⁹ ».

Les textes du P. Bedouelle, riches en aperçus fins, animés du continuuel mouvement d'un esprit juste et étendu, sont ceux d'un homme émerveillé, ouvert aux œuvres, vigilant à l'égard du langage humain quel qu'il soit. « Le croyant, écrit-il, sait que la Révélation s'est enfouie dans la gangue des mots de même que le Christ est le Verbe qui s'est incarné en une chair humaine, l'ineffable devenu prononçable³⁰. »

Bresson est le réalisateur d'élection de Guy Bedouelle ; celui-ci consacre à ses films de nombreuses et longues analyses, estime que se déploie dans son œuvre, ainsi qu'un « thème constant », « une compréhension unique du mystère de l'Eucharistie, dans l'accomplissement de la communion des saints³¹ ». L'auteur de *L'Argent* publia quelques réflexions fragmentaires au sujet de son art en un opuscule intitulé *Notes sur le cinématographe*³² ; certaines d'entre elles ont le mérite de faire entendre avec peu de mots ce qui intéresse superlativement Guy Bedouelle : « M'appliquer à des images insignifiantes (non signifiantes)³³. » ; « Bâties ton film sur du blanc, sur le silence et l'immobilité³⁴ » ; « Production de l'émotion obtenue par une résistance à l'émotion³⁵ ». (Euvrant à une comparable beauté cachée, Eugène Green serait aujourd'hui le meilleur disciple de Bresson³⁶.) De façon générale, Guy Bedouelle s'intéresse à ce que les films ont de réserve, de blancheur et d'indétermination. À l'instar de Bresson, il s'attache à une beauté « fondée sur la pauvreté, tablant sur l'économie, passant par la perfection du détail », lorsque « ni les acteurs [...] ne doivent vouloir traduire des sentiments, ni les images chercher à véhiculer le beau [...] »³⁷.

Les articles et les livres de Guy Bedouelle supposent une *esthétique*, dont le premier caractère paraît être de refuser l'entente ordinaire de cette science ; car il reconnaît l'excellence artistique en une indétermination, suscitant chez son spectateur la meilleure disponibilité. Cette conception de l'œuvre d'art ne la destine pas à être étudiée par l'esthétique « traditionnelle », si son objet est l'*aïsthêsis*, la sensation, l'analyse et la formation du goût, si l'on veut tenir pour esthétique l'étude des affects humains rapportés au Beau, et celle du Beau rapporté à ces affects. Insensible parce

29. *L'Invisible du cinéma*, ouv. cité, p. 17.

30. *Les Lettres et le sacré*, « Présentation », *op. cit.*, p. 9.

31. « Le tout dans le fragment. Hommage à Robert Bresson », art. cité, p. 108.

32. Gallimard, Paris, 1975 ; rééd. 1988, p. 137.

33. *Idem*, p. 18.

34. *Idem*, p. 137.

35. *Idem*, p. 129.

36. Guy BEDOUELLE « La lumière du mystère ou la voie intérieure d'Eugène Green », in *Communio*, n° 207-208, janvier-avril 2010, p. 159.

37. « Le tout dans le fragment. Hommage à Robert Bresson », art. cité, p. 111.

qu'indéterminée, l'œuvre d'art telle que la conçoit Guy Bedouelle paraît d'évidence échapper à l'étude des formes de la sensibilité. Son esthétique étudie la sensation de l'absence de sensation, concevant que l'expérience du beau procède d'un retrait, celui de l'artiste, humble devant la Création, puis celui du spectateur qui accepte d'être attentif. La qualité artistique se manifeste en un surpassement d'elle-même (renoncement à l'effet, à la virtuosité et à l'émotion gratuites); soit une puissance de l'impuissance qui fait songer à celle du Crucifié. Guy Bedouelle cite en ce sens un passage du texte de Gertrud von Le Fort *La Dernière à l'échafaud*: «le sacrifice désormais uniquement pour Dieu, *sacrifice sans héroïsme*³⁸». Il y a là un acte qui définit la foi et l'art, celui du moins que l'on nomme «néoclassique»; car l'indétermination radicale en question est l'idée-force qui, suivant le développement spéculatif de Winckelmann, conduit à sa célèbre comparaison avec l'eau sans saveur³⁹. L'indétermination (*Unbezeichnung*) provient, selon lui, de l'unité, qu'il regarde comme la propriété de «la haute beauté» (*der hohen Schönheit*). Cette indétermination prévalente ou principielle serait atteinte, d'après Winckelmann, par l'abandon de ce qui caractérise, particularise, distingue, définit: limite. L'indétermination recouvre l'apparence du monde sans la faire disparaître, en la réappropriant. «Sans rien changer, note Bresson, que tout soit différent⁴⁰.» Le réalisateur indique «une transsubstantiation, [...] de chaque situation humaine⁴¹».

Quand aurait été assez dit que la littérature de Guy Bedouelle est agréable à lire, expresse et pertinente, qu'elle constitue une esthétique de l'insensible sensibilité, une scrupuleuse théologie de l'art, sa meilleure qualité ne serait pas exprimée. À la manière des films qu'il admire, son propos se double par le style d'un discret et frémissant altruisme, qui laisse dans le cœur du lecteur une impression profonde.

Didier Laroque est maître-assistant HDR à l'École nationale supérieure d'architecture Paris Val de Seine, membre du Comité de rédaction de *Communio*. Dernières publications: *Sublime et architecture*, Paris, Hermann, 2010; *Réflexions sur l'architecture*, Paris, Manucius, 2010.

38. «Gertrud von Le Fort: Histoire théologique et littérature: la vocation de la femme», art. cité, p. 117. C'est moi qui souligne.

39. *Geschichte der Kunst des Alterthums* (1764): *Nach diesem Begriff soll die Schönheit sein wie das vollkommenste Wasser aus dem Schoße der Quelle geschöpft, welches, je weniger Geschmack es hat, desto gesunder geachtet wird, weil es von allen fremden Teilen geläutert ist.* «D'après cette idée, la beauté doit être comme l'eau la plus pure puisée à la source, et moins elle a de goût, plus elle est considérée comme saine, étant purifiée de toute particule étrangère.»

40. *Notes sur le cinématographe*, *op. cit.*, p. 138. Cité par le P. Bedouelle dans son article sur Green.

41. Guy BEDOUELLE, «Le tout dans le fragment. Hommage à Robert Bresson», art. cité, p. 112.

Titres parus

LE CREDO

La confession de la foi (1976/1)
« Jésus, né du Père avant tous les siècles » (1977/1)
« Né de la Vierge Marie » (1978/1)
« Il a pris chair et s'est fait homme » (1979/1)
La passion (1980/1)
« Descendu aux enfers » (1981/1)
« Il est ressuscité » (1982/1)
« Il est monté aux cieux » (1983/3)
« Il est assis à la droite du Père » (1984/1)
Le jugement dernier (1985/1)
L'Esprit Saint (1986/1)
L'Église (1987/1)
La communion des saints (1988/1)
La rémission des péchés (1989/1)
La résurrection de la chair (1990/1)
La vie éternelle (1991/1)
Le Christ (1992/2-3)
L'Esprit saint (1998/1-2)
Le Père (1998/6-1999/1)
Croire en la Trinité (1999/5-6)
La parole de Dieu (2001/1)
Au-delà du fondamentalisme (2001/6)
Les mystères de Jésus (2002/2)
Le mystère de l'Incarnation (2003/2)
La vie cachée (2004/1)
Le baptême de Jésus (2005/1)
Les noces de Cana (2006/1)
La venue du Royaume (2007/1)
La Transfiguration (2008/1)
L'entrée du Christ à Jérusalem (2009/1)
Le Christ juge et sauveur (2009/5)
Le mystère pascal (2010/1-2)
Ascension-Pentecôte (2011/1-2)
La seconde venue du Christ (2012/1-2)

LES SACREMENTS

Guérir et sauver (1977/3)
L'eucharistie (1977/5)
La pénitence (1978/5)
Laïcs ou baptisés (1979/2)
Le mariage (1979/5)
Les prêtres (1981/6)
La confirmation (1982/5)
La réconciliation (1983/5)
Le sacrement des malades (1984/5)
Le sacrifice eucharistique (1985/3)
L'Eucharistie, mystère d'Alliance (2000/3)
La confession, sacrement difficile? (2004/2)
Le catéchuménat des adultes (2010/4)

LES BÉATITUDES

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

POLITIQUE

Les chrétiens et le politique (1976/6)
La violence et l'esprit (1980/2)
Le pluralisme (1983/2)
Quelle crise? (1983/6)
Le pouvoir (1984/3)
Les immigrés (1986/3)
Le royaume (1986/3)
L'Europe (1990/3-4)
Les nations (1994/2)
Médias, démocratie, Église (1994/5)
Dieu et César (1995/4)
L'Europe et le christianisme (2005/3)
Liberté et responsabilité (2008/4)
La démocratie (2011/6)

L'ÉGLISE

Appartenir à l'Église (1976/5)
Les communautés dans l'Église (1977/2)
La loi dans l'Église (1978/3)
L'autorité de l'évêque (1990/5)
Former des prêtres (1990/5)
L'Église, une secte? (1991/2)
La papauté (1991/3)
L'avenir du monde (1985/5-6)
Les Églises orientales (1992/6)
Baptême et ordre (1996/5)
La paroisse (1998/4)
Le ministère de Pierre (1999/4)
Musique et liturgie (2000/4)
Le diacre (2001/2)
Mémoire et réconciliation (2002/3)
La vie consacrée (2004/5-6)
Le Christ et les religions (2007/5-6)
Henri de Lubac (2008/6)
Croire l'Église (2010/1)
L'Église apostolique (2011/5)
Rendre témoignage (2012/4)

LES RELIGIONS

NON CHRÉTIENNES

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

L'EXISTENCE

DEVANT DIEU

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

PHILOSOPHIE

La création (1976/3)
Au fond de la morale (1997/3)
La cause de Dieu (1978/4)
Satan, « mystère d'iniquité » (1979/3)
Après la mort (1980/3)
Le corps (1980/6)
Le plaisir (1982/2)
La femme (1982/4)
La sainteté de l'art (1982/6)
L'espérance (1984/4)

L'âme (1987/3)
La vérité (1987/4)
La souffrance (1988/6)
L'imagination (1989/6)
Sauver la raison (1992/2-3)
Homme et femme il les créa (1993/2)
La tentation de la gnose (1999/2)
Fides et ratio (2000/6)
Créés pour lui (2001/3)
La Providence (2002/4)
Hans Urs von Balthasar (2005/2)
Dieu est amour (2005/5-6)
La différence sexuelle (2006/5-6)
Barth et Balthasar (2011/3)

SCIENCES

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

HISTOIRE

L'Église : une histoire (1979/6)
Hans Urs von Balthasar (1989/2)
La Révolution (1989/3-4)
La modernité – et après? (1990/2)
Le Nouveau Monde (1992/4)
Henri de Lubac (1992/5)
Baptême de Clovis (1996/3)
Louis Bouyer (2006/4)
Jean-Marie Lustiger (2008/3)
Le Canon des Écritures (2012/3)

SOCIÉTÉ

La justice (1978/2)
L'éducation chrétienne (1979/4)
Aux sociétés ce que dit l'Église (1981/2)
Le travail (1984/2)
Sainteté dans la civilisation (1987/5)
Foi et communication (1987/6)
La famille (1986/6)
L'église dans la ville (1990/5)
Conscience ou consensus? (1993/5)
La guerre (1994/4)
La sépulture (1995/2)
L'Église et la jeunesse (1995/6)
L'argent (1996/4)
La maladie (1997/5)
La mondialisation (2000/1)
Les exclus (2002/1)
Église et État (2003/1)
Habiter (2004/3)
Le sport (2006/2)
L'école et les religions (2006/3)
Malaise dans la civilisation (2007/2)
L'Action sociale de l'Église (2009/3)
Le droit naturel (2011/3)
Art et créativité (2011/4)

LE DÉCALOGUE

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

REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE

COMMUNIO

pour l'intelligence de la foi

Publiée tous les deux mois en français par «Communio», association déclarée à but non lucratif selon la loi de 1901, indépendante de tout mouvement ou institution. Président-directeur de la publication: Jean-Robert ARMOGATHE. Vice-présidente: Isabelle LEDOUX-RAK. Directrice de la collection: Corinne MARION. Directeur de la rédaction: Olivier CHALINE. Rédacteur en chef: Serge LANDES. Rédacteur en chef-adjoint: Laurent LAVAUD. Secrétariat de rédaction: Françoise BRAGUE, Corinne MARION et Béatrice JOYEUX-PRUNEL. Secrétaire général: Patrick CANTIN.

CONSEIL DE RÉDACTION EN FRANÇAIS

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

COMITÉ DE RÉDACTION EN FRANÇAIS

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

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

Abonnements: voir bulletin et conditions d'abonnement.

Vente au numéro: consultez la liste des libraires dépositaires.

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

À RETOURNER ACCOMPAGNÉ DE VOTRE RÈGLEMENT À :

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

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

Date: Signature :

TARIFS ABONNEMENT

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

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

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

ALLEMAND : Internationale Katholische Zeitschrift «Communio»

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

AMÉRICAIN : Communio International Catholic Review

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

BRÉSILIEN : Revista Internacional Católica Communio

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

CROATE : Međunarodni katolički časopis Communio

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

ESPAGNOL : Revista Católica internacional de pensamiento y cultura

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

ESPAGNOL POUR L'ARGENTINE : Communio Revista Católica Internacional

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

HONGROIS : Communio Nemzetközi Katolikus Folyóirat

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

ITALIEN : Communio Rivista Internazionale di Teologia e Cultura

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

NÉERLANDAIS : Internationaal Katholiek Tijdschrift Communio

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

POLONAIS : Międzynarodowy Przegląd Teologiczny Communio

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

PORTUGAIS : Communio Rivista Internacional Católica

Responsable : Henrique de Noronha Galvão, Universidade Católica Portuguesa, Palma de Cima, 1649-023 Lisboa, Portugal.

SLOVÈNE : Mednarodna Katoliška Revija Communio

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

TCHÈQUE : Mezinárodní Katolická Revue Communio

Responsable : Prokop Broz, Husova 8, CZ-11000 Praha 1.

UKRAINIEN : Ukraine Communio

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

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

Dépôt légal : septembre 2012 – N° de CPPAP : 0111 G80668
N° ISBN : 978-2-915111-44-6 – N° ISSN : X-0338-781-X – N° d'édition : 95196
Directeur de la publication : Jean-Robert Armogathe
Composition : DV Arts Graphiques à La Rochelle
Impression : Imprimerie Sagim à Nanterre – N° d'impression : 12889

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