

Revue catholique internationale

COMMUNIO

XV, 1 - janvier-février 1990

résurrection de la chair

« Si les morts ne ressuscitent pas, le Christ non plus n'est pas ressuscité. Et si le Christ n'est pas ressuscité, votre foi ne mène à rien et vous n'êtes pas libérés du péché. Dès lors ceux qui se sont endormis unis au Christ sont morts définitivement, et si notre espoir dans le Christ ne vaut que pour cette vie, nous sommes les plus malheureux des hommes. Mais en réalité le Christ est ressuscité des morts, prémice de ceux qui se sont endormis. Car de même que la mort est venue par un homme, c'est par un homme aussi que vient une résurrection ».

Saint PAUL

Première Epître aux Corinthiens,
chapitre 15, versets 16 à 21

Sommaire

Thème-----

Mgr Claude DAGENS: Notre corps promis à la résurrection

4 Croire en la résurrection de la chair, c'est croire que le Dieu vivant peut ressaisir non seulement notre structure corporelle d'homme, mais notre histoire humaine qui porte la marque du temps et qui est passée par notre corps.

Adalbert REBIC : La résurrection dans l'Ancien Testament

14 Trouve-t-on la foi en la résurrection des morts dans l'Ancien Testament ? Absente des livres des livres les plus anciens, elle apparaît progressivement comme le fruit de la méditation sur méditation sur l'histoire du peuple et la persécution des justes. A l'époque du Christ, seule seule une minorité refuse encore d'y croire.

Markus SCHULZE : Y- a- t-il un pilote dans le navire ?

L'âme séparée pierre angulaire de la théologie de l'homme

26 Comment faire droit à l'événement de la mort qui concerne tout l'homme et tenir compte du du phénomène de la pensée ? La réflexion sur *l'âme séparée* ne contredit ni notre expérience ni la philosophie des essences, ni la foi catholique. Elle montre qu'une âme incorruptible est nécessaire pour que l'homme reçoive de Dieu le don de la vie.

Christoph SCHONBORN : Réincarnation et foi chrétienne

36 Un Européen sur quatre croit en la réincarnation. Cette croyance, qui a peu en commun avec la croyance orientale, contient de solides contradictions internes et externes, même si Pythagore en a été un initiateur... Elle est radicalement incompatible avec la foi, l'espérance et la charité chrétiennes.

Nicolas CABASILAS : La foi d'un byzantin du XIVe siècle

66 Comment un byzantin « juste et craignant Dieu » se représentait la résurrection de la chair.

Chroniques-----

Jean DUCHESNE: Actualité du religieux

71 La modernité, le libéralisme, la laïcité, comme on voudra nommer le courant qui pensait avoir définitivement marginalisé ce qui est religieux rencontre des limites inattendues au moment où il allait croire à son succès.

François ROULEAU : Perestroïka

76 La politique de Gorbatchev, exprimée par le mot *perestroïka*, suscite des interprétations contradictoires. Il semble s'agir d'un processus de réformes déclenché d'en haut, et qui peut aller loin, au risque de dérapage, mais d'un dérapage contrôlé : le parti garde le monopole du pouvoir et il n'y aura de libéralisation authentique lorsqu'il sera vraiment partagé.

Mgr Claude DAGENS : Unité nationale et ouverture à l'universel

83 Comment préserver l'identité de la France, tout en la gardant ouverte à l'universel? Il faut faut retrouver la vocation de notre nation, pays des Droits de l'Homme. Pour cela, nous devons suivre le chemin de la charité, c'est-à-dire suivre le Christ crucifié, vainqueur de la la haine des hommes.

Guy BEDOUELLE: Histoire contemporaine de l'Eglise

87 Parler de l'histoire contemporaine de l'Eglise est une tâche importante et difficile à laquelle laquelle se sont risqués les auteurs de quelques livres récents : *L'histoire religieuse de la la France contemporaine*, de G.Cholvy et Y-M. Hilaire, la biographie de Jean XXIII par le par le P. Hebblethwaite, et l'ouvrage collectif publié par Alberigo; les actes du colloque que colloque que l'Ecole française de Rome a consacré à Vatican II ; enfin la biographie du Cardinal Villot que vient de publier le P. Wenger.

Philippe BARBARIN : Avec des jeunes

93 « Bienheureux les cœurs purs, ils verront Dieu ». La réaction des enfants à la lecture de lecture de l'Evangile montre que la perspicacité du cœur pur rejoint spontanément l'exégèse l'exégèse et la théologie. Mais elle montre aussi combien parfois ils ont besoin de notre notre indignation, voire de notre colère, pour être purifiés, comme le temps par le Seigneur. Seigneur. Alors seulement ils pourront dire avec l'Eglise et avec Marie le oui qui est celui du Christ.

Dominique NOTHOMB : Culture africaine et notion chrétienne de péché

102 Les cultures africaines du Rwanda et du Tchad distinguent plusieurs catégories de fautes catégories de fautes l'interdit, le défendu, l'acte méchant ...). Toutes ces catégories voient catégories voient en la faute une rupture de l'harmonie du monde et des solidarités solidarités humaines. C'est une des tâches de la théologie africaine de montrer que la faute que la faute est en réalité un péché, c'est-à-dire la rupture de l'alliance avec Dieu.

John H. NOTA, s.j. : Edith Stein, femme d'Eglise

114 Béatifiée en 1987, Edith Stein nous est proposée comme modèle contemporain de la vie de la vie d'une femme l'Eglise. Donnant sa vie, en juive fidèle à son origine juive, et en juive, et en martyre de la foi catholique, elle nous enseigne l'amour véritable.

Mgr Claude DAGENS

Notre corps promis à la résurrection

LA FOI chrétienne ose affirmer que la mort n'est pas définitive, définitive, mais que l'homme, dans sa totalité corporelle et spirituelle, est promis par Dieu à la résurrection. Cette foi en la résurrection peut paraître scandaleuse, inacceptable ou imaginaire. Comme pour les premiers auditeurs de Jésus, notamment les Sadducéens, ou pour les philosophes d'Athènes qui ne peuvent pas admettre que le corps, cette « prison de l'âme », accède au monde de Dieu. Nous nous trouvons ainsi devant un double défi et une double question: comment justifier cette foi en la résurrection ? Quels en sont les fondements ? Et d'autre part, comment la comprendre ? Quel en est le contenu et quelles en sont les implications pour notre corps ?

I- Foi en la résurrection de la chair: pourquoi ?

1. La prédication de Jésus

Première raison: elle fait partie de la « foi catholique reçue des apôtres » et se rattache à la prédication de Jésus lui-même. Affronté à l'énigme de la résurrection, avec l'histoire de la femme mariée sept fois (Luc 20, 27-40), le Christ affirme qu'il existe une logique de la résurrection, différente de la logique de ce monde, une logique de vie absolue à cause de Dieu qui « n'est pas le Dieu des morts, mais le Dieu des vivants » (Marc 12, 27). Jésus sera encore plus explicite, en liant l'Eucharistie et la résurrection future: « Celui qui mange ma chair et boit mon sang a la vie éternelle, et moi, je le ressusciterai au dernier jour » (Jean 6, 54).

Notre foi en la résurrection est donc inséparable de notre foi en Jésus et d'une foi qui concerne nos corps actuels, puisqu'elle passe par le « manger » et le « boire ».

Ce réalisme de la foi et de l'espérance implique toute une conception de l'homme: l'homme selon Dieu est une totalité organique, corps et âme, âme incarnée et corps animé. Toute l'anthropologie de l'Ancien et du Nouveau Testaments exclut le dualisme. Et il ne s'agit pas seulement d'une option philosophique. Il s'agit de la foi en Dieu. Il s'agit de comprendre et d'accepter que Dieu soit libre de se saisir de toute la réalité de l'homme pour la conduire à une existence, où tout recevra son sens ultime. L'homme que Dieu crée et appelle à la vie nouvelle dans le Christ, c'est l'homme tout entier, à la fois corps et âme. Refuser la résurrection de la chair, c'est mettre en doute la liberté qu'a Dieu de « faire toutes choses nouvelles ».

2. La tentation gnostique

Mais au point de vue de l'histoire, il faut bien constater que cette foi en la résurrection de la chair, c'est-à-dire de l'homme dans sa totalité, a toujours exigé un combat. Depuis les premiers siècles jusqu'à l'époque moderne, l'Eglise doit lutter contre toutes les formes de dissociation entre l'âme et le corps: elle doit défendre la dignité du corps de l'homme et, dans ce but, elle doit s'opposer à toutes les philosophies et à toutes les pratiques qui tendent à dévaluer ou à mépriser le corps.

Durant les premiers siècles et jusqu'au Moyen-Age, avec l'hérésie cathare, l'Eglise s'est opposée farouchement à ce que l'on appelle la gnose, ou les gnoses, celles de Marcion, de Valentin ou de Mani. La gnose se présente comme un savoir, une connaissance quasi scientifique, qui explique la genèse du monde sur la base d'un dualisme absolu. En réalité, il existe deux Dieux: d'une part un Dieu inférieur, un Demiurge qui est le Dieu de la Création. Mais ce Dieu est un dieu impuissant, dominé par les forces du mal, de sorte que la création est un échec, un système en état de dégradation permanente. Or la matière et le corps appartiennent à la création: ils sont donc radicalement viciés, corrompus. Le salut pour l'homme consistera à s'arracher à ce monde des corps. C'est ainsi qu'apparaît un second Dieu, un Dieu bon, qui est l'ennemi du

premier, du Dieu de la création et qui vient révéler à des hommes choisis le chemin du salut.

La gnose devient ici morale mystique du salut spirituel: la révélation gnostique s'adresse à des initiés, à des élus, réunis dans des groupes plus ou moins sectaires. Pour être sauvés, il faut s'arracher au monde des corps, pour rejoindre le Royaume de la lumière. Et cela demande toute une initiation, une ascèse, avec à la fois un régime alimentaire (il y a des aliments lumineux et des aliments obscurs) et une liturgie, une espèce de vie sacramentelle (les cathares insisteront beaucoup sur cette initiation supérieure). Mais dans le cas de ce dualisme absolu, le corps humain appartient au monde inférieur de la création: il n'est qu'un déchet, un résidu, une forme dégradée de la matière. La vie avec Dieu passe par le rejet du corps.

De sorte que l'on constate, dans les groupes gnostiques, à la fois une très forte exigence ascétique et une réelle anarchie sexuelle. Mais cela peut se comprendre, puisque le corps humain n'est qu'une guenille, un revêtement extérieur ou une « prison de l'âme ». Il est sans valeur. On peut donc se permettre aussi bien de le traiter comme un esclave par l'ascèse ou de le livrer à toutes les manipulations possibles par la débauche. Ascèse ou débauche procèdent du même mépris radical du corps, considéré au mieux comme un instrument docile, au pire comme un handicap insupportable pour l'âme.

Si l'Eglise des premiers siècles a affirmé avec tant de netteté «*J'attends la résurrection de la chair*», c'est qu'elle avait compris la menace énorme que constituait la gnose pour la foi et pour le sens chrétien de l'homme: Irénée de Lyon, face aux gnostiques de Valentin ou de Marcion, consacra un livre entier de son *Adversus haereses* à démontrer que c'est l'homme tout entier, tel qu'il est sorti des mains de Dieu, qui est appelé à la résurrection. Cette résurrection de la chair, expliquera-t-il, se situe dans le sillage de l'acte créateur du Père; et, en même temps, elle prolonge l'Incarnation du Verbe qui s'achève dans la Résurrection du Christ.

3. Les formes contemporaines de la gnose

On pourrait facilement montrer que la tentation gnostique existe sous d'autres formes à notre époque moderne. Mais les éléments constitutifs sont toujours présents. On trouve en effet d'un côté une dissociation, non plus exactement entre l'âme et le

corps, mais entre le domaine de la matière pure, livrée au hasard et à la nécessité, et le domaine de l'esprit pur où règnent à la fois la rationalité intelligente et la liberté. Cette dissociation est à l'arrière-plan de la technique et notamment de certaines techniques médicales. On observe, d'autre part, un refus plus ou moins conscient de la création: ce monde serait au fond un échec. Il engendre guerres et catastrophes. Il ne peut pas venir d'un Dieu bon. L'homme est donc acculé à être son propre sauveur. Ce monde ne vient pas de Dieu: il est tout entier le monde de l'homme, offert aux manipulations des hommes. Mais qui fixera les limites de ces manipulations ? De sorte que le corps humain est, à la fois, adoré, exalté (cf. la publicité) et méprisé, traité comme un objet de manipulations, en fonction des lois de la biologie, de l'économie et de la politique.

L'Eglise est donc appelée à mener un nouveau combat pour défendre la dignité absolue du corps humain, parce que le corps fait partie de la totalité de l'homme comme créature de Dieu, et qu'il est promis à la vie éternelle. René Rémond écrivait récemment, à propos de la torture, que si les chrétiens, avec d'autres, luttent contre toutes les formes d'avilissement physique, c'est parce qu'ils croient à la valeur irréductible du corps humain. Et de même, quand nous défendons l'embryon humain dans le ventre de sa mère ou la vie des vieillards dont les corps sont estropiés, déformés, exténués par l'âge ou la maladie, c'est le même combat que nous menons: nous voulons affirmer que le corps humain a un prix infini, parce qu'il n'est pas un objet, mais qu'il est lié à l'identité unique de chaque homme. Chaque être humain, avec son corps et jamais sans son corps, vient de Dieu et est promis à la vie éternelle, à travers ce que la foi appelle la résurrection. Imaginer des réincarnations successives, c'est refuser ce caractère unique de chaque personne.

II. Que signifie la résurrection de la chair ?

Il faut maintenant rendre compte de cette foi en la résurrection de la chair (ou des morts). Comment comprendre que l'homme soit appelé à une vie nouvelle avec Dieu, une vie ressuscitée ? En n'oubliant pas que « l'homme », cela signifie: tout homme et tout l'homme : chaque humain avec son caractère unique, avec sa dignité personnelle irremplaçable; et, en même temps, l'homme comme totalité, corps et âme, l'homme avec sa

figure corporelle et sa réalité spirituelle. Comment Dieu est-il capable de renouveler l'homme, par delà la mort, l'homme dans toutes ses dimensions, tout homme et tout l'homme, et aussi toute l'humanité? C'est à cette même question que l'apôtre Paul était confronté par les chrétiens de Corinthe (1 *Corinthiens* 15, 35-41). Le contenu de notre réponse ne sera pas différent de la sienne.

1. La corporéité : accès au mystère du corps humain

Il faut parler du corps, ou plutôt de la corporéité, accepter d'abord des formes multiples de corporéité, et accéder ainsi au mystère du corps humain. Saint Paul parle de « chair ». Je parlerai plutôt de « corporéité », pour dire simplement que les formes corporelles n'ont pas toutes le même rapport à l'univers. Autre la corporéité d'un rocher, qui adhère à la terre et, par lui même, est immobile. Autre la corporéité d'un arbre, qui vient d'une semence enfouie dans la terre qu'il prolonge en s'élevant dans l'espace, en vivant, en se développant, en donnant des fruits. Autre est la corporéité d'un animal, poisson, oiseau ou bête sauvage, qui donne des signes de sa vitalité, à la fois par le mouvement et par le déploiement de ses instincts de vie. Avec l'être humain et sa station droite (cerveau libéré, bras tendus en avant), on accède à un degré supérieur de corporéité : le corps de l'homme n'est pas seulement soumis à des lois mécaniques et biologiques. Il est façonné du dedans par l'esprit : le visage peut alors révéler ou masquer ce travail intérieur de l'esprit. Les artistes le savent ou les peintres d'icône - le visage d'un homme ou d'une femme, même très âgé, est comme porteur d'une espèce de transcendance; il est comme aux confins du corps et de l'âme.

Mais il y a plus que cela: il y a comme un mystère du corps humain, qui ne se réduit pas à ses contours anatomiques et à ses fonctions biologiques. Le corps d'un être humain est porteur d'une histoire, faite de multiples figures liées à l'enfance, à l'adolescence, à l'âge adulte, à la vieillesse. Tous les événements de notre histoire : maladies et blessures de la vie, et aussi amour et amitié, joies et luttes, tout cela est inscrit dans notre corporéité. Notre corps de chair n'est pas seulement structure, mais histoire. Croire en la résurrection de la chair, c'est croire que le Dieu vivant peut ressaisir non seulement

notre structure corporelle d'homme, mais notre histoire humaine qui porte la marque du temps et qui est passée par notre corps.

2. Le passage au « corps ressuscité »

Il faut ici relire l'apôtre Paul et accepter qu'un seuil décisif, quasi infini soit franchi: le seuil, pour ne pas dire l'abîme, qui sépare ce que Paul appelle le « corps physique » et le « corps spirituel ». A l'origine de tout, il y a Jésus ressuscité, avec son corps humain crucifié et glorifié. Le principe indépassable de notre résurrection, c'est la Résurrection de Jésus, avec ce qu'elle a d'unique. Quelle est donc cette vie nouvelle qui rayonne dans la personne de Jésus ressuscité ?

C'est d'abord la vie de quelqu'un qui ne mourra plus. Jésus ressuscité n'est pas Lazare ressuscité. Il n'est ni réincarné ni simplement revenu à la vie mortelle. Le Christ ressuscité ne meurt plus. Il est vivant d'une vie qui est au-delà du monde physique et historique, d'une vie « spirituelle ». Et cette vie « spirituelle » passe par son corps d'homme que l'on qualifie de « corps spirituel » au plein sens du mot. Spirituel, c'est-à-dire totalement animé par l'Esprit de Dieu qui fait toutes choses nouvelles. Le corps spirituel du Seigneur est libre par rapport aux conditions de l'espace et du temps. La Bible parle alors de la « gloire » du Christ, et de son « corps glorieux », anticipé dans l'événement de la Transfiguration, c'est-à-dire totalement transparent à la lumière de l'Amour. Ce n'est pas un phénomène physique, c'est une nouvelle relation à Dieu: l'énergie de l'amour, qui animait Jésus dans sa mort physique, anime désormais toute sa personne de Fils. Enfin, le Christ ressuscité est le nouvel Adam. Sa Résurrection inaugure une création nouvelle. Il est le « premier-né d'entre les morts », l'homme céleste après l'homme terrestre. Et Jésus ressuscité commence une autre genèse du monde. A partir de Lui, on peut parler d'une « dynamique de résurrection » qui vient traverser et transformer notre monde actuel, le « monde ancien », encore marqué par la destruction et la mort.

3. La « dynamique de résurrection » qui vient du Christ

Il nous reste à comprendre comment agit en nous, jusque dans nos corps, cette « dynamique de résurrection » qui vient du Christ. Car, de

même que la mort est présente au cœur de nos vies, de même la Résurrection du Seigneur se communique à tous au cœur même de nos vies, avec ce qui les blesse ou même les détruit. Ici, il nous faut faire apparaître l'action de l'Esprit Saint: c'est lui qui nous donne de participer à la Pâque du Christ. Par la foi qui nous tourne vers le Seigneur, et par les sacrements, notamment le Baptême et l'Eucharistie, qui, chacun à sa manière, nous font entrer dans ce processus mystérieux de mort et de résurrection.

Et si l'on parle de « corps spirituel », il faut bien s'entendre: l'Esprit Saint ne viendra pas reconstituer nos corps de chair, mais il les fera accéder à un mode nouveau d'existence, à une condition spirituelle. De même que l'homme existe dans sa condition humaine, charnelle, terrestre, Dieu lui donne d'exister à partir du Christ, dans une condition nouvelle, spirituelle, céleste, qui est comme une nouvelle naissance. Mais il ne faut pas oublier la source de cette dynamique de résurrection. Ce n'est pas une affaire de physique surnaturelle, c'est une affaire de vie et de mort, plus exactement d'amour vivant plus fort que la vie et que la mort. Ce qui forme en notre humanité mortelle le Royaume de la Résurrection, c'est l'amour reçu du Dieu vivant, à travers la croix du Christ; c'est l'amour donné et l'amour reçu à travers nos vies humaines destinées à la mort, mais promises à entrer dans l'éternité de Dieu. Et ce chemin de résurrection passe par notre histoire actuelle.

III. L'achèvement du monde en Dieu

La foi chrétienne va très loin : quand elle prophétise la « vie du monde à venir », elle ne promet pas seulement un achèvement de l'homme en Dieu, mais un achèvement en Dieu du monde tout entier, cosmos et histoire. C'est l'univers dans sa totalité qui est appelé à entrer dans l'éternité de Dieu, à devenir Royaume de Dieu, « cieux nouveaux et terre nouvelle ». Comment penser cette transfiguration totale du cosmos ?

Il faut ici revenir à Paul et au chapitre 8 de sa *Lettre aux Romains*. Il y a comme une Pâque de l'univers, qui a la forme d'un enfantement: à l'intérieur du monde actuel, avec toutes ses blessures et toutes ses espérances, se constitue laborieusement la figure du monde nouveau, où la liberté de Dieu sera plus forte que tout. Le monde présent est comme la matrice du monde à venir. Mais une telle espérance n'est pas du tout

un rêve ou une utopie. Elle est un engagement, parce qu'elle constitue une interprétation du monde actuel et de l'histoire actuelle. L'eschatologie chrétienne comporte une théologie de l'histoire : les chrétiens peuvent lire et vivre l'histoire du monde, avec tous les hommes, comme l'histoire du dialogue permanent de Dieu avec les hommes et des hommes entre eux et avec Dieu, une histoire du Salut.

Ce qui comporte au moins trois convictions **fondamentales**

1. L'homme, acteur libre de son histoire

C'est l'homme, avec sa liberté, qui est l'acteur de son histoire. Mais l'homme historique, c'est Adam pécheur: libre d'accepter ou de refuser le don de Dieu. De sorte que l'histoire demeure le lieu d'un affrontement des libertés humaines: non pas conflit entre les forces du Bien et les forces du Mal, mais affrontement en chaque homme et en chaque société humaine, entre ce qu'Augustin appelle la « Cité des hommes pécheurs » et la « Cité de Dieu ». L'histoire ne peut pas ne pas être une « *permixtio* » inextricable: mélange de bon grain et d'ivraie, de progrès et de régression, d'actes de dévouement et d'actes de barbarie. Les chrétiens sont appelés à accepter cette ambivalence radicale du temps de l'histoire en attendant le « Jour du Seigneur ».

2. La fin de l'histoire

Les chrétiens ont été avertis par le Christ lui-même: il y aura une fin de l'histoire et un achèvement du monde. Cet achèvement ne viendra pas du développement naturel du temps et de l'histoire, mais d'un acte de Dieu par une venue du Christ. Cet achèvement passera par un jugement du monde, un jugement dernier, dont le critère est rigoureusement personnel: « J'ai eu faim et vous m'avez donné à manger; j'ai eu soif et vous m'avez donné à boire... » (Matthieu 25, 31-46). Il s'agira pour chacun d'être reconnu par le Christ et d'être jugé par lui selon la norme absolue de l'Amour ou du refus d'aimer et d'être aimé.

Mais qui peut juger pour les autres? Qui peut dire qu'il existe des êtres humains qui sont restés enfermés pour toujours dans le refus absolu de l'amour qui crée et sauve notre monde ?

Comme l'a écrit Hans-Urs von Balthasar dans son dernier livre, nous pouvons « espérer pour *tous* ». Certes, l'enfer, le Royaume du refus existe. Mais le Maître de l'enfer, c'est le Seigneur, et il est lui-même « descendu aux enfers ».

3. Un horizon qui n'est pas si lointain

Enfin, cet achèvement du monde n'est pas seulement un horizon lointain. Il nous est donné de l'anticiper dans la foi, dans la vie et dans la prière chrétiennes. Entrer dans l'éternité de Dieu, ce n'est pas seulement pour demain ou pour après demain. C'est pour aujourd'hui. Car la « vie éternelle, c'est de te connaître, toi le seul vrai Dieu, et celui que tu as envoyé, Jésus-Christ » (Jean 17, 1). L'accès à la vie éternelle passe donc par notre foi d'aujourd'hui.

Et aussi: « Celui qui mange ma chair et boit mon sang a la vie éternelle et moi, je le ressusciterai au dernier jour » (Jean 6, 54). L'accès à la vie éternelle passe donc par notre communion sacramentelle, eucharistique, au Seigneur. La destinée de l'homme est donc intimement liée à l'action du Christ, et le Christ vient entraîner le monde vers le Père, pour une Pâque éternelle qui sera louange de gloire, repas de noce, plénitude de joie.

JE me permettrai, pour finir, d'évoquer une femme qui n'est certes pas une mère de l'Eglise : elle s'appelait Simone de Beauvoir. Dans ses mémoires de jeune femme vivant l'époque exaltante de la Libération, une époque où l'on a cru parfois que tout était possible, la liberté, la fraternité, la paix entre les peuples, après avoir exprimé avec passion et intelligence son amour du monde et de la vie sous toutes ses formes (aventures amoureuses, combats politiques, émotions esthétiques), elle conclut avec une brutalité terrible: « *Rien jamais de tout cela ne ressuscitera...* » (*La force des choses*, Paris, 1963, p. 686).

Si nous tenons ferme dans l'espérance, nous pouvons parler autrement et dire à peu près ceci : tout ce que nous aurons vécu dans l'amour donné et dans l'amour reçu, à travers notre relation au Christ, parfois très laborieusement, dans la souffrance et l'obscurité, parfois aussi dans la confiance et la joie, tout cela passe à travers notre vie, notre corps, notre histoire et notre mort ; tout cela est promis à une transfiguration avec le Christ. Comment cela se fera-t-il ? Nous ne pouvons pas le dire, car cela dépasse notre raison et notre imagination. Mais tout cela sera ressaisi par Jésus le Fils, quand il remettra toutes choses au Père et que « le dernier ennemi qui sera détruit, ce sera la mort » (1 *Corinthiens* 15, 227). Si bien que nous pouvons dire, comme les croyants des premiers siècles: « *Maranatha*: viens, Seigneur! ».

Mgr Claude DAGENS

Claude Dagens, né en 1940. Ancien élève de l'Ecole Normale Supérieure, agrégé de l'université, ancien élève de l'Ecole française de Rome, docteur en théologie et ès-lettres. Prêtre en 1970. Professeur au Séminaire interdiocésain de Bordeaux et doyen de la Faculté de Théologie de l'Institut catholique de Toulouse jusqu'en 1987. Depuis, évêque auxiliaire de Poitiers. Publications: *Eloge de notre faiblesse*, Editions Ouvrières. Paris. 1971 ; *Culture et expérience chrétienne*, Etudes augustiniennes. Paris 1977, *L'homme renouvelé par Dieu*, DDB, Paris. 1978 ; -*Le Maître de l'impossible*, « Communio », Fayard, Paris, 1982 et 1988. Cofondateur et membre du comité de rédaction de *Communio* en français. Ce texte reprend la seconde partie d'une conférence faite au Centre théologique de Poitiers le 12 décembre 1988, dans le cadre d'une série consacrée à un commentaire du *Credo*.

Adalbert REBIC

Foi en la résurrection dans l'Ancien Testament

L'ANCIEN Testament ne témoigne pas explicitement de la foi en la foi en la résurrection. Il n'en est pas question dans le Pentateuque; chez les prophètes elle n'apparaît que rarement et, rarement et, dans ce cas, plutôt comme guérison physique ou renouveau national (1 Rois 17, 17-24 ; 2 Rois 4, 31-37 ; 13, 21 ; Osée 6,1-3; Isaïe 53,10-12; Ezéchiël 31,1-14). Seule la communauté de Jérusalem, sous l'influence hellénistique, rassemblera en une profession de foi, dans les livres les plus récents de l'Ancien Testament, la croyance en la résurrection. A cette époque (IIe siècle avant Jésus-Christ), cette croyance prend même une grande importance (cf. *Daniel* 12, 1 s. ; 2 *Maccabées* 7, 1 s. ; *Isaïe* 26, 19) (1). La sagesse hellénistique et la littérature apocalyptique ont largement contribué à la formulation définitive de cette foi qui, dans le Nouveau Testament, apparaît si profondément enracinée. A l'époque de Jésus, quelques Juifs la mettaient encore en doute, comme nous le montre une discussion entre les Pharisiens et les Sadducéens (cf. *Marc* 12, 18-27) : ces derniers la rejetaient catégoriquement tandis que les premiers la défendaient de tout leur cœur. La foi vétéro-testamentaire en la résurrection des morts est d'abord et avant tout le fruit d'une histoire vécue par le peuple de Dieu, particulièrement dans les derniers siècles de l'Ancien Testament. Là, comme ailleurs, le facteur historique joue un rôle important dans le développement de la révélation biblique : la foi en la résurrection est une réponse aux nombreux événements auxquels les Juifs

(1) Cf. Robert Martin-Achard, *La mort en face selon la Bible hébraïque*, Labor et Fides, Genève, 1988, p. 102.

se sont trouvés confrontés à la fin de l'époque vétéro-testamentaire (en particulier la persécution d'Antiochus IV Epiphane). La tradition biblique a médité ces événements, en s'appuyant sur la foi yahviste, et elle a ainsi progressé vers la pleine assurance d'une résurrection des morts (2).

Pendant des siècles, celle-ci n'a pas préoccupé les Juifs qui vivaient dans un élan communautaire si fort qu'ils se posaient moins la question de la survie de l'individu que celle de la survie du peuple en tant que tel: un membre du peuple meurt, mais le peuple lui-même subsiste. La question de la survie du juste a commencé à se poser lorsque le juste perdait prématurément la vie en raison de sa foi en Dieu. La justice de Dieu doit restaurer cette vie brisée avant Meure (*Psaumes* 37, 4), 73 ; *Job*). Dans cette perspective, la foi en la résurrection répondait à une question théologique et existentielle qui avait depuis toujours préoccupé les Juifs pieux (3).

Ce qui suit n'est pas un hasard : c'est précisément après l'exil, dans les milieux eschatologiques et apocalyptiques, que cette espérance a surgi, pour répondre au désespoir devant une inéluctable destinée menant à la mort, tel qu'il s'exprime, à la même époque, dans la littérature sapientielle (et déjà dans *Isaïe* 43, 19 ; 65, 17 ; 66, 22). Pour ce qui est des hommes justes et pieux de son peuple, ceux qui sont restés fidèles, leur participation au grand tournant sera aussi sûre que le renouvellement de la Création par Dieu, pour eux commencera une vie nouvelle. La terre et la poussière ne constituent qu'en apparence la fin de l'homme. Lors du grand tournant amorcé par Dieu, même ceux qui habitent la poussière ressurgiront. Ainsi la prophétie eschatologique vétéro-testamentaire répond-elle au problème humain le plus brûlant, ce problème qui tourmentait le Qohelet (9,2-6) (4).

(2) R. Martin-Achard, « Résurrection dans l'Ancien Testament et le judaïsme », dans le *Dictionnaire de la Bible. Supplément* (D. B.S.), Paris, 1981, p. 447.

(3) Cf. A.T. Nikolainen, *Der Auferstehungs-glaube in der Bibel und ihrer Umwelt*, 2 tomes, Helsinki, 1944-1946; F. Nötscher, *Aliorientalischer und aluesiamenlicher Auferstehungs-glaube*, Wurzburg, 1926; Martin-Achard, *La mort*, p. 87-88 ; G. Greshake - J. Kremer, *Resurrectio Mortuorum*, Darmstadt, 1986.

(4) Cf. G. Pidoux, *L'homme dans l'Ancien Testament*, Cahiers théologiques, n° 32, Neuchâtel - Paris, 1953, p. 53 ; Martin-Achard, *La résurrection*, P. 438.

L'arrière-plan de la foi en la résurrection dans l'Ancien Testament

La considération de la foi en la résurrection dans l'Ancien Testament requiert de garder présent à l'esprit l'arrière-plan qu'elle présuppose: 1. la conception biblique fondamentale de la mort et de ses conséquences ; 2. la foi vétéro-testamentaire au Dieu Créateur, 3. l'anthropologie biblique et 4. les influences extérieures à la Bible.

1. Dans l'Ancien Testament, la mort est et reste un phénomène mystérieux. Face à la mort, on ne posait pas beaucoup de questions parce qu'on ne savait pas vraiment bien y répondre. La mentalité biblique rend très relative la différence entre la vie et la mort: la mort est comprise en quelque sorte comme une forme amoindrie de vie. Dans ce cas, « ressusciter » signifie tout simplement « restaurer les forces humaines » (cf. 1 *Rois* 17,17-24; 2 *Rois* 4,31-37; 13,21). Mais c'est une situation tout autre qui surgit lorsque la mort arrache un homme aux vivants et l'envoie au shéol (cf. *Psaumes* 16, 10; 30,4.10).

L'Ancien Testament ne connaissait pas encore la possibilité d'une vie nouvelle, créée à nouveau par Dieu après la mort. Le désespoir du Qohelet en fournit l'impressionnant témoignage. C'est pourquoi la vie terrestre était si importante pour l'Ancien Testament. Toutes les relations avec Dieu et les hommes se construisaient à l'intérieur de cette vie: ici bas, sur la terre, on essayait d'aimer et de louer Dieu (5). « Tout ce que ta main trouve à faire tant que tu en as la force, fais-le ! Car il n'est ni action, ni calcul, ni pouvoir, ni savoir dans le monde souterrain vers lequel tu es en chemin ! », tel est le seul conseil que puisse dispenser Qohelet.

L'Ancien Testament comprend également la mort comme un châtement pour le péché commis (cf. *Deutéronome* 30, 15 s. ; *Lévitique* 18, 5 ; *Amos* 5, 6; *Proverbes* 2, 18 s. ; 3, 1 s.) (6). La mort des justes y fait exception, qui, après une vie longue et comblée, ont rejoint leur pères (tels les Patriarches en *Genèse* 15, 15 ; 25, 8 ; 35, 29). Ni dans le premier, ni dans le second cas, il n'est question d'une résurrection des morts.

(5) Cf. P. Beauchamp, *Psaumes nuit et jour*, Paris, 1980, p. 137-139.

(6) P. Grelot, *De la mort à la vie éternelle*, Paris, 1971.

2. La foi vétéro-testamentaire au Dieu Créateur constitue le fondement principal du développement de la foi biblique en la résurrection. Lentement (en raison des innombrables merveilles accomplies par Dieu dans son histoire), Israël a commencé à comprendre que Dieu, dans sa souveraineté, dans sa force créatrice, dans sa justice et dans son amour, finirait bien par triompher de la mort. Depuis toujours, Israël confesse que son Dieu exerce son pouvoir sur la vie et sur la mort, quand il le veut (cf. 1 *Samuel* 2, 6 ; *Deutéronome* 32, 29). Ce sont surtout les Psaumes qui célèbrent la force et la puissance de Dieu sur tout le créé, mais aussi sur la mort. Ainsi Israël parvient-il à la foi au Dieu qui renouvellera l'homme et le monde entier: Dieu, qui de rien a créé l'homme, peut le relever de la mort (cf. *Ezéchiel* 37 et 2 *Maccabées* 7, 23 s.).

3. Pour mieux comprendre le message vétéro-testamentaire concernant la résurrection des morts, il nous faut aussi évoquer l'anthropologie biblique, où l'homme est conçu non comme un être composite mais comme un être qui ne fait qu'un (monisme de l'Ancien Testament contre le dualisme grec). L'homme n'est pas composé d'une âme et d'un corps, il est un seul corps et une seule chair. La vie de l'homme est donc inconcevable sans le corps, l'âme ne peut subsister sans le corps. Pour l'homme de l'Ancien Testament, le corps est support de la vie, ce corps qui, en tant que poussière et que chair, est corruptible. Ce corps, en soi corruptible, est vivifié par une haleine de vie divine (cf. *Genèse* 2, 7). Mais cette haleine de vie ne correspond pas au concept d'âme dans la philosophie grecque (*psychè*). Dans l'Ancien Testament, il ne s'agit pas, comme dans la philosophie grecque, d'une âme éternelle, existant indépendamment du corps et support véritable de la vie, mais, pendant la vie humaine, le corps et l'âme forment une unité psychosomatique. L'âme doit donc se faire chair, pour pouvoir exister. La vraie vie de l'homme s'achève par conséquent avec la mort. La foi en l'immortalité de l'âme n'est pas clairement confessée dans les débuts de l'Ancien Testament. Les Anciens croyaient que l'homme, après la mort, descendait au shéol et s'y trouvait dans des ténèbres dénuées de toute vie véritable, condamné à la seconde mort (*Psaumes* 30, 10; 88, II s.).

Dans le monde souterrain (« shéol »), ce n'est pas « l'âme » qui vit, mais, ici encore, l'homme conçu comme unité psychosomatique, dans un état singulièrement amoindri pourtant par rapport à la vie terrestre. Dans le monde souterrain, seules existent les « ombres » (« refaim, » : cf. *Isaïe* 14, 9 ; *Psaume* 88, 11 ;etc). Il n'est pas de retour hors de ce monde,

exception faite de l'expression plus tardive d'une espérance en la résurrection (cf. *Job* 7,9; 14, 7-12; 16, 22). Une hyperbole désigne même une maladie grave comme « descente dans le monde souterrain » et la guérison comme « remontée » de l'homme (*Psaume* 30,3 s.) (7). C'est ainsi que, dans de nombreux textes de l'Ancien Testament (par exemple *Isaïe* 26, 19 et *Daniel* 12, 2) où il sera question de résurrection, c'est l'homme psychosomatique tout entier qui sera concerné, pas seulement une partie de l'homme. Résurrection signifie vie nouvelle à laquelle participe l'homme tout entier, unité de corps et d'âme. Ce n'est qu'à une époque tardive de l'Ancien Testament que va se développer, sous l'influence de la conception grecque de l'âme, l'idée d'une réunification entre le corps de chair concret, mort, et l'âme restée vivante jusque là, indépendamment de ce dernier. Il y a pourtant toujours eu, dans l'Ancien Testament, des fidèles pour croire, sans renoncer aux conceptions anthropologiques bibliques traditionnelles, que Dieu interviendrait de toute sa puissance créatrice jusque dans le shéol et prendrait ses élus avec lui après leur mort (*Psaume* 139, 7s.; *Sagesse* 16,13s.; 2 *Maccabées* 6,26; 7, 23 s.). La plénitude du pouvoir divin ne s'arrête pas au seuil du monde souterrain (*Psaume* 139,8; *Job* 26,6). Tel est, à l'intérieur de l'Ancien Testament, l'un des présupposés les plus importants de l'idée de résurrection qui se développera après l'exil. La foi en la force créatrice de Dieu était profonde chez les Israélites pieux : « Les âmes des justes sont dans la main de Dieu ! » (*Sagesse* 3, 1). Cette foi profonde trouvera son expression finale dans la rencontre avec l'hellénisme, à travers lequel la tradition biblique découvrira l'immortalité de l'homme (8).

4. La foi en la résurrection dans l'Ancien Testament a également subi l'influence d'éléments extérieurs à la Bible, en particulier de la mythologie cananéenne et de son culte agraire. C'est évident, Israël vécu au milieu de différents peuples à la civilisation très développée. Chez le prophète Osée, nous trouvons

(7) Cf. Martin-Achard, *La résurrection*, p. 406, K. Schubert, « Die Entwicklung der Auferstehungslehre von der nachexilischen bis zur früh-rabbinischen Zeit », dans *BZ* 6 (1962), p. 183 s.

(8) U. Kellermann, « Überwindung des Todesgeschickts in der atl. Frönunigkeit vor und neben dem Auferstehungsglauben », dans *ZThK* 73 (1976), p. 259-282; Martin-Achard, *La résurrection*, p. 467.

déjà des éléments de résurrection (6, 1-3) mais qui évoquent surtout chez lui une renaissance politique et nationale. Et pourtant, ces éléments ont représenté, pour de nombreux croyants de l'Ancien Testament, le point de départ d'une foi en la résurrection (9). Certes, Israël a été, à travers tout l'Ancien Testament, soumis à diverses influences extérieures, mais il a su repenser tous ces différents éléments à la lumière de la tradition et de la foi : ce n'est que dans la tradition yahviste qu'il les a intégrés dans sa foi en la résurrection. Des textes comme *Isaïe* 26; *Daniel* 12 et 2 *Maccabées* 7 sont imprégnés de foi yahviste et ne se laissent d'aucune façon confondre avec les mythes cananéens ou avec les conceptions venues d'Iran, dont l'influence est pourtant sensible dans l'Ancien Testament (10).

Les textes de l'Ancien Testament concernant la résurrection des morts

Au point de départ de diverses spéculations vétéro-testamentaires, on trouve déjà la mort mystérieuse d'Hénoch (*Genèse* 5, 24) et celle du prophète Elie (2 *Rois* 2, 11): d'après les récits bibliques, Hénoch et Elie, au lieu de descendre au shéol, sont montés au ciel pour être pour toujours avec Dieu. Ces récits, en particulier ceux qui concernent Hénoch, sont probablement apparentés avec les vieilles traditions mésopotamiennes (11). L'ascension sert ici à surmonter la mort. Elle ne pose pas encore vraiment la question de la résurrection des morts. L'espérance de demeurer pour toujours auprès de Dieu, comme Hénoch ou Elie, est particulièrement présente dans les Psaumes (49, 16 ; 73, 23-28 et 16, 9-11) (12). Le *Psaume* 49 (v. 16) connaît peut-être déjà l'immortalité de l'âme et même la résurrection, en tout cas l'arrachement vers le ciel ; les exégètes ne sont pas d'accord sur

(9) Martin-Achard, *Mort*, p. 96; F. König, *Zarathustras Jenseitsvorstellungen und das A. T.*, Vienne, 1954 -, F. Nötscher, *A horientalischer und ail. Auferstehungsglauben*, Würzburg, 1926.

(10) Martin-Achard, *La résurrection*, p. 469.

(11) Cf. F. Nötscher, p. 31 s. ; G. Stemberger, « Das Problem der Auferstehung im A.T. », dans *Kairos* 14 (1972), p. 273-290; V. Maag, « Tod und Jenseits nach dem A.T. », in *Kultur, Kulturkontakt und Religion*, Göttingen - Zurich, 1980, p. 181-202.

(12) Cf. E. Beaucamp, *Le psautier: ps. 1-72*, Paris, 1976.

ce point. Le psaume 73 (v. 23-28), qui provient de la littérature sapientielle, évoque déjà la plénitude de la gloire que Dieu a préparée pour ses élus. Le psalmiste espère être conduit par son Dieu et demeurer pour toujours avec Lui au ciel, comme il a toujours été avec Lui sur la terre. La résurrection des morts n'est pas explicite dans ce texte. Dans le psaume 16 (v. 9-11), le psalmiste va à l'essentiel: son Dieu ne l'abandonnera pas, il ne le livrera pas au shéol, mais Dieu vaincra la mort, il prendra l'orant pour toujours auprès de lui et ly gardera. Mais le psalmiste ne sait pas encore comment Dieu réalisera tout cela.

La foi en la résurrection chez les Prophètes

Le premier prophète qui évoque la résurrection est le prophète Osée (6, 1-3). Au VIII^e siècle avant Jésus-Christ, il croit déjà que Dieu nous offrira à nouveau la vie, qu'il nous éveillera de la mort, et que nous continuerons à vivre devant sa face. Ce texte a une grande importance dans l'Ancien Testament; c'est lui qui s'approche le plus de l'événement de Jésus-Christ ressuscité (1 *Corinthiens* 15, 4) (13). Cependant, d'après de nombreux exégètes, le thème de la mort et du relèvement d'entre les morts est issu des cultes agraires cananéens: dans leur culte, les Ephraïmites parlent de leur Dieu sous l'image du Baal ou des forces de la nature. En outre, leur vocabulaire (redonner la vie, relever, vivre devant sa face) milite davantage en faveur d'une résurrection politique et nationale que pour une résurrection des morts. Dans ce contexte, on pourrait également penser à une guérison. Nous l'indiquons déjà ci-dessus: pour l'Hébreu, la différence entre la maladie et la mort, la guérison et le relèvement n'est pas si tranchée que pour notre pensée. En tous les cas, ce texte d'Osée sera compris plus tard dans le sens de la véritable résurrection, comme en témoignent les Targoum et la Septante.

Après la chute de Jérusalem en l'an 587 avant Jésus-Christ, le prophète Ezéchiel annonce la restauration de la maison d'Israël, c'est-à-dire le retour des exilés en Terre promise, à travers l'image des ossements desséchés (*Ezéchiel* 37, 1-14).

(13) A propos des indications de temps dans *Osée* 6, 1-3, voir plus en détail K. Lehmann, *Auferweckt am dritten Tage nach der Schrift*, Fribourg, 1968, p. 228 s.

Cette image souligne la force extraordinaire de Yahvé et s'appuie sur la tradition ancienne qui existait depuis toujours en Israël (cf. *Genèse* 2, 7 ; *Isaïe* 42, 5 ; *Psaume* 104, 29 ; *Job* 3, 4) et qui attribuait à la force créatrice de Dieu le relèvement d'entre les morts. Le prophète, dans ce relèvement des « ossements desséchés », est influencé par le récit de la création de l'homme en *Genèse* 2, 7. A la différence d'Osée (6, 1-3), il le décrit avec les concepts yahvistes traditionnels, qui soulignent la force créatrice de Dieu.

Après l'époque du prophète Ezéchiel, *Isaïe* (53, 10-12) laisse apparaître un certain développement en ce qui concerne la foi en la résurrection. Avec la prophétie appartenant au quatrième chant du serviteur souffrant, le Deutéro-*Isaïe* annonce, vers la fin du royaume de Babylone au VI^e siècle avant Jésus-Christ, la restauration du peuple d'Israël : dans le destin du serviteur souffrant, c'est le destin - le salut - du peuple de Dieu qu'il faut découvrir. Cependant, dans la compréhension du Nouveau Testament, le Deutéro-*Isaïe* annonce ici la résurrection de Jésus-Christ. En tout cas, cet hymne du serviteur ressuscité exerce une grande influence sur l'Ancien Testament tout entier et ouvre les perspectives inouïes qui seront réalisées au sens propre dans la résurrection du Christ.

Concernant la résurrection des morts, ces textes bibliques ne donnent pas un résultat très impressionnant. L'événement évoqué par ces textes de l'Ancien Testament signifie soit une simple revivification, soit une guérison physique, soit le renouveau politique et national d'Israël, mais pas la victoire divine sur la mort et le relèvement d'entre les morts au sens propre. Mais ces textes constituent malgré tout un point de départ pour la naissance et le développement de la foi en la résurrection dans l'Ancien Testament.

La littérature sapientielle et apocalyptique

Il a toujours existé en Israël des fidèles croyant fermement en une indestructible relation à Dieu. A l'époque hellénistique, ils commencent à croire que Dieu pourrait, après la mort, leur procurer une vie nouvelle. C'est ainsi que la foi en la résurrection des morts, qui, au long des siècles, avait dû se battre contre de multiples difficultés, fut redécouverte et développée. Le mérite en revient avant tout à la littérature sapientielle et apocalyptique de l'Ancien Testament.

Nous nous intéressons avant tout à quatre textes:

1. Job espère être relevé d'entre les morts (19, 25-27), pour obtenir auprès de Dieu la réhabilitation qu'il cherche en vain sur la terre auprès des hommes: « Je sais, moi, que mon Défenseur est vivant, que lui, le dernier, se lèvera sur la poussière. Dans ma peau qui tombait en pourriture et dans ma chair, je verrai Dieu. Celui que je verrai sera pour moi; mes yeux le regarderont... ». Malgré la doctrine traditionnelle de la rétribution, le juste Job croit que le Dieu vivant qui crée la vie, la source du salut, son *go'el*, la sauvera et recréera sa vie.

Les versets 25 et 26 sont célèbres : ils représentent le sommet du livre de Job, mais ils font bien des difficultés aux traducteurs anciens et modernes, dans le domaine lexical, grammatical et critique. L'autorité de saint Jérôme a pesé d'un grand poids sur l'exégèse de ce passage. Il le traduit ainsi: « *Scio enim quod Redemptor meus vivit et in novissimo die de terra surrecturus sum et rursum circumdabor pelle mea et in carne mea videbo Deum meum !* » (« Je sais en effet que mon Rédempteur vit et au dernier jour je surgirai de la terre et de nouveau je marcherai avec ma peau et dans ma chair je verrai mon Dieu »). Et pour renforcer encore cette traduction, « Job prophétise ici la résurrection des corps d'une façon dont personne n'avait jamais écrit sur ce sujet ». L'examen moderne de ce texte et de son contexte, ainsi qu'une connaissance meilleure et plus approfondie du développement des idées dans l'ancien Israël, font apparaître comme peu probable l'interprétation de Jérôme (14) et vont jusqu'à éliminer son opinion (15).

2. *Isaïe* 26, 19 appartient à l'apocalypse d'Isaïe, composée vraisemblablement vers la fin du quatrième ou du troisième siècle, ou même, d'après certains exégètes, seulement au deuxième siècle avant Jésus-Christ. Ce texte comprend vraiment une résurrection des morts : « Tes morts revivront, tes cadavres ressusciteront; ce qui est dans la terre se réveillera et chantera ». L'auteur emploie même un vocabulaire technique (16), le vocabulaire de la résurrection proprement dit. Cette résurrection ne concerne probablement que les élus du peuple

(14) Osty, *La Bible*. Paris, 1973, p. 1130.

(15) Cf. Martin-Achard, *Mort*, p. 117.

(16) La date exacte de la rédaction de *Isaïe* 26, 19 reste discutée. Voir la bibliographie de cette discussion chez D. Vermeyen, *Du prophète Isaïe à l'Apocalyptique*. Paris, 1977, p. 345-381.

d'Israël et pas tous les hommes; elle n'a pas encore une signification universelle, mais la résurrection de tous les hommes n'en est pas exclue.

Ici encore on pense à des restes de croyance populaire cananéenne. C'est en particulier la place de l'image d'une rosée vivifiante qui jouera plus tard encore un rôle dans la pensée rabbinique. Israël a longtemps continué à porter, en particulier dans son culte, des éléments de la religiosité cananéenne. La résurrection représentée ici est pensée corporellement, elle est un relèvement pour une vie renouvelée, avec le peuple d'Israël, sur la terre, dans un pays plus vaste. L'évidence avec laquelle parle ce texte témoigne de ce que cette pensée était déjà, à l'époque, connue depuis assez longtemps (17).

3. *Daniel* 12,1-3 (rédigé au II^e siècle avant Jésus-Christ) affirme, pour la première fois, de façon claire et directe, la résurrection des morts. L'auteur est intimement persuadé que, pour ceux qui auraient donné leur vie pour témoigner de la foi, Yahvé, après leur mort violente, créerait et redonnerait une vie nouvelle. L'auteur fait partie des Hassidim, mouvement de Juifs pieux vers la fin de l'Ancien Testament, influencés par la littérature apocalyptique et l'attente eschatologique.

D'après *Daniel* 12, 1-3, la résurrection concerne les seuls Juifs : les justes s'éveilleront pour la vie éternelle, les méchants pour l'horreur éternelle. « Ceux qui ont enseigné la justice à un grand nombre resplendiront comme les étoiles, pour toute l'éternité ». L'auteur ne dit pas expressément ce qu'il adviendra des autres hommes à la fin des temps. Il ne s'intéresse pas ici à eux. Mais il serait faux d'en tirer la conséquence qu'il excluait les non-Juifs de la résurrection générale.

Dans ce texte, il s'agit à nouveau de l'éveil à une vie nouvelle. Ici aussi, on veut parler de la totalité psychosomatique de l'existence humaine concernée par la résurrection. Il n'est pas question ici de remettre ensemble le corps et l'âme: il s'agit de résurrection pour la vie qui, dans le sens de l'anthropologie vétéro-testamentaire (voir ci-dessus), semble impensable sans corporéité.

(17) G. Stemberger, « Das Problem der Auferstehung im A.T. », dans *Kairos* 14 (1972), p. 279-280; K. Schubert, « Das Zeitalter der Apokalyptik », dans K. Schubert (éd.), *Bibel und zeitgenüisser Glaube, Klosterneuburg*. 1965. p. 263-265.

Daniel 12, 1-3 est profondément enraciné dans les traditions bibliques plus anciennes (*Isaïe - 26, 19; 66,24; 52-53*). Le passage représente en fait une réinterprétation, une « relecture » des textes bibliques plus anciens (comme par exemple *Isaïe 52-53*).

4. Le passage en *2 Maccabées, 7,9-36* occupe ici une place de choix. Le *Deuxième livre des Maccabées* a été écrit au 1^{er} siècle avant Jésus-Christ (18). Il est le témoin évident des influences réciproques de la tradition juive de Palestine et de la culture grecque (19).

D'après *2 Maccabées, 7,9-14*, le deuxième des sept frères martyrs est censé avoir dit: « Scélérat que tu es ! Tu nous exclus de cette vie présente, mais le Roi du monde nous ressuscitera pour une vie éternelle, nous qui mourons pour ses lois » (7-9). Le troisième espère même à nouveau recouvrer du ciel les mains qu'il est en train de perdre (7-11). Cela correspond tout à fait à l'anthropologie vétéro-testamentaire. La vie est impensable sans le corps (20). Leur mère s'appuie finalement, dans son discours, sur la doctrine traditionnelle de la Création et dit: « Dieu les (le ciel et la terre) a faits de rien et la race des hommes est faite de la même manière » (7, 28). Dieu, qui a créé le ciel et la terre, recréera aussi la vie de ceux qui l'aiment (21).

La résurrection est également présumée dans d'autres passages de *2 Maccabées* (par exemple 6, 26 ; 12, 3 s. ; 14, 6 et 15, 12 s.) (22). Dans ces textes, l'attente de la résurrection des justes est clairement exprimée. On peut déjà les comprendre comme le signe d'une véritable « *resurrectio carnis* » : la nouvelle existence eschatologique sera une existence corporelle ; les ressuscités auront à nouveau des corps.

On trouve des allusions sans équivoque à la résurrection concrète des morts dans les écrits apocryphes, qu'on attribue au II^e et au I^{er} siècle

(18) Cf. G. Stemberger, *Der Leib der Auferziehung-Studien zur Anthropologie und Evi-halologie des palästinettirischen Judepium.v.*, Rome, 1972, p. 5 s.

(19) Cf. Martin-Achard, *La résurrection*, p. 458, M. Hengel, «Judentum und Hellenismus - Studien zu ihrer Begegnung unter bebonderer Berücksichtigung Palâstinas bis zur Mitte des 2. Jhdt. V. Chr. », dans WUNT 10 (1969).

(20) G. Stemberger, *Leih*, p. 16, U. Kellermann, *Überwindung*, p. 66.

(21) Martin-Achard, *La résurrection*, p. 461.

(22) G. Stemberger, *Leib*, p. 14.

avant Jésus-Christ et qui ont certainement grandement le Nouveau Testament. Nous ne pouvons malheureusement plus les analyser ici.

Adalbert REBIC

(Traduit de l'allemand par Claire Second)

(Titre original: « Der Glaube an die Auferstchung im Alten Testament »)

Adalbert Rebic, né en 1937 à Humna Sutli (Croatie, Yougoslavie), études à Zagreb/Agram (Croatie) et à Rome (Grégorienne et Institut Biblique). Auteur (en croate) d'ouvrages de théologie biblique: *La Résurrection du Christ* (1971); *Le Notre Père* (1973); *La préhistoire biblique* (1969); *Les béatitudes* (1986), *Guide en Terre Sainte* (1985), à la Faculté de Théologie catholique de Zagreb.

Markus SCHULZE, s.a.c.

Y a-t-il un pilote dans le navire ?

L'âme séparée, pierre angulaire d'une théologie de l'homme

DANS cet essai, il ne s'agit pas de montrer que la théorie de l'âme séparée est rationnellement justifiable à la *lumière de la foi dans le mystère du Christ et de l'Église* (1). La question que je désire poser ici est plutôt celle-ci : y a-t-il un sens à parler de « l'âme séparée » et de son destin, heureux ou malheureux, par rapport à tout ce que nous savons *sur l'homme* grâce à une expérience existentielle, à une réflexion philosophique sur les essences et aux témoignages de notre révélation chrétienne (Écriture et tradition) ? En d'autres termes : la conviction (reléguée au rang suspect du mythe) selon laquelle l'âme, séparée du corps, pourrait exister, atteindre son salut ou endurer sa misère, va-t-elle à contre-courant de tout ce que par ailleurs nous éprouvons, pressentons, savons et croyons *sur l'homme* - si bien que l'on devrait, par **probité** philosophique et théologique, laisser tomber cette conviction ? ou bien peut-on la penser de manière cohérente et compatible avec tout cela ?

Car on ne peut abandonner la réflexion sur l'âme séparée » comme un modèle curieux au service d'une « géographie de l'au-delà » ; je la comprends bien plutôt comme une proposition indispensable sur l'essence de l'homme. Elle ne représente donc pas une tentative pour satisfaire, avec l'aide de constructions humaines, une curiosité téméraire concernant un domaine qui nous est au fond complètement fermé, et qui, tant que nous vivons dans les conditions de cette vie-ci, nous

(1) C'est l'objet de la contribution de Christoph Schönborn dans le présent cahier.

restera inaccessible : l'au-delà. C'est ainsi qu'on pourrait l'ignorer, en toute tranquillité de conscience, soit comme une occupation superflue de théologiens désœuvrés, soit comme une prétention exorbitante et un luxueux dévergondage. Mais la revendication de cet essai est d'un autre ordre : il s'agit de montrer que les meilleures données de la considération essentielle sur l'homme et de l'espérance eschatologique de la foi chrétienne n'ont pas à capituler devant l'événement de la mort. C'est précisément l'inverse : nous ne commencerons à comprendre droitement le mystère de la mort que lorsque nous le contemplerons à la lumière de cette question. La thèse de l'âme séparée » est la conséquence d'un système entier. Et ainsi, celui qui souhaite liquider la doctrine de l'âme séparée, abstraction faite du concept essentiel de l'homme qui est à son fondement, combat contre un opposant déjà réduit à son ombre.

I. La tendance générale de l'anthropologie contemporaine

Dans les cercles anthropologiques de notre siècle, on est très fier d'avoir pu faire pénétrer jusque dans la réflexion philosophique et théologique ce que les sciences expérimentales semblaient avoir découvert depuis longtemps : l'unité de l'essence de l'homme. On se fait gloire d'avoir eu le courage de se débarrasser de toutes les scissions de l'homme en esprit et chair, haut et bas, etc. - depuis les modèles dualistes de Platon, jusqu'à Leibniz, en passant par Descartes. Jusqu'à un certain point, avec de bonnes raisons.

En effet : si la juxtaposition de l'âme et du corps est à comprendre comme la relation entre un pilote et son navire (comme il semble que ce soit l'image traditionnelle issue de l'école de Platon), l'homme, qui est constitué de corps et d'âme, semble une pure liaison accidentelle entre deux essences indépendantes, qui n'ont rien à faire ensemble de manière essentielle et constitutive, mais qui sont l'un avec l'autre de manière lâche et par simple proximité. Car le pilote peut être pensé comme une unité d'être indépendante du navire, et de même le navire sans pilote. Pour le dire sans image : l'âme n'est (selon ce type de représentation) en soi et pour son être d'âme, ni dépendante du corps, ni renvoyée à lui, et vice-versa.

Mais c'est précisément là que nos expériences vitales et charnelles, les sciences expérimentales et les réflexions philosophiques élèvent leur protestation: ce n'est pas l'âme, mais *l'homme corps et âme* que l'on éprouve comme une essence vitale unifiée. Quand je dis « Tu » à mon vis-à-vis, je ne vise pas son âme, ni son corps, mais je décris plutôt le tout vivant - sans toute cette abstraction. *L'homme* est donné en lui-même et à autrui comme à *chaque fois cette unité-ci*. L'âme et le corps ne sont pas deux grandeurs indépendantes, qui seraient par la suite composées en un tout au fond sans lien véritable. Mais l'essence également constituée de corps et d'âme se montre comme la seule et l'indépendante grandeur sensible: un homme.

Maintenant s'élève pourtant la question: dans l'état actuel des choses, y a-t-il encore un sens à utiliser une dualité de concepts (l'âme » et le « corps »), pour décrire une chose en réalité unique? Pourquoi un tel couple de mots qui semble rappeler le dualisme, quand il est pourtant devenu clair qu'il ne peut tenir bon ni devant l'expérience ni devant les données des sciences ? Même là où les théoriciens de l'unité radicale n'étaient pas assez radicaux pour se retenir tout à fait d'utiliser ces deux concepts anciens, ils se sont toujours tirés de cette difficulté en pensant que « corps » et « âme » sont si fondamentalement liés l'un à l'autre, qu'un nom n'a plus de signification sans l'autre. L' « âme » ne signifie alors, dans cette conception, rien d'autre que « le corps - pris comme vivant et doté de telle forme » ; et le « corps », rien d'autre que « l'âme - prise comme concrétisée ainsi et non pas autrement ». L'unité de l'homme semble ici s'incarner de la même manière que, par exemple, la valeur dans une pièce de monnaie: le corps de l'homme et son âme se compénètrent de manière aussi indissociable que dans la monnaie la rondelle de métal et l'empreinte correspondante. Une empreinte non fondée sur le métal n'est d'aucune manière une pièce de monnaie: une rondelle de métal sans estampage est bien une petite masse de zinc, de cuivre, etc. - mais pas une pièce de monnaie.

II. L'unité dans la vie et la mort : aucune place pour l'âme séparée ?

La tradition dualiste, de même que la conception unitaire, conçoit le processus de la mort comme une rupture dans l'être parvenu

jusqu'à-là. Ce sont seulement les suites de cette rupture qui se configurent de manière tout à fait différente, selon la théorie. Quand un pilote est séparé de son navire, par exemple parce que son bateau fait naufrage, le pilote peut pourtant être sauvé. Plus encore : il peut aussi bien atteindre une meilleure existence, et devenir astronome ou philosophe, et au lieu d'être exposé (en vivant dans l'espace étroit de son petit navire), à la loi du vent et des vagues, il se consacrera dans la paix et la sécurité à la contemplation des lois éternelles dans la danse des étoiles. L'âme, dans la tradition dualiste, n'est pas atteinte par la mort (sauf lorsqu'elle s'est attachée au corps par le désir, les plaisirs et la convoitise); elle vit déjà grâce à sa propre essence, selon sa propre loi, et donc indépendamment du corps. Par conséquent le naufrage du corps n'est pas encore sa propre ruine.

Il en va tout autrement dans la conception unitaire: si une pièce de monnaie est brisée, tout ce qui est en elle et avec elle est également atteint dans chacune de ces parties. La pièce de monnaie est détruite, à la fois comme rondelle de métal et comme estampage. Elle ne sauve rien par-delà cette destruction.

Nous concevons maintenant pourquoi les théoriciens de l'unité réagissent avec tant d'allergie à la représentation de l'âme séparée. Selon leur opinion, dans la doctrine de l' « âme séparée », la radicalité de la rupture qui s'accomplit dans la mort n'est pas prise au sérieux, parce qu'une dimension de l'homme corps-et-âme peut se sauver par-delà la mort: l'âme. Le présupposé de cette interprétation restreinte de la réalité spirituelle dans l'homme est une vision dualiste de la relation âme-corps, qui, en raison du statut spécial que l'on reconnaît (ou souhaiterait reconnaître ?) à l'âme dans la mort, se reporte jusqu'à l'essence de l'homme vivant. Les amis de la pensée unitaire dans l'anthropologie désirent ainsi voir chaque dualisme comme une représentation fantasmagorique larvée, née de l'angoisse devant la mort. C'est pourquoi ils considèrent l' « âme séparée » comme superflue dans l'antichambre de la crainte non surmontée de la mort.

III. Questions sur la conception unitaire

Si les théoriciens de l'unité vont contre une idée de l'homme qu'ils comprennent comme l'association accidentelle de deux substances

pleinement indépendantes, il faut leur donner notre accord sans autre forme de procès. Mais est-ce que par une telle délimitation on éclaircit avec une portée suffisante comment l'unité doit être saisie selon la via positiva ? Je conserve le soupçon que chez beaucoup d'entre eux l'unité vivante « homme » se conforme à l'unité de D'être vivant », c'est-à-dire de l'« animal ». Nous aurions alors dans l'homme un centre vital, un pôle de vie, pour que s'y établissent en cercles concentriques les différentes couches de l'être végétatif et sensitif. Nommons « monopolaire » cette conception de l'unité.

Mais maintenant la question suivante se pose - non point encore dans une perspective eschatologique, mais d'abord à partir d'intérêts anthropologiques : cette image de l'homme peut-elle correspondre aux exigences de notre expérience existentielle, aux exigences de la considération philosophique de l'essence et aux fondements de notre foi ? L'homme s'éprouve-t-il, si grande soit toute son unité, comme une unité monopolaire, sans tension ni écart ? Est-ce cela la vérité de sa vie et de son essence ?

C'est ce que réfute le phénomène si quotidien et pourtant hautement complexe de la pensée, et particulièrement de la réflexion. Comment fonder l'infléchissement du sujet pensant sur soi-même et ses conditions, si je conçois l'homme comme un amas unitaire de fonctions vitales en direction des mêmes fins, de telle sorte qu'aucune couche n'ait vis-à-vis des autres au moins une autonomie relative ? Cette autonomie relative, une relative indépendance d'être, est pourtant la condition de possibilité de l'indépendance de la pensée vis-à-vis de toute réalité donnée qui s'effectuerait dans le pensant. Comment puis-je ancrer la proposition « J'ai un corps » dans les données essentielles, si l'homme n'est pour moi rien d'autre qu'un « corps », et même « un corps vivant spécifique » ? Qui serait alors le « moi » qui dit « J'ai un corps » ?

Face à ces questions nous sommes obligés d'abandonner un modèle d'unité monopolaire et sans tension interne au profit d'un modèle bipolaire. L'homme si grande soit l'unité de son être, est une unité faite de tension. Cette tension ne provient pas de ce qu'un corps subsistant correspond à une âme subsistante. Ce serait un dualisme qui réduirait l'unité de l'être à une pure unité accidentelle. La tension mentionnée dérive plutôt de l'âme elle-même, qui est à la fois centre de sa propre

subsistance et abandon à la fonction de construction du corps humain (2). Et plus encore : l'âme n'atteint la réalisation et le remplissement de son indépendance relative qu'en se concrétisant, en se manifestant et se posant en relation de connaissance et de production vis-à-vis du monde matériel, - dans le corps. Car c'est toujours précisément par son corps intime et propre qu'elle appartient au monde. Et vice-versa: le commerce corporel avec le monde et l'être dans le monde ne sont jamais donnés à l'homme par son âme spirituelle que pour être marqués par l'indépendance de l'âme spirituelle. C'est-à-dire que l'homme, tout entier dans le monde matériel, ne peut pourtant pas se dissoudre en lui.

IV. Unité bipolaire et âme séparée

Si nous voyons dans l'homme une unité de tension bipolaire, comme on l'a établi plus haut, nous ne devons pas, au nom de l'unité, refuser l'« âme séparée » comme une impossibilité. Au contraire: l'autonomie et l'indépendance de l'âme humaine ne sera réellement prise au sérieux que lorsque nous en tirerons la conclusion qu'elle possède et conserve aussi, à la fin de notre totalité biophysique, son indépendance relative - sans quoi elle ne l'a jamais possédée. L'incorruptibilité de l'âme caractérise pour cette raison dans la tradition thomiste la pensée que l'âme ne peut pas subir le même destin que le corps, parce qu'elle ne s'épuise pas dans sa construction et dans l'impression de sa forme. En bref: cette autonomie - et même celle du destin post mortem - demeure relative. Ce qui veut dire: reliée durablement au corps qui lui appartient, au corps qui lui est déjà propre et qu'elle a pour tâche de rendre effectif en s'y trouvant. C'est pourquoi l'espérance de la foi chrétienne, selon laquelle l'homme retrouvera dans la résurrection son intégrité corporelle et psychique (et même à un plus haut degré qu'avant), n'est pas une spéculation étrangère à l'essence de l'homme, mais l'ultime accomplissement de son être plein de tensions. Dans la mort, l'unité qu'est l'homme vivant sera rompue et dissociée, mais non pas également pour toutes les dimensions engagées dans cette unité, parce que celles-ci ne se rapportent pas les unes aux autres selon une unité linéaire unidimensionnelle.

(2) Thomas d'Aquin, *Quaestiones disputatae de Anima*, a. 1.

La théorie de la mort totale amoindrit l'homme dans sa spécificité insubstituable. En sens contraire, un dualisme platonicien naïf amoindrit le sérieux de la mort et la radicalité de l'unité humaine. Seul un concept de la tension dans toute la pensée de l'unité, et un concept d'unité dans toute l'expérience de la tension permet d'approcher un peu la complexité de la vie et de la mort humaines. La doctrine de l'âme séparée est une conséquence de cette doctrine de l'essence. Celui qui a l'intention d'abandonner la doctrine de l'âme séparée, abandonne la synthèse la plus compréhensive de l'anthropologie occidentale chrétienne.

V. Questions théologiques sur le concept d'âme séparée

1. Du point de vue de la théologie de la grâce

Les théologiens de la grâce, qu'ils soient de provenance catholique ou protestante, proclament fréquemment, à l'encontre du concept ainsi établi, que l'immortalité, si elle appartient à l'âme séparée du fait de sa propre nature, ne peut plus être considérée comme un don du Dieu qui recrée. Alors la doctrine de l'âme séparée se trouve en contradiction avec le centre de la foi chrétienne, qui enseigne que l'homme attend son immortalité tout entière d'une option imprévisible de Dieu pour lui et contre la mort. Soit nous parvenons, par la main de Dieu, à une vie qui ne passe pas, et alors nous pouvons aussi nous appuyer sur les évangiles et les épîtres de Paul. Soit nous la possédons déjà par notre capacité propre et par la perfection de notre nature, et alors nous nous appuyons tout entiers sur la force de notre vision humaine.

Pourtant ces deux esquisses ne s'excluent pas. Bien plutôt, l'objection exposée rend interchangeable un concept ontologique et un concept d'histoire du salut concernant l'immortalité de l'âme. Si un philosophe, sur la base de son analyse essentielle de la constitution fondamentale de l'homme, parvient à la conclusion que l'âme humaine est immortelle, par là il ne veut pas encore dire qu'elle atteint par elle-même la vie éternelle et glorieuse en Dieu. Il veut simplement établir que l'âme humaine n'encourt pas le même destin de corruption qu'un corps organique.

Y a-t-il un pilote dans le navire ?

L'indestructibilité en ce sens n'est pas encore identique au fait d' « être saisi par Dieu de manière éternelle et révélée, et d'être introduit dans sa vie ». Si donc un théologien catholique, en accord avec les données du travail de la pensée philosophique, veut dire que notre âme est incorruptible, il attend encore de la main gracieuse de Dieu l'achèvement, la glorification et le libre don de l'élévation à Dieu - comme chaque homme qui participe à la grâce de la foi.

2. Du point de vue de l'eschatologie

Plus profondément, on objecte que, si l'âme séparée du corps peut atteindre la gloire de Dieu, la résurrection à la fin des temps sera réduite à une pure résurrection du *corps*. Cette interprétation s'écarterait des témoignages de notre foi chrétienne, où la résurrection, comme objet de notre espérance, est au contraire représentée comme résurrection de *l'homme*, et non seulement du corps.

Là-dessus, voilà ce qu'il faut dire : dans la tradition catholique thomiste, l'âme séparée ne s'introduit pas comme l'accomplissement parfait de la vie éternelle. Celle-ci est plutôt un effet de la mort rédemptrice et de la résurrection libératrice de Jésus-Christ (3). La béatification de l'âme séparée ne s'ensuit pas - indépendamment de la résurrection ouverte par le Christ - simplement du « départ au ciel », mais elle est en tant que telle la participation à la Résurrection du Christ, participation qui est achevée à la fin des temps et de l'histoire du salut dans la « résurrection de la chair ».

VI. Résumé

Pour justifier notre intérêt théorique, nous avons annoncé, dans notre introduction, pouvoir montrer que la doctrine catholique thomiste de l'âme séparée ne contredit ni notre expérience existentielle, ni les données de la considération philosophique des essences, ni même les

(3) Voir la théologie de « Il est descendu aux enfers » chez Thomas d'Aquin, *Summa theologiae III*, q.52. a.3 *in corp.* : *Sentences IV*, d.43. q :1. a.2. où il est dit que la résurrection du Christ est le fondement de notre propre résurrection.

Y a-t-il un pilote dans le navire ?

données de notre foi dans la révélation. Elle n'entre pas en contradiction avec notre expérience existentielle, car celle-ci n'a pas exigé une expérience monopolaire sans tension, mais l'essence bipolaire écartelée de l'unité essentielle de notre être-homme. Elle n'entre pas en contradiction avec les données de la considération philosophique des essences, car celle-ci permet tout à fait de penser ensemble l'unité transcendante (*unum et ens convertuntur*, l'un et l'être sont convertibles) et la relative autonomie de certaines dimensions impliquées dans cette unité. Elle n'entre pas en contradiction avec les données de notre espérance chrétienne, car sous cette image de l'immortalité, elle ne concurrence pas la promesse de la vie éternelle reçue de la grâce de Dieu, au contraire, elle montre plutôt qu'un être incorruptible doit être reconnu et établi, afin de recevoir le don de la vie offerte par Dieu.

Que Dieu nous donne de ne pas dédaigner, au nom de toute la gloire de la promesse divine, le détail de l'œuvre de la pensée humaine. Et que Dieu nous donne également de ne pas oublier, au nom de tout notre effort de clarification des concepts, de placer tout notre être et toutes nos forces dans les dons de la grâce et dans ce qui surpasse le monde: les actes de foi, d'espérance et d'amour.

Markus SCHULZE, s.a.c.

(traduit de l'allemand par Olivier Boulnois) (titre original : « "Anima separata" Baustein einer theologischen Lehren von Menschen. (Grundstruktur einer theologischen Anthropologie der "Anima separata~ im Licht der thomanische Tradition) »)

Markus Schulze, s.a.c., est né en 1960 à Marthalen (Suisse). Etudes de théologie et de philosophie à Munich et Fribourg. Directeur spirituel au couvent de Magdenau (Suisse). Auteur de nombreux articles.

Christoph SCHÖNBORN, o.p.

Réincarnation et foi chrétienne

C'EST un fait: on constate avec étonnement que la doctrine de la réincarnation trouve aujourd'hui de nombreux partisans dans la « vieille Europe ». Des sondages font état d'un quart de la population européenne. Un flot de livres, de revues, d'émissions, de conférences en popularise l'idée. Comment se fait-il que cette croyance intéresse tant de gens ? Est-ce le sentiment que notre vie sur terre (bien qu'elle se soit allongée considérablement) est beaucoup trop courte pour supporter en une seule fois et d'une manière définitive un poids aussi important ? Est-ce l'impression pesante que tant de facteurs conditionnés par la société et l'environnement limitent notre liberté au point que nous ne puissions parvenir à une décision définitive prise en toute liberté ? Ou bien est-ce le sentiment que, dans une société de rendement, on ne peut bâtir sur la grâce qui seule pourrait sauver les fragments de notre courte vie terrestre en leur donnant une place dans l'Éternité, là où tout trouve son achèvement ?

Il sera difficile de donner une réponse. Le phénomène est trop divers, trop diffus pour être réduit au même dénominateur. Or le constat d'un phénomène étonnant s'impose : dans nos pays, quand on croit à la réincarnation, c'est la plupart du temps un symbole d'espérance, tout à l'opposé des religions d'Asie Orientale pour lesquelles la réincarnation représente tout simplement le contraire de l'espérance. Si là-bas tout vise à permettre de se libérer de l'enchaînement des naissances successives, chez nous la perspective de la réincarnation apparaît comme une chance de se réaliser progressivement et d'évoluer toujours davantage. Pour cette raison, alors qu'en Asie la voie chrétienne du salut peut être annoncée comme étant -une voie de libération vis-à-vis des contraintes imposées par les naissances successives, chez nous la

doctrine de la réincarnation se présente de plus en plus comme un chemin de salut à répétition, remplaçant par des naissances successives, qui mènent à une auto libération progressive, l'espérance chrétienne en une vie éternelle, don de la grâce.

Nous voudrions ci-dessous esquisser une réponse à deux questions, sachant bien que les problèmes qui s'y rattachent seront encore loin d'être tous élucidés:

1. Quelle était la position de l'église des temps anciens vis-à-vis de la doctrine de la réincarnation ? On ne cesse d'entendre dire que l'église primitive était dans ce domaine plus ouverte et que ce n'est que peu à peu que l'église aurait commencé à rejeter la réincarnation.
2. Pourquoi l'église a-t-elle depuis toujours rejeté la doctrine de la métempsychose ? Nous allons essayer de montrer que ce refus n'a pas été la conséquence d'une démarcation anxieuse, mais le résultat positif d'une foi assurée en Jésus-Christ, chemin du salut, qui a accompli et achevé au-delà de toute attente tout ce que des réincarnations ne seront jamais capables d' « apporter ».

I. Quelle était la position du christianisme primitif par rapport à la réincarnation ?

La doctrine de la métempsychose était bien connue dans le monde qui a vu naître le christianisme. Cependant, cette doctrine était loin d'être universellement reconnue et admise. Elle faisait plutôt exception, et ce n'était pas chose rare que l'on se moquât d'elle. Déjà Aristote qualifie d'« absurdité » (*atopon*) les « mythes pythagoriciens », selon lesquels « n'importe quelle âme pénètre en n'importe quel corps ». Selon lui, « chaque corps possède une forme et une figure particulières ». Le mythe de la métempsychose « revient donc à peu près à dire que l'art du charpentier descend dans les flûtes. Il faut en effet que l'art se serve de ses instruments, et l'âme de son corps » (1). Chez Aristote, cette critique est motivée par une analyse rationnelle du rapport entre l'âme et le corps. Puisque l'âme est la « forme » du corps, telle âme ne peut être unie qu'à tel corps. La critique de la métempsychose n'a pas toujours le haut niveau d'Aristote. On la retrouve dans la satire, ainsi chez Lucien qui se

(1) Aristote, De l'âme, 1, 3 (407b) ; trad. E. Barbotin. Paris, 1966, 16.

moque des réincarnations de Pythagore, tour à tour « roi, puis prolétaire et peu après satrape; après cela cheval, geais, grenouille et cent autres choses; mais il serait trop long d'en faire le dénombrement ; j'ai fini par être coq et plusieurs fois. » (2)

Si la réincarnation est loin d'être universellement admise dans le monde gréco-romain à l'époque des débuts du christianisme, celui-ci, dès le commencement, n'a pas hésité à se ranger du côté de ceux qui rejettent cette doctrine. Le refus est net, il est sans exception, sans l'ombre d'un compromis. Cette constatation qui s'impose à quiconque a étudié ce dossier, demande évidemment explication, Le christianisme primitif n'hésitait pas à remarquer chez les; philosophes de l'antiquité tout ce qui était tant soit peu conciliable avec la foi chrétienne. Pourquoi la doctrine de la réincarnation n'en fait-elle jamais partie ?

Écoutons l'explication que donne Grégoire de Nysse dans sa *Vie de Moïse*. Séphora, l'étrangère, la femme de Moïse, symbolise la culture profane dont Grégoire ne veut rejeter les apports, à condition de la purifier de toute souillure étrangère. La circoncision du fils de Moïse (*Exode* 4, 24-26) par Séphora signifie la purification de la culture profane « de tout élément nocif et impur ». « Il y a en effet quelque chose de charnel et d'inutile dans le fruit de sagesse des diverses sciences. Quand on l'a enlevé, ce qui reste est de bonne race israélite. En voici des exemples. La philosophie païenne enseigne aussi (c'est-à-dire comme nous) l'immortalité de l'âme : c'est là ce qu'il y a de bon dans son enfant; mais elle enseigne la métempsychose et le passage d'un être spirituel à un animal : c'est là le prépuce charnel et étranger » (3). Quelle image expressive pour l'attitude chrétienne face à la réincarnation !

Écoutons un autre témoin. Origène, de plus d'un siècle l'aîné de Grégoire et tant admiré par ce dernier. Origène figure infailliblement dans toute la vaste littérature réincarnationniste comme le témoin privilégié pour une attitude positive face à la réincarnation dans la

(2) Lucien. *Le Coq*, 20. cf. 4. 12. 15 s., 24-27. cf- les remarques semblables chez le philosophe chrétien Hermias, PG 6. 1169-1172.

(3) Grégoire de Nysse. *La Vie de Moïse*, PG 44 337 ab, trad. d'après J. Daniélou, Sources Chrétiennes (= SC). t. 1 bis, Paris, 1955. 42, cf. J. Daniélou. « Metempsychosis in Gregory of Nyssa ». in *Or. Chr. Per.*, 195 (1973). 227-243.

théologie chrétienne. Nous verrons ce qu'il en est de ce témoignage. Citons, pour le moment, un texte de son *Contre Celse*. Celse, philosophe païen, reproche aux chrétiens d'être comme ces gens qui promettent la guérison aux malades, mais les détournent de consulter des médecins vraiment compétents de peur d'être alors convaincus par ceux-ci de leur ignorance. Pour Celse, ces médecins qualifiés sont évidemment les philosophes (païens). A quoi Origène réplique avec une diatribe contre les philosophes, tous divisés entre eux, en désaccord sur à peu près tous les points. En énumérant ce qu'il considère comme les erreurs pernicieuses des philosophes que la foi chrétienne seule peut guérir, voici ce qu'il dit entre autres: « *Et si nous guérissons ceux qu'infeste la folie (anoïan) de la métempsychose, venant de médecins qui ravalent la nature raisonnable tantôt jusqu'à toute nature privée de raison, tantôt même jusqu'à celle qui est dénuée de représentation, ne rendons-nous pas meilleures les âmes qui croient à notre doctrine? Car elle n'enseigne pas que le méchant subira en guise de châtement la perte de la sensibilité ou de la raison* » (4).

La réincarnation, une folie païenne dont on est guéri par la foi chrétienne : voilà la position du célèbre maître alexandrin ! Il ajoute, brièvement, un des arguments qu'on trouvera sans cesse dans la polémique contre la réincarnation: cette doctrine rend illusoire l'idée de châtement, elle est donc défavorable à la morale. Nous reviendrons sur cet argument. Pour le moment, il nous suffit d'avoir signalé deux illustres témoins d'un refus sans ambages.

Le judaïsme a pu « flirter » avec l'idée de la réincarnation (5). Pourquoi le christianisme ne l'a-t-il jamais fait ? Il nous faut maintenant en chercher l'explication, et pour ce faire nous allons, faute de pouvoir rassembler un dossier complet, nous pencher sur quelques textes majeurs des premiers siècles du christianisme. Ce n'est qu'à travers ces témoins qualifiés que nous pourrions mieux saisir les raisons profondes du refus chrétien de la réincarnation.

Nous laissons de côté les textes bibliques qui sont souvent cités pour « prouver » l'existence de la réincarnation dans l'enseignement de Jésus

(4) Origène, *Contre Celse* Ili, 75; trad. M. Borret, SC 136, Paris, 1968, 171.

(5) Cf. G. Scholem, Article « Gilgul » dans *Enc. Jud.*, VII (1972), 573-577. M. Gatsert. Article « Transmigration (Jewish) », in *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, t. XII, 1921

et du christianisme primitif (6). Nous allons, en effet, retrouver certaines de ces citations dans les textes patristiques que nous allons étudier.

1. La gnose et la réincarnation

Il y a eu des chrétiens qui ont enseigné la réincarnation, mais C'étaient des chrétiens fort controversés: les gnostiques. Le mouvement gnostique est bien difficile à saisir, non seulement en raison du manque de sources (encore que la bibliothèque gnostique découverte à Nag Hammadi nous ait livré une foule de nouvelles informations), mais surtout en raison de son caractère polymorphe, changeant, syncrétiste. Toutefois, nous avons bon nombre de témoignages sur les idées réincarnationnistes des gnostiques (7). La gnose est, d'une certaine façon, le pivot d'une étude sur l'attitude chrétienne face à la réincarnation. En effet, la gnose est une réinterprétation du christianisme qui, tout en utilisant les matériaux chrétiens, en change radicalement le sens. Ce processus de transformation est hautement révélateur pour notre sujet. Il ne peut être question d'étaler ici tout le dossier des textes gnostiques qui parlent de la réincarnation. J'en choisis quelques-uns, assez typiques, qui nous permettront d'esquisser une première ébauche de la conception chrétienne à partir de laquelle l'interprétation gnostique est rejetée.

Prenons, comme premier exemple, l'exégèse gnostique de *Matthieu* 5, 25-26: « Tandis que tu es en chemin avec ton adversaire, fais en sorte de te libérer de lui, de peur qu'il ne te livre au juge, que le juge ne te livre à l'huissier et que celui-ci ne te jette en prison. En vérité, je te le dis, tu ne sortiras pas de là que tu n'aies remboursé jusqu'au dernier sou ».

Voici comment le gnostique Carpocrate et son école interprètent ce verset :

« L'adversaire, disent-ils, c'est un des Anges qui sont dans le monde, celui qu'on nomme le Diable; il a été fait, à les en croire, pour conduire les âmes des défunts de ce monde à l'Archonte. Cet Archon-

te est, d'après eux, le premier des Auteurs du monde; il livre les âmes à un autre Ange, qui est son huissier, pour que celui-ci les enferme dans d'autres corps: car, disent-ils, c'est le corps qui est la prison. Quant à la parole: "Tu ne sortiras pas de là que tu n'aies remboursé jusqu'au dernier sou", Us l'interprètent de la façon suivante: nul ne s'affranchit du pouvoir des Anges qui ont fait le monde, mais chacun passe sans cesse d'un corps dans un autre, et cela aussi longtemps qu'il n'a pas accompli toutes les actions qui se font en ce monde; lorsqu'il n'en manquera plus aucune, son âme, devenue libre, s'élèvera vers le Dieu qui est au-dessus des Anges auteurs du monde. Ainsi seront sauvées toutes les âmes, soit que, se hâtant, elles s'adonnent à toutes les actions en question au cours d'une seule venue, soit que, passant de corps en corps et y accomplissant toutes les espèces d'actions voulues, eues acquittent leurs dettes et soient ainsi libérées de la nécessité de retourner dans un corps » (8).

Quant à la méthode, cette exégèse n'est pas particulièrement étonnante. L'exégèse allégorique est bien admise à cette époque. Ce qui surprend, c'est le contenu. L'Archonte, figuré par le juge du texte évangélique, est le mauvais auteur de ce monde mauvais. On ne sortira pas des geôles de ce monde, c'est-à-dire des corps, si ce n'est par une libération complète de l'âme hors de ce monde. C'est cette conception du monde et de l'homme qui préside au choix de certains textes scripturaires interprétés dans le sens de la réincarnation. Ce n'est pas le texte de l'Écriture qui oriente la conception du monde et de l'homme, c'est l'inverse : une certaine théorie « préexistante » décide de la lecture du texte sacré. Inévitablement, ce sera une lecture fragmentaire, morcelée, opérant des choix arbitraires, des coupures factices dans le texte sans égard au contexte.

Voici un autre exemple d'une telle exégèse. Dans *Romains* 7, 9a, S. Paul affirme: « J'ai vécu jadis hors la loi ». Or, ailleurs il affirme lui-même qu'il n'a jamais vécu hors la loi, puisqu'il est né juif, circoncis, observant la Loi de Moïse depuis sa naissance. Pour Basilide, une des figures majeures du gnosticisme, ce passage ne peut que signifier que S. Paul a vécu hors la loi dans des vies antérieures. Voici ce qu'il aurait affirmé, aux dires d'Origène: « "J'ai vécu jadis hors la loi", cela veut dire: avant que je ne sois venu dans ce corps-ci, j'ai vécu dans une espèce de corps qui n'est pas soumis à la loi, par exemple le corps d'une bête ou d'un oiseau ».

(6) Cf. A. Orbe, « Textos y pasajes de la Escritura interesados en la teoría de la reincorporación », in *Evudios Et-lesiastic-es*, 33 (1959), 77-91. (7) Une vue d'ensemble assez détaillée chez A. Orbe, *Christiologia Gnostica*, t. 11, Madrid, 1976, (B.A.C. t. 385), 573-597.

(8) Irénée de Lyon, *Adv. Haer.* 1, 25, 4 (SC 264, 339-341). Dans la *Pistis Sophia*, c. 113, nous trouvons une exégèse semblable de *Matthieu* 5, 25-26.

Origène ne peut s'empêcher d'appeler cela des « *fables ineptes et impies* » (9).

Un troisième exemple pour compléter notre choix. Dans les « Extraits de Théodote » de Clément d'Alexandrie, nous lisons : « *Le texte "Dieu paie de retour les désobéissances jusqu'à la troisième et la quatrième générations* » (Exode 34, 7) *concerne, disent les Basilidiens, les "réincarnations"* » (10). Pour Basilide, il semble qu'il n'y ait pas eu d'autres châtements possibles des péchés que les réincarnations des âmes de corps en corps (11).

On pourrait facilement allonger cette liste. Il semble bien que les gnostiques aient établi des collections de *testimonia* scripturaires qui servaient à prouver que l'Écriture enseigne la réincarnation (12). S. Irénée a objecté à une telle exégèse qu'elle utilise des textes scripturaires comme des pierres de mosaïque qui viennent toutes d'une même image, mais qu'on aurait utilisées pour en fabriquer une tout autre image. Celui qui ne se laisse pas tromper par ce procédé « (pourra reconnaître les noms, les phrases et les paraboles provenant des Écritures, il ne reconnaîtra pas le système blasphématoire inventé par ces gens là. Il reconnaîtra les pierres de la mosaïque, mais il ne prendra pas la silhouette du renard pour le portrait du Roi (13).

La réincarnation que les gnostiques trouvent attestée dans l'Écriture est en fait un élément intégrant d'un système anthropologique et cosmologique qui, comme tel, ne pouvait faire bon ménage avec le « système » de la Révélation biblique, même si tel ou tel texte, pris isolément, semblait dire le contraire. Ceci apparaît clairement lorsqu'on regarde de quelle manière certains gnostiques interprètent la Rédemption comme une libération du cycle des réincarnations. Citons, pour l'illustrer, un texte de S. Irénée, hautement intéressant pour notre sujet :

« Ils (les Ophites) prétendent confirmer la descente du Christ et sa remontée par le fait que, ni avant son baptême, ni après sa résurrection d'entre les morts, Jésus n'a rien fait de considérable, au

dire de ses disciples; ceux-ci ignoraient que Jésus avait été uni au Christ (...) et ils prenaient le corps psychique pour un corps cosmique. Après sa Résurrection, Jésus demeura encore dix-huit mois sur terre, et, lorsque l'intelligence fut descendue en lui, il apprit l'exacte vérité. Il enseigna alors ces choses à un petit nombre de ses disciples, à ceux qu'il savait capables de comprendre de si grands mystères, puis il fut enlevé au ciel. Ainsi Jésus siège maintenant à la droite de son Père, *Ialdabaoth*, pour recevoir en lui-même, après la déposition de leur chair cosmique, les âmes de ceux qui l'auront connu; il s'enrichit, tandis que son Père est dans l'ignorance et ne le voit même pas : car, dans la mesure où Jésus s'enrichit lui-même de saintes âmes, dans cette même mesure son Père subit une perte et un amoindrissement, vidé qu'il est de sa puissance du fait de ces âmes: car il ne possédera plus des âmes saintes, de façon à pouvoir les renvoyer dans le monde, mais seulement celles qui sont issues de sa substance, c'est-à-dire qui proviennent de l'insufflation. La consommation finale aura lieu lorsque toute la rosée de l'Esprit de lumière sera rassemblée et emportée dans Mon d'incorruptibilité » (14).

Ce texte exigerait un commentaire très détaillé. Signalons simplement quelques éléments importants. Le Christ et Jésus ne sont pas identiques. Au baptême, le Christ, être céleste, Fils du Dieu véritable, descend sur Jésus qui était « plus sage, plus pur et plus juste que tous les hommes » (15) ; mais lorsqu'on allait crucifier Jésus, « le Christ se retira... dans Mon incorruptible, ... et Jésus seul fut crucifié » (16). Par ce Christ, Jésus fut cependant ressuscité, non pas, comme le pensent les chrétiens « simples », « dans son corps cosmique » ; en effet, pour les gnostiques cela est « le comble de l'erreur ». Non, Jésus est ressuscité dans ce qu'ils appellent « un corps psychique et pneumatique » qui n'a plus rien de commun avec « les éléments cosmiques » que Jésus aurait abandonnés en ce monde-ci (17). « L'exacte vérité » que ce Jésus apprit pendant les dix-huit mois qu'il passait encore sur terre, c'est que son Père *Ialdabaoth* n'était pas le Dieu véritable, mais un dieu inférieur, jaloux du Dieu véritable dont il empêche la connaissance: le Père de Jésus n'est autre que le Dieu de l'Ancienne Alliance, le Créateur de ce monde-ci qui le domine grâce aux puissances cosmiques que d'autres gnostiques appellent les Archontes. Fort de cette gnose supé-

(9) Origène, *Ad Romanos*, V, 1 ; PG 14,1014c-101 5 a et 1083 a, cf. l'étude du P.A. Orbe, « S. Metodio y la exegesis de Rom 7, 9a : "Ego autem vivebam sine lege aliquando" », in *Gregorianum*, 50 (1969), 93-139 -, ici 105.

(10) *Extraits de Théodote*, 28; SC 23, 119.

(11) Cf. A. Orbe, *op. cit.* (note 7), 583 s.

(12) Cf. l'article du P. Orbe, cité à la note 6, 78 et 90. (13) Irénée, *Adv. haer.*, I, 9, 4 (SC 264, 151).

(14) *Ibid.*, 1, 30, 14 (SC 264, 383-385). (15) *Ibid.*, 1, 30, 12 (SC 264, 38 1). (16) *Ibid.*, 1, 30, 13 (SC 264. 383). (17) *Ibid.*

rieure Jésus enseigne la doctrine secrète au petit nombre de vrais disciples, les gnostiques (alors que les Apôtres et leurs successeurs se sont égarés dans l'erreur !), avant d'être élevé au ciel. Il est maintenant assis à la droite de son Père, ce qui veut dire, selon les Ophites, qu'il est désormais *supérieur* à son Père, la droite signifiant cette supériorité qui consiste en la gnose qu'il a reçue du Christ céleste. On serait tenté de recourir à des catégories freudiennes lorsqu'on lit ce récit de la lente décrépitude du Père, être mauvais et jaloux, et de l'ascension irrésistible de son Fils, Jésus. Ce n'est pas sans raison qu'une branche de la « *psychologie des profondeurs* » se soit tant intéressée aux mythes gnostiques (l'école de C.G. Jung). Ce qui touche plus directement notre sujet, c'est l'idée d'une victoire progressive sur la loi implacable des réincarnations. En effet, il nous apparaît clairement dans ce texte que la réincarnation, chez les gnostiques, était liée au régime du « Dieu de ce monde », du démiurge, du Créateur de ce monde enchaîné à la matière. C'est lui qui détient ce pouvoir de renvoyer les âmes dans ce monde.

Pour la gnose, il y a une fin du cycle des réincarnations et cette fin est bien liée à la mission du Christ. Le Christ est bel et bien le Rédempteur. Les gnostiques n'ont aucune difficulté à l'affirmer, et c'est cela qui a rendu si difficile la réfutation de la gnose. La gnose est une espèce de contamination du langage, dans laquelle les mots, tout en gardant leur apparente signification chrétienne, se trouvent vidés de leur sens, servent à dire le contraire de leur sens premier, sans qu'apparaisse clairement cette perversion.

Le Christ est le Sauveur. Mais le Salut gnostique n'est rien d'autre que la *connaissance* désillusionnante des erreurs dont l'Ancien Testament n'est qu'une longue suite. Le Christ gnostique est Sauveur par la gnose qu'il apporte du vrai chemin qui mène hors de ce monde mauvais, et c'est en trouvant ce chemin que les vrais gnostiques seront libérés du cycle des réincarnations. L'Ascension du Christ prend dès lors une grande importance dans le salut gnostique. Elle est la sortie de l'âme, parcelle divine déchue dans le monde sublunaire où règne l'implacable loi de la *heimarmenê*, du destin inexorable. En cela la gnose pseudo-chrétienne est fortement tributaire des doctrines sur l'âme que nous trouvons déjà dans la gnose hermétique du Poimandrès ou d'autres écrits du Corpus *Hermeticum* (18).

Les docètes dont parle Hippolyte, ont pu enseigner: « A partir (de la venue) du Sauveur, la transmigration des âmes a cessé » (19). Qu'ils aient pu enseigner qu'une telle *metensâmaiôsis* ait existé et qu'elle aurait été vaincue par le Sauveur, cela tient, nous l'avons vu, et le texte d'Hippolyte le confirme (20), à une conception de l'âme et de son salut qui s'éloigne considérablement de la conception chrétienne.

2. L'anthropologie chrétienne en opposition à la réincarnation

Si nous n'avons pu présenter qu'une petite sélection de textes gnostiques concernant notre sujet, il en sera forcément de même pour les textes chrétiens, très nombreux, qui discutent la réincarnation. Nous ne prétendons pas à l'exhaustivité, car, selon un proverbe cité par S. Irénée, « *il n'est pas nécessaire de boire la mer tout entière pour savoir que son eau est salée* » (21). Nous limiterons notre enquête à quelques textes majeurs, en relevant ce que chaque texte apporte de spécifique et de nouveau par rapport aux autres.

a) Irénée de Lyon: une anthropologie biblique qui s'affirme

Il y a des témoignages antérieurs à Irénée (22), mais c'est chez lui que nous trouvons, en cette fin du deuxième siècle, le premier exposé détaillé des raisons pour lesquelles le christianisme rejette les doctrines de la métempsychose telles qu'il les rencontre à cette époque.

(18) Cf. la grande étude du P. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, t. 111 *Les doctrines de l'âme*, Paris, 1953.

(19) Ref. VIII, 10, 1-2 (GCS ed. Wendland 229 ; PG 16, 3354 bc).

(20) Selon lui, les « docètes » considèrent le Dieu de Moïse, c'est-à-dire celui qui a créé le monde, comme un être pervers qui maintient un règne d'erreur et d'errance. C'est lui qui cause la *metensômatôsis* des âmes. Le Sauveur qui se cache dans un corps, est venu mettre un terme à cette errance -- au moins pour ceux qui ont la vraie gnose (10c. cil.).

(21) *Adv. ham.*, 11, 19, 8 (SC 294, 197).

(22) Théophile d'Antioche, *Ad Autol.* 111, 7 (PG 6, 1132 a, SC 20, 219), Justin, *Dial.* IV, 6-7 (PG 6, 485 bc) -, Hermias, *loc. cit.* (note 2).

C'est dans la réfutation de la gnose de Carpocrate que nous trouvons le texte le plus explicite de S. Irénée sur notre problème. Il montre d'abord les incohérences de la doctrine carpocratienne de la *metensômatôsis* (23) pour exposer ensuite positivement l'enseignement chrétien.

« Quant à leur prétendu passage dans des corps successifs (*metensômatôsis*), nous le réfutons à partir du fait que les âmes n'ont absolument aucun souvenir d'événements antérieurs. En effet, si elles étaient envoyées en ce monde dans le but de poser tous les actes possibles [c'était, semble-t-il, l'idée de Carpocrate], elles devraient se souvenir des actes déjà posés antérieurement par elles, afin de compléter ce qui leur manquait encore et de ne pas peiner sans cesse dans les mêmes allées et venues indéfiniment réitérées : leur union au corps ne pourrait pas éteindre totalement le souvenir de ce qu'elles auraient vu antérieurement, d'autant plus qu'elles viendraient précisément dans le but susdit. Présentement, les choses que l'âme voit par elle-même en imagination tandis que le corps est endormi et repose, elle se les rappelle pour la plupart et en fait part au corps, et il arrive de la sorte que, même après un long moment, un homme fasse connaître en état de veille ce qu'il a vu en songe: de la même manière l'âme devrait se souvenir des actes qu'elle aurait posés avant sa venue dans le corps. Car, si ce qui n'a été vu en imagination qu'un instant par elle seule durant le sommeil, elle se le rappelle après qu'elle s'est mêlée au corps et répandue dans tous les membres, à bien plus forte raison se souviendrait-elle des activités auxquelles elle se serait adonnée pendant la durée autrement considérable de toute une existence antérieure » (24).

L'argumentation présuppose que même les tenants de la réincarnation ne prétendaient pas avoir des « *souvenirs de vies antérieures* ». Dans la polémique, tant païenne que chrétienne, autour de la réincarnation, cet argument revient souvent, et les prétendues « reconnaissances » de Pythagore qui étaient invoquées par les Pythagoriciens en faveur de la doctrine réincarnationniste de leur maître, étaient une proie facile des comédiens. Platon lui-même dans le célèbre mythe « réincarnationniste » d'Er le Pamphylien, à la fin de la *République*, faisait intervenir « le breuvage de l'oubli » pour pallier au manque de souvenirs précis des vies passées (25). Dans la suite de notre texte, S. Irénée discute d'ailleurs le mythe platonicien pour en

(23) C'est ainsi qu'Irénée et la plupart des Pères après lui désignent la réincarnation Cf. A. Rousseau, dans la note explicative à *A. Adv. haer.*, 11, 33, 1 (SC 293, p. 337 s.).

(24) *Adv. haer.*, II, 33, 1 (SC 294, p. 345 s.).

(25) *République*, X, 13-16; 614a-621d.

critiquer l'inconsistance anthropologique (26). Nous ne pouvons pas entrer ici dans le détail de l'anthropologie d'Irénée, sa théorie du sommeil et du rêve (27) et la conception du lien entre l'âme et le corps qu'elle présuppose. L'âme ayant une activité propre pendant le sommeil du corps, elle peut, malgré cela, se la rappeler lorsqu'elle revient, pour ainsi dire, dans le corps. A plus forte raison devrait-elle garder le souvenir d'une éventuelle vie antérieure.

Irénée ne s'arrête cependant pas à cet argument empirique. A-t-il senti qu'une telle argumentation (l'inexistence de fait d'expériences de vies antérieures) risque d'être infirmée par des expériences contraires ? C'est d'ailleurs la question qui se pose aujourd'hui devant les nombreuses expériences susceptibles d'une interprétation réincarnationniste, que ce soient les cas étudiés par le Dr Stevenson ou les expériences thérapeutiques telles que les présentent Denise Desjardins et d'autres (28).

Qu'il nous soit permis de rappeler ici, en un bref excursus, ce qu'Aristote dit au début de sa *Métaphysique*: l'expérience comme telle *n'explique encore rien*. « *L'expérience* », dit Aristote, « *ne connaît que le fait (to où), mais non pas le pourquoi* ». Le fait de telle ou telle expérience ne prouve rien, ce n'est qu'en connaissant son pourquoi, sa cause, que l'on peut l'intégrer dans un savoir ordonné, une science (29). Or, le savoir ordonné auquel se réfère S. Irénée pour interpréter les expériences est celui de la foi chrétienne, basée sur la Révélation. Une telle procédure n'est nullement illégitime. Toute interprétation procède à la lumière d'un savoir qui n'est pas simplement issu de l'expérience mais qui la précède et qui permet de *comprendre* ce que l'on expérimente. Ceci vaut autant pour les tenants de la réincarnation que pour ses adversaires. Ce n'est qu'à la lumière d'une certaine compréhension préalable que l'on interprétera telle expérience comme « *mémoire d'une vie antérieure* » (30).

(26) *Adv. haer.*, 11, 33, 2-3 (SC 294, p. 247 s.).

(27) Cf. M. Spanneut, *Le stoïcisme des Pères de l'Eglise, de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, Paris, 1957, 217-218, 229.

(28) I. Stevenson, *Twent.1, Cases Suggestive (of Reincarnation)*, New York, 1966; D. Desjardins, *La mémoire des vies antérieures*, Paris, 1980.

(29) *Métaphysique*, A, 1, 981 ab.

Pour S. Irénée, la raison profonde du refus de la *metensomatôsis* consiste en la nature même de l'homme compris comme créature de Dieu, selon l'enseignement de la Révélation: « *De même que chacun de nous reçoit son propre corps par l'art de Dieu, de même possède-t-il aussi sa propre âme. Car Dieu n'est ni pauvre ni démuné au point de ne pouvoir donner à chaque corps son âme propre de même que sa marque (karaktèra) propre* » (3 1).

L'homme n'est ni une parcelle divine déchue dans le monde matériel, ni une manifestation passagère de l'Absolu. Il est *créature ! C'est* la lumière nouvelle que la Révélation jette sur l'homme, sur sa nature et sur ses expériences. Créature, cela veut dire qu'il est voulu par Dieu, et qu'il est voulu tel, avec *ce* corps et *cette* âme (32), donc dans son identité inamissible. Si l'homme est *créé* par Dieu, et donc voulu tel, il s'ensuit que ceci vaut pour *tous* les hommes. Irénée en conclut, contre l'idée de la réincarnation:

« Et c'est pourquoi, lorsque sera complet le nombre des humains fixé d'avance par Dieu, tous ceux qui auront été inscrits pour la vie ressusciteront, ayant leur propre corps, leur propre âme et leur propre Esprit (33) en lesquels ils auront plu à Dieu, quant à ceux qui seront dignes du châtement, ils s'en iront le recevoir, ayant eux aussi leur propre âme et leur propre corps en lesquels ils se seront séparés de la bonté de Dieu. Et les uns et les autres cesseront d'engendrer et d'être engendrés, d'épouser et d'être épousés (cf. *Matthieu 22, 30*), afin que l'espèce humaine, étant parvenue à la juste mesure fixée d'avance par Dieu et ayant atteint sa perfection, conserve l'harmonie reçue du Père » (34).

(30) Denise Desjardins l'affirme elle-même clairement en montrant que la doctrine des vies antérieures est une partie intégrante d'une vision de l'homme et du monde, où « un élément ne pouvait être dissocié de l'ensemble de la Voie » (op.cit., p. 245). C'est une erreur méthodologique de croire que l'on pourra prouver empiriquement, par des expériences et des expérimentations, l'existence de vies successives.

(31) *Adv. haer.*, II. 315 (SC 294, p. 353).

(32) Nous avons développé ailleurs quelques conséquences de cette foi: « L'homme créé par Dieu : le fondement de la dignité de l'homme » dans *Gregorianum*, 65 (1984), 337-363.

(33) Cette « trichotomie » corps-âme-Esprit est typique pour l'anthropologie d'Irénée. L'homme parfait est celui qui a reçu de nouveau l'Esprit Saint, perdu par la chute. cf. le commentaire d'A. Rousseau, dans SC 193, p. 339-342.

(34) *Adv. haer.*, II. 33, 5 (SC 294, p. 253-255).

De la foi en un Dieu créateur, Irénée peut donc conclure à l'unicité de la vie de chaque homme et à l'unicité de l'humanité entière. Toute conception cyclique s'en trouve exclue. L'homme a une unique histoire devant Dieu, puisque Dieu l'a créé et voulu dans son unicité. Une vie unique sera donc aussi le lieu où se joue le destin définitif de l'homme, et c'est dans son unicité personnelle, âme et corps, que chaque homme entrera dans la vie éternelle. L'humanité entière, elle aussi, a une unique histoire, commencée librement par l'acte créateur de Dieu, et consommée librement par le même Créateur.

La foi chrétienne en l'unicité inaliénable de chaque personne humaine se heurtait cependant à une difficulté maintes fois discutée dans l'antiquité: si la foi chrétienne tient que l'âme humaine est *créée*, comment peut-elle affirmer en même temps l'immortalité de l'âme ? Irénée résume parfaitement l'argument des philosophes païens: « *Des âmes ayant commencé d'exister peu auparavant, ne sauraient durer indéfiniment, mais de deux choses l'une: ou il est nécessaire qu'elles soient créées pour être immortelles, ou, si elles ont reçu le commencement de leur existence, elles meurent nécessairement avec le corps lui-même* » (35). A ce dilemme, la foi en la création montre l'issue: Dieu seul est « sans commencement ni fin » ; « *tous les êtres issus de lui... ont été faits... ils ne sont pas créés* ». Dieu leur donne de devenir et d'être, de sorte que, « sans exception, tous les êtres créés reçoivent le commencement de leur existence, mais ils durent aussi longtemps que Dieu veut qu'ils existent » (36).

Ce n'est pas tant pour tel ou tel point de détail que S. Irénée refuse la réincarnation, c'est *l'ensemble* de la foi chrétienne qui s'oppose à une telle conception. Le fait que l'homme soit créé avec telle âme et tel corps, que cette âme spirituelle ait un commencement, mais reçoive une vie indestructible, que ce corps soit destiné à la résurrection et donc à la vie éternelle, que l'homme soit appelé à donner une réponse à l'appel du Créateur, une fois pour toutes, tout cela fait partie intégrante de cette vision de l'homme que le chrétien accueille comme la Révélation de la

(35) *Ibid.*, 34, 2 (SC 294, p. 357).

(36) *Ibid.*, 34, 2-3 (SC 294, p. 357-359). Cette réponse simple et lumineuse montre aussi, à notre avis, la solution au problème, tant débattu en théologie, d'une prétendue opposition entre l'immortalité de l'âme et la résurrection.

Vérité ultime. Cette vision ne peut intégrer la croyance en la réincarnation sans qu'en soit modifiée l'essence même.

Mais il y a eu Origène ! C'est l'objection que l'on peut souvent entendre. Après Irénée, témoin limpide de la tradition apostolique dans l'Eglise ancienne, nous devons donc nous tourner vers Origène pour voir s'il n'y a pas, au moins chez lui, une doctrine chrétienne de la réincarnation.

b) Origène, docteur chrétien de la réincarnation ?

On ne peut aborder notre sujet sans rencontrer le nom du grand Maître alexandrin. Origène est un esprit puissant, sans doute la figure la plus marquante dans la pensée chrétienne en cette fin du temps des persécutions. Son œuvre a été immense, son influence également. La condamnation de certaines de ses doctrines par le V^e Concile Oecuménique de Constantinople, en 553, mais déjà l'hostilité d'un S. Jérôme et d'autres, ont causé la perte de la plupart de ses œuvres. Pourtant, le peu qui nous reste est encore assez considérable (37).

Origène a-t-il enseigné la *métensomatose*, la réincarnation ? Beaucoup l'affirment, à commencer par S. Jérôme. Et pourtant, Origène rejette, on ne peut plus explicitement, cette doctrine. L'aurait-il enseignée dans une doctrine ésotérique, tout en la niant dans son enseignement public ? Il me semble que la question, malgré ses difficultés, est finalement assez simple. Origène a enseigné la *pré-existence* des âmes et leur *incarnation* dans des corps, mais non pas leur réincarnation. Nous devons regarder cela de plus près.

Dans son *Commentaire sur l'Evangile de S. Jean*, Origène dessine le programme des questions que devrait analyser un *Traité de l'âme* qu'il voulait écrire, mais qu'il n'a finalement jamais rédigé (38):

« Mais c'est ailleurs qu'il faudra étudier en elle-même et avec plus d'attention et approfondir davantage la question de l'essence de l'âme, de l'origine de son existence, de son entrée dans ce corps terrestre, des éléments de la vie de chacune, de sa délivrance d'ici-bas, et voir s'il est

possible ou non qu'elle pénètre une seconde fois dans un corps, si ce sera ou non selon le même cycle et le même arrangement, dans le même corps ou dans un autre et, si c'est dans le même, s'il restera identique à lui-même selon la substance tout en prenant des qualités différentes, ou s'il demeurera le même selon la substance et selon les qualités, et si l'âme se servira toujours du même corps ou en changera. A ce propos, il faudra examiner ce qu'est, au sens propre, la réincarnation et en quoi elle diffère de l'incarnation, et si celui qui affirme la réincarnation maintient en conséquence que le monde est incorruptible. Il sera également nécessaire d'exposer à ce sujet les théories de ceux qui veulent que, d'après les Ecritures, l'âme soit ensemencée avec le corps, et les conséquences qui en découlent.

En un mot, la théorie de l'âme, étant vaste et difficile et devant être approfondie à partir des indications sporadiques de l'Ecriture, a besoin d'une étude spéciale » (39).

Origène nous invite donc, dans cette « vaste et difficile » question, à recourir d'abord et avant tout aux indications que nous donnent les Ecritures, même si elles ne sont que « *sporadiques* ». Regardons donc comment Origène discute les textes susceptibles d'interprétation réincarnationniste, pour étudier ensuite le difficile problème de la doctrine propre d'Origène.

Il y a un certain nombre de textes scripturaires qui ont été et qui sont encore interprétés comme des « preuves bibliques » de la réincarnation. Un des plus célèbres est certainement celui concernant l'identité entre le prophète Elie et Jean Baptiste. Regardons l'exégèse qu'en fait Origène dans ses commentaires de S. Jean et de S. Matthieu.

A la question que les scribes posent à Jean: « Es-tu Elie ? », celui-ci répond: « Je ne le suis pas » (Jean 1, 21). Pourtant, ce même Jean est annoncé par l'ange de Dieu comme Elie qui doit revenir (cf. Luc 1, 11 et 17):

« En ce qui concerne la première citation, on dira que Jean ignorait qu'il était Elie. Et ceux qui y voient un argument pour la doctrine de la réincarnation s'en serviront peut-être, dans la pensée que l'âme revêt successivement plusieurs corps et ne garde aucun souvenir des existences antérieures. Ces mêmes gens affirmeront que c'est parce qu'ils étaient de cet avis que certains Juifs ont dit du Sauveur qu'il était un des anciens prophètes (cf. Luc 19, 19), non surgi du tombeau mais né de nouveau. Car, puisqu'on désignait avec

(37) Pour plus de détails, on se reportera au grand ouvrage de P. Nautin, *Origène: Sa vie et son œuvre*, Paris, 1977, et à la Bibliographie critique d'Origène, par H. Crouzel, La Haye, 1971.

(38) Cf. Pamphile, Apot. pro Orig., c. VI II, PG 17, 603c-ffl a.

(39) *In loa.*, VI, 14, par. 85-87 (SC 157, 191-193).

certitude Marie comme sa mère et qu'on croyait que Joseph, le charpentier, était son père (cf. Marc 6, 3), comment aurait-on pu croire qu'il était l'un des prophètes ressuscités d'entre les morts (cf. Luc 9, 8) ? En se servant du passage de la Genèse (7, 4 LXX) "Je supprimerai toute vie nouvelle" ces mêmes interprètes mettront dans l'embarras celui qui a le souci de réfuter tous les arguments trompeurs que l'on peut tirer des Ecritures et de demeurer attaché au dogme » (40).

A cette exégèse, Origène oppose celle de *l'ecclesiasticos*, de l'homme d'Eglise dont il parle souvent (41) et qui est pour lui non pas un esprit aveuglément attaché à des doctrines incomprises, mais celui qui sait lire l'Ecriture dans son lieu propre, l'Eglise :

« Un autre, un membre de l'Eglise, rejetant comme mensongère la doctrine de la réincarnation et n'admettant pas que l'âme de Jean ait jamais été Elie, se servira de la parole déjà mentionnée de l'ange qui, à propos de la naissance de Jean, n'a pas nommé l'âme d'Elie mais son esprit et sa puissance, par ces mots: "Il marchera devant lui avec l'esprit et la puissance d'Elie, pour ramener les cœurs des pères à leurs enfants" (*Luc 1, 17*), car il pourra prouver, par des milliers d'exemples tirés des Ecritures, que l'esprit est autre chose que l'âme et que ce qu'on appelle la puissance est autre chose que l'esprit et que l'âme. Mais ce n'est pas le moment d'en citer un grand nombre, de peur d'allonger de beaucoup notre exposé. Pour la différence entre puissance et esprit, il suffira (de rappeler) pour le moment le texte: "L'Esprit-Saint viendra sur toi et la puissance du Très-Haut te couvrira de son ombre" (*Luc 1, 35*) et, quant au fait que les esprits qui sont dans les prophètes leur ont été donnés par Dieu et sont désignés comme leur propriété, ces autres textes: "Les esprits des prophètes sont soumis aux prophètes" (1 *Corinthiens 14, 32* et "L'esprit d'Elie s'est reposé sur Elisée" (2 Rois 2, 15). Ainsi, dit-il, il n'y aura rien d'étonnant à ce que Jean, qui ramène les cœurs des pères à leurs enfants avec l'esprit et la puissance d'Elie, soit appelé, à cause de cet esprit, Elie qui doit revenir. Pour le prouver, il se servira aussi de l'argument suivant: si le Dieu de l'univers s'étant uni intimement aux saints devient leur Dieu et s'appelle, pour ce motif, le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob, à combien plus forte raison le Saint-Esprit uni aux prophètes pourra-t-il être appelé leur esprit, de sorte que l'esprit est désigné comme

(40) Ibid, VI, 10, par. 64 (SC 157, 177).

(41) Cf. H. de Lubac, *Histoire et Esprit: L'intelligence de l'Ecriture d'après Origène*, Paris, 1950, surtout le chapitre: « Origène homme d'Eglise », p. 47-9 1.

l'esprit d'Elie et l'esprit d'Isaïe ! » (42).

La figure d'Elie, si mystérieuse et si importante dans la tradition juive (43), ne peut servir d'argument pour la réincarnation, comme l'explique Origène par la suite, puisqu'Elie n'est pas mort, mais a été *enlevé* vivant d'ici-bas. Son retour ne saurait être une nouvelle « incorporation » de son âme dans un autre corps, mais le retour de celui qui avait été enlevé (44).

Dans son *Commentaire sur S. Matthieu*, Origène discute la réincarnation à propos de deux autres textes, souvent allégués comme témoignage pour cette doctrine. En *Matthieu 14, 1-2*, Hérode dit au sujet de Jésus: « Cet homme, c'est Jean le Baptiste ». Certains disent qu'Hérode croyait en la réincarnation. Cette « *pseudodoxie* », comme l'appelle Origène, ne tient pas, puisque Jean le Baptiste était seulement de six mois l'aîné de Jésus. Selon Origène, le sens de ce passage serait plutôt celui-ci. Hérode aurait bien cru qu'il s'agit d'un seul et même personnage, Jean, « ressuscité *des morts après sa décapitation et nommé (maintenant) Jésus* » (45).

L'exégèse des petits chiens sous la table, dans le récit de la rencontre de Jésus avec la femme cananéenne (*Matthieu 15, 21 -25*) donne à certains le prétexte de trouver la réincarnation dans l'Ecriture. Ces *kunaria*, ces petits chiens, seraient des âmes passées en des corps animaux. La réponse d'Origène est bien claire :

« Que d'autres conjecturent, étrangers qu'ils sont à la doctrine de l'Eglise, que les âmes passent des corps des hommes dans des corps de chiens, selon leur méchanceté diverse ! Pour nous, qui ne découvrons d'aucune manière cette pensée dans l'Ecriture divine, nous disons qu'il y a un passage de la condition des plus spirituels à celle des moins spirituels, et qu'on le subit quand on est trop insouciant et négligent; il arrive de même qu'une volonté libre qui est non-spirituelle, parce qu'elle a négligé le Logos, redevient spirituelle par sa conversion, comme celui qui a été un petit chien, se contentant de "manger des miettes qui tombaient de la table de ses maîtres",

(42) *In loa.*, VI, XI, par. M-66-68 (SC 157. 177-179).

(43) Cf. J. Stiassny, « Elie dans le judaïsme ». in *Etudes carmélitaines*. t. XXXV, 2, Paris, 1956.

(44) *In loa.*, VI, XI, par. 70-71 (SC 157. 181-183). (45) *in Matth.*, X, 20 (SC 162. 241).

parvient à la condition d'enfant. Car la vertu contribue grandement à faire de nous des enfants de Dieu, mais le mal, la fureur des paroles violentes et l'impudence, à nous faire traiter de chiens, selon la parole de l'Écriture. Et tu interpréteras de la même manière les autres noms empruntés aux êtres privés de raison » (46).

L'ecclesiasticos logos, l'enseignement de L'Église ne connaît pas cette doctrine ! C'est un « dogme étranger à l'Église de Dieu » (47). Comment se fait-il qu'un auteur qui se démarque si nettement de la doctrine de la réincarnation ait pu être accusé justement d'enseigner le contraire ? Il est difficile de reconstruire les faits. En effet, c'est dans *Péri Archôn que* certains adversaires d'Origène prétendent trouver cette doctrine. Or, cet ouvrage n'existe plus que dans la traduction latine faite par Rufin, admirateur et défenseur d'Origène. Aura-t-il laissé de côté les passages incriminés pour sauver l'orthodoxie de son auteur ? S. Jérôme qui ne ménage pas la mémoire d'Origène, cite de celui-ci des passages qu'on ne trouve pas dans la traduction de Rufin. Le passage le plus proche d'une doctrine de la réincarnation n'est cependant qu'un résumé fait par Jérôme. Voici le texte de S. Jérôme :

« Pour terminer [son exposé sur les créatures responsables], il [Origène] disserta très longuement sur le point suivant: un ange, une âme, ou du moins un démon - qu'il affirme avoir une même nature, mais des inclinations diverses - peuvent, selon la grandeur de leur incurie et de leur sottise, devenir une bête de somme et, d'après la souffrance des supplices et de l'ardeur du feu, choisir d'être un animal privé de raison, et d'habiter dans les eaux ou dans les vagues, ou de prendre le corps de telle ou telle bête, en sorte que nous avons à craindre non seulement les corps des quadrupèdes, mais aussi ceux des poissons » (48).

Même si ce texte était l'exact résumé de la pensée d'Origène, il reste la question: parle-t-il de réincarnation ? Pamphile, par qui nous savons qu'Origène a été accusé d'enseigner la réincarnation, affirme

qu'Origène, en cet endroit, ne parle pas de la réincarnation, mais des âmes des animaux (49). Ce texte traiterait donc de l'origine de l'âme animale. S. Jérôme qui s'indigne de « *cette dissertation abominable par laquelle il [Origène] a blessé l'âme de son lecteur* », doit cependant admettre qu'Origène cherche à « éviter l'accusation de professer la *métempsychose*, qui fait partie de la doctrine pythagoricienne » (50). D'autres passages, par contre, sont pour Jérôme la preuve évidente qu'Origène a enseigné la métempsychose de Pythagore et de Platon (51). Cependant, à les regarder de près, ils parlent d'autre chose. Ce que Jérôme prétend être la *métensomatose* est en fait, selon les termes mêmes d'Origène, *l'ensomatose des âmes* (52). Par sa théorie de la préexistence et de « l'incorporation » des âmes, Origène veut répondre à une objection grave contre la foi en un Dieu créateur: « *Comment se fait-il que les hommes naissent inégaux*, certains libres, d'autres esclaves, *certaines doués*, d'autres pas, les uns dans une famille riche ou un peuple cultivé, d'autres dans la misère ou la barbarie ? *En étendant la question* à toutes les natures spirituelles, on pouvait ajouter, *pourquoi* les unes sont-elles célestes et les autres *humaines et pourquoi parmi les anges* mêmes y a-t-il une hiérarchie? » (53). La doctrine de la réincarnation est proposée comme une réponse à ces questions. La théorie d'Origène en est une autre. Selon lui, Dieu aurait créé toutes les âmes égales et unes. La cause de l'inégalité ne réside pas dans une quelconque injustice du Créateur, mais dans la liberté des âmes. Selon leur vertu ou leur négligence, elles reçoivent le rang qui leur correspond et qui peut aller des anges les plus hauts jusqu'aux « monstres marins ». Origène pensait-il que les animaux sont des « incarnations » d'âmes tombées si bas? Il semble bien plutôt que le problème qui occupe Origène en ces endroits incriminés soit celui du diable, ange déchu, mis en rapport avec les « *monstres marins mentionnés en divers endroits de la Bible et traditionnellement interprétés comme des incarnations du démon* » (54). Tout cela, Origène l'avance comme une conjecture et moins

(46) *Ibid.*, XI, 17 (SC 162, 369-371). H. de Lubac a esquissé l'histoire de ce *topos* de l'homme qui se change en bête par ses vices: Pic- de la Mirandole, Paris, 1974, 184-193. cf. aussi H. Crouzel, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Paris, 1956, 200-205.

(47) *In Matth.*, XI 11, d'après Pamphile, *Apol. pro Orig.*, c. X, PG 17, 612 a.

(48) *Ep.*, 124,4 -, trad. J. Labourt, Paris, 1961, p. 99, cf. le commentaire de ce passage par H. Crouzel et M. Simonetti, dans *Origène, Traité des principes*, t. 11, SC 253, 119-125.

(49) *Apol. pro Orig.*, c. IX, PG 17, 608 a. (50) *Ep.*, 124, 4 (p. 99).

(51) *Ibid.*, 7. 10, 14 (p. 103, 108 s., 112 s.).

(52) Les deux notions sont expressément distinguées dans *In loa.*, VI, XIV, par. 86. (53) P. Nautin, op. cit. (note 37), p. 123, en référence à *De princ.*, I, 8, 2.

(54) P. Nautin, op. cit., 124.

comme un système philosophique développé, et il lui arrive ailleurs de « repousser de la façon la Plus expresse cette idée d'une "chute de l'âme jusque dans les animaux» (55). Par hypothèse, il semble aussi avoir envisagé la possibilité que les âmes, une fois revenues à l'unité primordiale, puissent, dans un monde nouveau, connaître une nouvelle *ensomatose*. Cette hypothèse serait à l'arrière-fond de certains textes incriminés par S. Jérôme. Là encore, il n'y aurait pas des réincarnations, « son hypothèse ne comportait qu'une seule incarnation de l'âme dans chaque monde » (56).

Origène était un trop grand esprit pour se laisser enfermer dans un système. Dans la difficile question de la création de l'âme, il a opté pour une vision que l'Église, par la suite, a rejetée: celle de leur préexistence. C'est cette doctrine que le Concile de 553 a condamnée. La perte de nombreux écrits d'Origène à la suite de cette sentence rend difficile une appréciation exacte de la pensée d'Origène, d'autant plus que c'est une pensée qui se cherche, car il ne faut pas oublier qu'Origène était, à beaucoup d'égards, un pionnier. Mais s'il faut répondre en bref à notre question initiale: Origène est-il le docteur chrétien de la réincarnation? nous devons dire que non. Et nous pouvons dire plus. Si Jérôme peut utiliser l'accusation de la métempsychose pour dénigrer Origène, cela prouve clairement à quel point cette doctrine était inacceptable pour les chrétiens. Il n'aurait pas choisi ce grief, si l'enseignement de la réincarnation avait pu faire bon ménage avec la foi chrétienne. Et, un argument de plus dans cette ligne: il semble bien qu'Origène lui-même ait réagi si vivement contre la «pseudodoxie» de la réincarnation pour protester de son orthodoxie. L'aurait-il fait, si cette doctrine avait été plus ou moins admise dans le christianisme (57)? Si Origène n'est pas le docteur chrétien de la réincarnation, il est cependant sans doute celui des auteurs chrétiens de l'antiquité qui est le plus susceptible d'être compris dans ce sens. Ses hypothèses sur l'eschatologie, sur les «fluctuations» que les âmes peuvent subir («même élevées jusqu'au ciel au cours d'un siècle, elles peuvent se relâcher et devenir des démons au cours du suivant» (58), n'ont cessé de

(55) *Ibid.*, 125, avec référence à C. Celse, VIII, 30.

(56) *Ibid.*, 126.

(57) Cf. la note de H.J. Vogt, dans *Origenes, Der Kommentar zum Evangelium nach Matthäus, I*, Stuttgart, 1983, 280.

nourrir le soupçon qu'Origène ait été réincarnationniste. Dans ses propres hésitations, il avait cependant trouvé un point d'appui fixe. Origène croyait de tout cœur que « la charité ne déchoit pas » (1 *Corinthiens* 13, 8), et c'est dans la charité qu'il trouva la réponse à sa grande question, qui est le nœud de toutes ses hypothèses: comment la liberté humaine, la liberté créée, peut-elle échapper au changement, à la versatilité dont nous faisons tous la douloureuse expérience, et trouver une stabilité définitive dans le bien? Voici ce que dit Origène dans son *Commentaire de l'Épître aux Romains*:

« Par ces mots, "la charité ne déchoit pas", l'Apôtre nous indique comment, dans les siècles futurs, le libre arbitre sera lié de manière à ne pas retomber dans le péché. La charité est plus grande que la foi et que l'espérance, précisément parce que seule elle nous préservera de toute nouvelle chute. Quand l'homme sera parvenu à un si haut degré de perfection qu'il aimera Dieu de tout son cœur, de toute son âme et de toutes ses forces et le prochain comme soi-même, quel moyen lui restera-t-il de faillir encore? » (59).

Avec notre bref exposé des positions d'Irénée et d'Origène, nous sommes loin d'avoir épuisé le dossier patristique de la réincarnation. Qu'il nous suffise de rappeler ici brièvement les principaux auteurs dont nous devrions traiter si notre dossier voulait être un peu plus complet (60).

Il faudrait d'abord étudier Tertullien. Dans son traité *De anima* (écrit entre 210 et 213), il consacre une longue digression à la question de la métempsychose. Il s'attaque d'abord aux prétendues réincarnations de Pythagore, ensuite il réfute Platon et oppose la conception linéaire de l'histoire du salut à l'idée d'un temps cyclique. Suit la discussion de la doctrine d'Empédocle sur les réincarnations

(58) C'est ainsi que P. Nemeshegyi résume l'hypothèse d'Origène, dans *La paternité de Dieu chez Origène*, Paris-Tournai, 1960, p. 218.

(59) *In Rom.*, V, 10, PG 14,1053 bc, trad. de Nemeshegyi, op. cit., p. 222. L'auteur montre également que ce texte qui n'existe que dans la traduction de Rufin, reflète fidèlement la pensée d'Origène (*ibid.* 223).

(60) Bon nombre de textes sont réunis dans l'article de L. Bukowski, « La Réincarnation selon les Pères de l'Église », dans *Gregarianuni*, 9 (1928), 65-85, cf. aussi les textes cités plus haut, à la note 22; cf. également L. Scheffézyk, *Der Reinkarnationsgedanke in der alichristlichen Literatur*, Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, philos.-hist. Kl., Jahrgang 1985, Heft 4, München, 1985. Nous n'avons vu cette publication bien documentée qu'après avoir achevé notre manuscrit.

animales, puis finalement une critique des théories gnostiques et de leur exégèse (61). A la différence d'Origène, Tertullien enseigne l'origine simultanée de l'âme et du corps, ce qui l'amène à enseigner le « traducianisme ». Son intention est clairement celle d'opposer à la réincarnation la foi en la résurrection (*fiducia christianorum resurrectio mortuorum*: « l'espoir des chrétiens est dans la résurrection des morts ») (62). La résurrection du Christ est la charnière de cette espérance: l'identité du corps glorieux du Christ ressuscité avec son corps terrestre est la barrière la plus forte contre la métempsychose (63).

Nous devrions étudier Lactance, dont l'anthropologie est toute orientée par les prémices chrétiennes. Lorsqu'on croit en un Dieu créateur des âmes et des corps, la réincarnation perd son sens: « Il n'est pas nécessaire que les vieilles âmes se revêtent de corps neufs, alors que le même artisan [Dieu] qui avait fait les premières pouvait toujours en faire de nouvelles » (64). Il faudrait évoquer Grégoire de Nazianze (65), Grégoire de Nysse (66), Némésius d'Emèse (67), et bien d'autres encore (68). Mais il faudrait surtout approfondir les pages lumineuses que S. Augustin a consacrées à notre sujet ou, plus généralement, à la question d'une conception cyclique du temps (69).

Voici comment H.-Ch. Puech résume l'enseignement de S. Augustin : « Face aux périodes séculaires des philosophes, face aux falsi circuli ou au falsus circulus. Augustin dresse le rectum iter, la via recta qui est le Christ ; face à la répétition hellénique, la novitas chrétienne ; face au désespoir des païens qui tournent en rond, la béatitude des chrétiens pour qui, grâce au Seigneur,

le cercle est brisé. Le tout culminant dans l'affirmation de la Prima Petri: "Semel enim Christus mortuus est pro peccatis nostris" » (70). La conception chrétienne du temps est fondée sur cette conviction que le Christ est mort une seule fois pour nos péchés (1 Pierre 3, 18), qu'il est ressuscité des morts pour ne plus mourir, que la mort ne le dominera plus (Romains 6, 9) et que les chrétiens sont appelés eux-mêmes, après leur résurrection, à être toujours avec le Seigneur (1 Thessaloniens 4, 17) (71). Une unique histoire donc, parce que l'avènement du Christ est unique.

S. Augustin résume ici toute la tradition du christianisme antique. Le refus de la réincarnation a sa racine ultime dans la foi chrétienne elle-même, dans son centre, le Christ, centre et fin de l'histoire en qui toute quête de l'homme trouve son repos. Et c'est ici qu'elle trouve aussi la réponse à cette question fondamentale qui ne cesse de motiver les croyances réincarnationnistes : « Comment est-il possible qu'une malheureuse vie d'homme, avec toute son insignifiance, ses aveuglements, ses misères; débouche d'un coup sur l'éternité ? Comment est-il possible qu'une rétribution éternelle, une fin éternelle et immuable, soit fixée pour nous en vertu des bons ou mauvais mouvements d'un libre arbitre aussi faible et bizarre, aussi dormant que le nôtre ? Voici la réponse que propose la foi chrétienne: "La disproportion entre la précarité du voyage et l'importance du terme est en réalité compensée, avec excès et surabondance, par la générosité et l'humanité de notre Dieu Sauveur" » (72).

II. La résurrection aujourd'hui: la réponse de la foi

Au quatrième Congrès mondial de la médecine naturelle qui s'est tenu à Genève en 1980, le Docteur Nowrochki, psychothé-

(61) *De anima*, 28-35, cf. les notes de l'édition critique de J.H. Was7.ink, Amsterdam, 1947, 353-419.

(62) *De resurrertione carnis*. c. 1. PL 2. 841 a.

(63) Cf. *De carne Christi*, c. 24. PL 2, 836 bd. SC 216. p. 307-3(9).

(64) *Institutiones*, 3, 19. cf. M. Perrin. *L'homme antique et chrétien: L'anthropologie de Lactance* (250-325), Paris, 1981, 324-327.

(65) Cf. Or., 27, 10 (= Theol. 1, 10) et la note 7. p. 95, dans le tome 250 des Sources chrétiennes.

(66) Cf. *Vita Mo " vsis* (PG 44, 336 s.). *De creai. hominis* (PG 44, 232 a-33 b) ; *De anima et resurrectione*, K 2-8 (PG 46. 108 b- 113 a) : cf. aussi l'article de J. Daniélou, cité à la note 3.

(67) *De nature homiifis*, 2 (PG 40, 577 b).

(68) Cf., en plus de l'article de L. Bukowski (note 60), le dossier rassemblé jadis par Fr. Baltus, S.J., *Défense des SS. Pères accusés de Platonisme*, Paris, 1711. p. 290-3 10.

(69) *De civitate Dei*, 1 - X. chap. 30 et XII, chap. X à XX.

(70) « La gnose et le temps », dans *Eranos-Jahrbuch*, 195 1, t. XX, p. 72, cf. aussi H.- I. Marrou, *L'ambivalence du temps de l'histoire chez saint Augustin*, Montréal-Paris, 1950, et Ch. Journet, *L'Eglise du Verbe Incarné*, t.III, Desclée de Brouwer, 1969,43-59; cf. également l'étude de S. Jaki, *Science and Creation,- From eiernal c « veles to an oseillating universe*, Scottish Academic Press, Edinburgh, 1974 (sur S. Augustin, p. 177-183).

(71) Cf. *De Civ. Dei*, I. XII, chap. XIII, n°, 2.

(72) J. Maritain, « L'immortalité du soi », dans *De Bergson à Thomas d'Aquin*, New York, 1944, p. 143 et 145.

thérapeute à l'Université de Francfort, a exposé ses expériences avec des patients qu'il a « reconduits » jusqu'au moment de leur naissance; il les fait même revivre leur séjour dans le sein maternel, l'instant de leur conception et même la mort qui les sépare de leur vie extérieure, plusieurs morts, plusieurs naissances, plusieurs vies antérieures (73). On peut relire chez Denise Desjardins comment se déroulent de telles expériences et comment de telles « reconductions » apportent, semble-t-il, une explication et même une solution à des traumatismes psychiques (74). De plus en plus de thérapeutes utilisent cette méthode. Sommes-nous sur la voie d'une preuve « scientifique » (75) de la réincarnation ? Quelques-uns l'affirment (76) en s'appuyant sur des expériences « qui laissent supposer l'existence de vies terrestres répétées ». L'épithète « scientifique », dont cette littérature s'empare très vite, apporte a priori du crédit aux relations qui sont faites de ces expériences, sans qu'ait lieu un contrôle suffisant pour savoir si dans tels cas on peut vraiment parler de « preuves scientifiques ».

Prenons par exemple le célèbre « cas Bridey Murphy ». Une Américaine, Ruth Simmons, soumise à l'état d'hypnose, révèle plusieurs facteurs d'une vie antérieure qu'elle a passée en Irlande au XIX^e siècle sous le nom de Bridey Murphy. Les enquêtes faites sur les lieux prouvent que de nombreux détails que Madame Simmons ne pouvait connaître dans sa vie présente sont exacts (77). A supposer que les enquêtes n'aient pas été manipulées, il faut pourtant faire une constatation méthodologique: même si les faits se révèlent être exacts, leur interprétation reste subjective. Il faut distinguer entre les données de l'expérience et leur interprétation. Dans la discussion sur les « vies antérieures », on oublie souvent cette distinction. Naturellement, il n'est pas question de nier de véritables expériences. Si une personne prétend se voir dans des décors du XIX^e

(73) *Journal de Genève*, 2 juin 1980, p. 13.

(74) *La mémoire des vies antérieures*, Paris, 1980.

(75) Ainsi en est-il du livre célèbre, très circonspect, du Dr Ian Stevenson, *Twenty Cases suggestive of Réincarnation*. Fort significatif est le titre de la traduction allemande, où « suggestive » est traduit par « prouvés » (Fribourg 1976).

(76) Citons deux exemples parmi cette importante littérature: Joan Grant, D. Kelsey, *Nos vies antérieures*, Paris, 1978; M. Bernstein, *Protokoli einer Weidergeburt. Der Bericht Über die wissenschaftlich untersuchte Rückführung in ein früheres Leben*, Berne, 1973 (traduit de l'anglais).

(77) Cf. le livre de M. Bernstein (cité note 76).

siècle, si elle peut décrire en détail un lieu et un paysage bien déterminés et si les descriptions se révèlent être justes, on ne peut qu'enregistrer soigneusement ces données, Mais si on essaie de les interpréter, on se place sur un autre plan.

Comme nous l'avons déjà constaté (cf. plus haut), il ne suffit pas d'enregistrer simplement des comptes-rendus d'expériences pour formuler une théorie explicative. Les expériences doivent être insérées dans un autre cadre. Or une théorie explicative n'est jamais le simple résultat du plus grand nombre possible de données expérimentales. Il s'agit plutôt de confronter les situations avec des principes généraux, qui ne proviennent pas eux-mêmes de l'expérience, mais la précèdent et l'éclairent. La doctrine de la réincarnation est en cela une théorie explicative. Elle suppose des principes généraux à la lumière desquels on interprète certaines expériences. Dans ce sens, il ne peut jamais y avoir une preuve rigoureusement scientifique de la réincarnation - comme non plus d'ailleurs de sa non-explication. Le « cas Bridey Murphy », par exemple, pourrait être interprété comme un phénomène parapsychique. Autrefois, on aurait peut-être pensé à une « révélation privée » ou à l'œuvre de démons...

1. Un Européen sur quatre croit à la réincarnation

Si donc il ne peut y avoir de preuves scientifiques pour ou contre la réincarnation, devons-nous alors nous accommoder de jugements purement subjectifs ou même arbitraires ? Sûrement pas. Il y a des arguments pour ou contre, mais c'est au niveau philosophique ou théologique. L'argumentation que nous proposons est avant tout théologique. Mais avant de donner les raisons théologiques du refus de la réincarnation par la foi chrétienne il, nous faut indiquer le contexte historique.

D'après un sondage de l'Institut Gallup (78), environ un Européen sur quatre croit à la réincarnation. Comment expliquer ce succès d'une théorie si étrangère à la tradition chrétienne ? On ne peut en donner aucune explication « monocausale ». Signalons pourtant

(78) Cf. J. Stoetzel. *Les valeurs du temps présent: une enquête*, P. U. F., Paris, 1983.

quelque chose de caractéristique. Les idées de réincarnation font leur apparition dans l'Europe moderne à l'époque des Lumières: Goothold Ephraim Lessing publie en 1780 son œuvre célèbre L'éducation du genre humain. Plein d'optimisme, il voit dans l'histoire de l'humanité une montée irrésistible vers la lumière de l'Esprit. Dans les derniers paragraphes, il exprime l'hypothèse selon laquelle cette montée pourrait se réaliser dans une série de vies terrestres de plus en plus spiritualisées. L'idée fait son chemin: Goethe et les Romantiques s'en inspirent (79). La théorie de l'évolution de Darwin renforcera chez beaucoup de gens la conviction d'un progrès universel. Allan Kardec (1804-1869), l'un des grands propagateurs du spiritisme et de l'idée de la réincarnation, fit graver sur sa pierre tombale à Paris ces mots caractéristiques: « Naître, mourir, renaître et toujours progresser : telle est la loi » (80).

Cette conception « occidentalise » de la réincarnation s'écarte évidemment beaucoup de celle des religions orientales et de leur conception cyclique du temps qui ignore l'idée d'un progrès universel. La réincarnation serait-elle la voie du progrès de l'humanité ? Cette idée n'a pu se développer en Occident que sur la base de la civilisation chrétienne avec la notion d'« histoire du salut » qui débouche sur le Royaume de Dieu. Mais ainsi s'est produit un profond changement dans l'idée même de la réincarnation. Si, pour les religions orientales, la réincarnation était et est encore une situation d'épreuves à laquelle il faut se soustraire le plus possible, à l'Ouest, sous l'influence de l'idée de progrès, elle devient carrément une sorte de voie du salut. Si, à l'Est, on voit dans la roue de la réincarnation une situation de cruelle servitude, à l'Ouest la réincarnation devient le moyen de se réaliser progressivement.

Pourquoi le christianisme a-t-il toujours rejeté l'idée de la réincarnation ? A ma connaissance, l'Eglise n'a jamais formellement condamné la théorie de la réincarnation. Non pas parce qu'elle y verrait une doctrine compatible avec la foi chrétienne, mais au contraire parce que la réincarnation est déjà si manifestement opposée aux principes de cette foi qu'une condamnation n'a pas sem-

(79) Cf. E. Bock, *Wiederhoite Erdenleben. Die Wiederverkörperungsidee in der deutschen Geistesgeschichte*, Stuttgart, 1967 (très bien documenté et composé d'un point de vue anthropologique).

(80) Cité d'après B. Kloppenburg, *La réincarnation*, Bogota, 1979, p. II. Ce livre donne une bonne vue d'ensemble de l'énorme succès des théories de la réincarnation en Amérique latine.

blé nécessaire (81). Mais quels sont ces principes ? C'est ce que nous voudrions en conclusion **poser brièvement**.

2. « Or le Christ est l'Oméga » (Hölderlin)

Pour le christianisme, l'homme est créature. Cela signifie d'abord qu'il est voulu par Dieu dans sa réalité tout entière, avec son âme mais aussi avec son corps. Le corps n'est pas la « prison de l'âme » mais, comme elle, il a été créé. Il est en effet destiné à une vie éternelle grâce à la « résurrection de la chair », idée complètement étrangère au monde hellénistique. Sur l'aréopage d'Athènes, S. Paul a provoqué des éclats de rire lorsqu'il s'est mis à en parler (Actes 17, 32). Si l'homme (corps et âme) est créature, cela veut dire que Dieu l'a voulu dans sa spécificité d'être humain et de personne, avec une origine unique, une vie unique destinée à trouver son achèvement dans la vie éternelle. Tout ceci fait partie également de la foi juive (du moins dans la tradition prédominante du judaïsme).

Le christianisme a un élément prépondérant de plus. A mon avis, c'est surtout cette particularité qui lui interdit tout compromis avec les doctrines de la réincarnation: la personne même de Jésus-Christ. La foi chrétienne voit en lui le Dieu incarné, le Verbe de Dieu fait chair. Or c'est revêtu de cette chair qu'il est ressuscité, qu'il est monté au ciel, qu'il est assis « à la droite du Père », et c'est revêtu de cette chair éternellement vivante et glorifiée qu'« Il reviendra dans la gloire ». Il est donc clair que l'espérance des chrétiens est entièrement dirigée vers un but qui est le même que celui du fondateur de leur religion. Il est impensable que ce but puisse être un retour dans d'autres corps et dans d'autres vies sur terre. Cette vie d'ici-bas est déjà communion avec le Christ, une communion qui rassemble les adeptes de cette voie en un « seul corps » et qui en fait les « membres du Christ ». Quand cette vie prend fin, il n'y a pour celui qui a vécu en communion avec le corps du Christ aucune autre destinée que le plein épanouissement de cette communion dans la « résurrection de la chair ».

(81) Pour rejeter l'idée de réincarnation. le Concile Vatican II parle dans *Lumen gentium*, 48, de « notre vie terrestre unique ».

C'est là, brièvement esquissée, l'expérience fondamentale du christianisme. La réincarnation n'est pas rejetée pour le caractère abstrait de certaines doctrines, pas plus que par attachement têtue à des dogmes traditionnels. Si la foi chrétienne n'a pas de place pour la doctrine de la réincarnation, c'est la conséquence directe de cette expérience fondamentale que S. Paul résume dans une phrase célèbre: « Le Christ est ma vie et mourir m'est un gain » (*Philippiens* 1, 21). Le Christ est la vie. Mourir c'est donc vivre, c'est vivre avec le Christ, c'est vivre comme lui: revêtu de cette chair glorifiée qu'il a reçue de la Vierge Marie par l'opération du Saint-Esprit, qu'il avait lorsqu'il est ressuscité d'entre les morts, qu'il a « étant assis à la droite du Père » et qu'il aura quand il reviendra dans la gloire.

La réincarnation n'a pas sa place dans le christianisme, parce que la vie du Christ est déjà l'objectif final. « Or *le Christ est l'Oméga* », dit Hölderlin dans son hymne tardif, « L'Unique ». Que resterait-il encore à chercher lorsqu'on l'a trouvé Lui ? N'avons-nous pas tout trouvé en Lui ? En Lui il n'y a plus de place pour une quête sans fin, de vie en vie, à la recherche d'un but lointain inaccessible, à la recherche, dans des « éons », d'une perfection qu'on ne peut atteindre. Ce terme est venu jusqu'à nous, il est déjà là (cf. *1 Corinthiens* 10, 11). La longue quête de l'homme est terminée. Ce que des naissances répétées à l'infini ne nous permettrait pas de trouver nous a été offert. « *Car ce n'est pas nous qui avons cherché, on nous a cherchés* » (82). Dieu a trouvé l'homme... « *de même que ce n'était pas non plus la brebis qui cherchait le berger ni la drachme la maîtresse de maison* (Lue 15, 49). *Il s'est penché lui-même vers la terre et a trouvé sa propre image ; il s'est rendu lui-même dans la région où la brebis s'était égarée. Il l'a relevée et a mis fin à son errance* » (83).

Une fois passé ce retour au bercail, il n'y a plus de migration. Le Père renverra-t-il l'enfant prodigue maintenant qu'il est revenu à la maison ? Comment, après la parole adressée par le Seigneur, élevé en croix, au larron crucifié à sa droite: « Aujourd'hui même tu seras avec moi au Paradis », comment après cela pourrait-il y avoir encore un lendemain qui le reconduirait en pays étranger ? Il

(82) Nicolas Cabasilas, *Le livre de la vie du Christ*, (traduction allemande G. Hoch, Einsiedeln, 1981).

(83) *Ibid.*

a dit: « Quand j'aurai été élevé de terre, j'attirerai tous les hommes à moi » (*Jean* 12, 32), et: « Celui qui vient à moi, je ne le mettrai certainement pas dehors » (*Jean* 6, 37). Une fois passée cette grande rencontre, il n'y a plus rien à chercher, car ce que nous trouvons ici surpasse infiniment tout ce que nous avons espéré dans notre recherche (Cf. *1 Corinthiens* 2, 9) (84).

Christoph SCHÖNBORN, o.p.

(titre original : « Reinkarnation und christlicher Glaube ». (traduit de l'allemand par Paul Lamort)

(84) Prenant comme point de départ l'optique chrétienne, G. Adler présente un exposé introductif: *Nouvelle naissance après la mort ? L'idée de réincarnation*, Francfort, 1977. H.-U. von Balthasar présente une évaluation théologique très dense avec une ample documentation: *Seelenwanderung* (Métépsychose) dans *Homo creatus est, Einsiedeln, 1986, p. 103-120 (= Skizzen zur Theologie, V)*.

Christoph Schönborn, né en 1945 à Skalken (Tchécoslovaquie). Entré chez les dominicains en 1963, prêtre en 1970. Docteur en théologie en 1974 (Paris). Professeur de théologie dogmatique à l'Université de Fribourg (Suisse, section allemande). Membre de la Commission Théologique Internationale. Publications: *Sophrone de Jérusalem : Vie monastique et confession dogmatique*, Paris, 1972 -, *L'icône du Christ: Fondements dogmatiques*, Fribourg, 1976, *L'icône du Christ : Fondements théologiques*, Paris, 1986(3).

Nicolas CABASILAS

La foi d'un Byzantin

Comment un Byzantin se représentait la résurrection de la chair au XIV^e s.

NICOLAS Cabasilas, récemment canonisé par l'Église orthodoxe, est une haute figure de la mystique byzantine. Juriste, conseiller de l'empereur en une époque de guerres civiles, il écrivit vers la fin de sa vie un traité qui résume l'essentiel de la spiritualité byzantine: La Vie en Christ (Sources Chrétiennes, 1er vol: n° 355 - 2e VOL : à paraître). Ces quelques extraits nous donnent un aperçu de la foi et de la piété de l'Orient byzantin envers la résurrection de la chair.

1. Tous ressusciteront-ils ?

52. *Pourquoi même les infidèles ressusciteront incorruptibles, sans avoir cru au Christ, qui seul est l' initiateur de cette résurrection.*

Ici l'on peut s'étonner. Car non seulement les baptisés, mais même ceux qui n'ont pas eu la possibilité d'être préparés à l'existence immortelle par la vertu des mystères, en un mot tous les hommes, recouvreront leurs corps impérissables et ressusciteront incorruptibles. Ce qui est étonnant, c'est que participeront à la résurrection, que seule la mort du Christ a introduite dans le monde, des hommes qui n'ont pas reçu le bain qui nous fait partager sa mort vivifiante. En effet, s'ils ont fui le médecin, s'ils

ont refusé son aide et s'ils ont renversé l'unique remède, que leur reste-t-il alors qui suffise à leur obtenir l'immortalité ? En apparence, il semble qu'il se passe de deux choses l'une: ou bien tout le monde jouira sur le champ de tous les biens que le Christ nous a obtenus en mourant - tout le monde ressuscitera, vivra avec le Christ, régnera avec lui et possédera tout le bonheur possible; c'est ce qui se passe s'il est vrai qu'il « n'a besoin de rien de notre part » (1) - ; ou bien, au contraire, s'il faut absolument que nous aussi nous fournissions quelque chose, ceux qui n'auront pas fourni leur foi dans le Sauveur ne ressusciteront pas.

53. *Voici que qu'il faut dire à ce sujet : La résurrection est un redressement de la nature; ce genre de choses, Dieu les donne gratuitement - de même qu'il modèle ceux-là même qui ne le veulent pas, de même il remodèle même ceux qui arrivent les mains vides. Mais cette royauté-là, ainsi que la contemplation de Dieu et la présence aux côtés du Christ, sont une jouissance de la volonté ; pour cette raison, elle n'est possible qu'à ceux qui ont voulu, aimé et désiré; ceux-là, il est normal qu'ils trouvent du plaisir dans la présence de ce qu'ils ont désiré, mais celui qui ne l'a pas voulu en est incapable. Comment pourrait-il éprouver du plaisir et se réjouir de la présence de choses dont il n'a pas conçu le désir quand elles étaient absentes ? étant donné qu'il ne saurait pas même alors les désirer et chercher à les obtenir, parce qu'à ne voit pas leur beauté, comme dit le Seigneur, « il ne peut les recevoir parce qu'il ne les voit ni ne les connaît » (2). Car il a quitté aveugle cette existence pour l'autre, et dépourvu de tous les sens et facultés qui lui permettraient de connaître le Sauveur, de l'aimer, de vouloir être avec lui et de le pouvoir.*

54. *Pour cette raison il ne faut pas s'étonner de ce que tous auront la vie éternelle, mais pas tous la vie bienheureuse. C'est que tous jouissent également de la simple providence de Dieu envers notre nature; mais les dons qui couronnent le vouloir, seuls en jouissent, à l'exclusion des autres, ceux qui honorent Dieu. La raison en est que Dieu veut que tous les hommes profitent de tous les biens, et il leur communique également tous ses biens, ceux qui récompensent le vouloir comme ceux qui redressent la nature;*

(1) Cf. Psaume 15, 2. (2) Jean 14,17.

pouvons pas fuir les grâces de Dieu envers la nature, nous les recevons toutes, que nous le voulions ou non - car Dieu fait du bien même à ceux qui ne le veulent pas et use de contrainte par amour pour eux, en sorte que lorsque nous voulons secouer de nous ses bienfaits, nous ne le pouvons pas.

55. Le don de la résurrection est de cette sorte-là, car il ne dépend pas de nous, au commencement de naître ou de ne pas naître, ni une fois morts d'être revivifiés ou non. Mais ce qui dépend du vouloir humain -je veux dire de choisir le bien, le pardon des offenses, la droiture de mœurs, la pureté de l'âme, la tendresse envers Dieu - la récompense de tout cela est la béatitude suprême. Et ces biens, il dépend de nous de les saisir ou de les fuir, si bien qu'ils sont accessibles à ceux qui le veulent, mais ceux qui ne le veulent pas, comment pourraient ils en jouir ? Car il n'est pas possible de vouloir contre son gré, ni d'être contraint volontairement.

(livre 11, par. 52-55: Sources Chrétiennes 355. p. 179-183)

2. Comment la résurrection se passera-t-elle ?

102. Quand le Christ se montrera à notre poussière manifestera aussi sa propre beauté, lorsqu'elle apparaîtra comme membre de cet éclair (3), qu'elle s'ajustera au soleil et qu'elle émettra le même rayonnement que lui. « Les justes, dit le Christ, resplendiront comme le soleil dans le royaume de leur Père » (4) ; ce qu'à appelle « royaume du Père », c'est ce rayonnement dans lequel, resplendissant lui-même, il apparut aux apôtres (5), qui ont vu « le royaume de Dieu, comme il le dit lui-même, venu avec puissance » (6). Les justes resplendiront aussi ce jour là d'une splendeur et d'une même gloire, joyeux eux de recevoir et lui de donner. Car ce pain-là, ce corps qu'ils auront emportés de la sainte Table en quittant ce monde, quand ils arriveront là-bas, c'est lui qui paraîtra alors aux yeux de tous sur

(3) Cf. *Matthieu* 24. 27. (4) *Matthieu* 13. 43.

(5) Cf. *Matthieu* 17, 2. (6) Cf. *Marc* 9, 1.

les nuées, et montrera son éclat de l'orient à l'occident, tel un éclair, en un instant (7).

103. C'est avec ce rayonnement que vivent les bienheureux et une fois morts la lumière ne les quitte pas. Car « la lumière est toujours avec les justes » (8) et ils parviendront à la vie éternelle resplendissants de cette lumière en courant alors vers cette lumière qui les a accompagnés tout le temps. **Ce qui se passera alors pour chacun de ceux qui seront revivifiés, quand les os, les parties et les membres se réuniront à la tête, et qu'ainsi le corps recouvrera son intégrité, se passera aussi pour le Sauveur Christ, la tête commune de tous.**

104. En jaillissant simplement sur les nuées comme l'éclair, elle rassemblera de partout ses propres membres, Dieu parmi des dieux, beau coryphée d'un beau chœur; et de même que les corps pesants suspendus, une fois rompus les liens qui les retenaient, se précipitent vers la terre et tout de suite cherchent son centre, de même les corps des saints sont cloués à la terre, et demeurent liés et contraints par la corruption, et c'est pour cela que « nous gémissons dans cette tente », dit l'Écriture (9) ; !mais quand paraîtra leur liberté, ils s'élanceront d'un élan irrésistible vers le Christ, pour regagner leur lieu propre. C'est pourquoi Paul, pour montrer que cette course est irrépressible, compare cette affaire à un rapt: « Nous serons ravis, dit-il, sur des nuées à la rencontre du Seigneur, dans les airs » (10) ; le Sauveur dit qu'ils seront pris: « Alors, dit-il, deux seront au champ, l'un sera pris et l'autre laissé » (11) : ce qui veut dire qu'il n'y aura rien d'humain, rien qui vienne d'eux, et qui laisse place pour un délai, mais c'est lui qui tirera, c'est lui qui ravira, lui qui ne peut être asservi à aucun délai.

105. De même qu'au commencement il n'attendit pas d'être recherché par eux, mais c'est lui qui rechercha les égarés, il leur montra le chemin, et ensuite, ceux qui ne pouvaient pas marcher il les souleva et les porta sur ses épaules (12) ; ceux qui tombaient il les relevait; ceux qui se décourageaient il les redressait; ceux qui

(7) Cf. *Matthieu* 24. 27. (8) C. *Proverbes* 13, 9.

(9) 2 *Corinthiens* 5. 4. (10) 1 *Thessaloniens* 4, 17

(11) *Matthieu*, 24, 40 (12) CE *Luc* 15, 5.

abandonnaient il les rappelait, bref il passa son temps à les tracasser au sujet de leur salut; de même, à ce moment-là, quand ils courront vers lui la course ultime, c'est lui qui les relèvera et qui leur fera des ailes pour voler. C'est pourquoi il les compare aussi aux aigles qui se rassemblent autour de la dépouille: « Là où est la dépouille, dit-il, là se rassembleront les aigles » (13).

106. Ils passeront d'une table à une autre table, de la table voilée à la table dévoilée, du pain à la dépouille. Car aujourd'hui le Christ est pour eux du pain, parce qu'ils vivent encore la vie humaine, et une pâque, parce qu'ils passent de la vie présente à la cité céleste (14). Mais quand « ils renouvelleront leurs forces, et qu'il leur poussera des ailes comme aux aigles » (15), selon la parole de l'admirable Isaïe, alors ils se poseront sur la dépouille même, pure de tous voiles.

(livre IV, par. 102-106: Sources Chrétiennes 355, p. 351-355)

(13) Matthieu 24, 28 (14) Cf. Galates 4, 26

(15) Isaïe 40, 31.

Nous remercions Sources Chrétiennes et les Editions du Cerf d'avoir autorisé la publication de ces extraits.

Jean DUCHESNE

Actualité du religieux

Ce qu'il est convenu d'appeler l'actualité religieuse se porte bien. Les « affaires » se multiplient, au point qu'il serait périlleux d'entreprendre d'en dresser la liste exhaustive.

Elles peuvent apparaître, en gros, de trois ordres. Les unes sont des querelles internes à l'Eglise, où l'opinion publique est prise comme témoin, voire comme juge. Les autres illustrent plus directement les difficultés de la relation entre le christianisme et la cité sécularisée, surprise par la vitalité d'un protagoniste qu'elle supposait condamné par le mouvement de l'histoire. Enfin, les choses sont encore compliquées par le fait que d'autres confessions se manifestent, notamment l'islam, mais aussi le judaïsme.

La première réflexion que peut inspirer cette effervescence est que la modernité, le libéralisme, la laïcité - comme on voudra nommer le courant qui pensait avoir définitivement marginalisé ce qui est religieux -, rencontre des limites inattendues, paradoxalement au moment où il semble n'avoir plus d'ennemi.

Certes, les droits de l'homme et la démocratie sont des valeurs toujours irremplaçables et bien cotées, même si le bicentenaire n'a guère permis d'en apprécier et célébrer le bien fondé. Mais, à la suite de Francis Fukuyama (1), l'Occident hésite à crier victoire devant l'implosion à l'Est de l'idéologie léniniste qui prétendait

(1) Dans un article publié aux Etats-Unis et annonçant une peu exaltante « fin de l'histoire » avec l'effondrement de l'idéologie communiste et la victoire du libéralisme démocratique. Ce texte a été repris et discuté en France dans *Commentaire*, no 47 et 48.

l'enterrer à terme. L'inquiétude et l'embarras semblent l'emporter face à cette nouvelle donne -pourtant prévisible (2). Et simultanément, des revendications religieuses remettent en question la portée universelle des valeurs modernes et laïques, là même où elles s'enracinent et où ce serait bien le moins qu'elles rayonnent sereinement et sans conteste.

Peut-être est-ce ainsi et aussi l'affaire des foulards islamiques qui empêche de se réjouir sans arrière-pensée de l'effondrement du mur de Berlin. En l'occurrence, ceux qui sont favorables au port du tchador au nom d'une tolérance inconditionnelle et ceux qui s'y opposent pour défendre la libération des femmes sont implicitement d'accord pour présupposer que leur laïcité est assez large et englobante pour susciter un consensus et régler la question. Ce qui n'est manifestement pas le cas, puisqu'ils s'opposent déjà entre eux. C'est donc la laïcité libérale qui impose elle-même alors que plus rien ne semble pouvoir lui être opposé que des régressions fanatiques.

Or on voit là resurgir de vieilles querelles au sein de la modernité. Tout le monde est en principe d'accord pour promouvoir la liberté. Mais fi y a ceux qui sont tellement sûrs d'avoir raison qu'ils sont prêts à libérer les gens malgré eux, et ceux qui dogmatisent le respect des particularités au point de nier qu'elles puissent jamais s'avérer incompatibles. Dans l'un et l'autre cas, toute religion devient évidemment superflue, face à un « sacré » d'un ordre censé supérieur, mais qui ne suscite pas moins de controverses où le métaphysique envahit le quotidien - depuis Marx contre Proudhon jusqu'à Gisèle Halimi contre Danièle Mitterrand.

IL n'est peut-être alors pas si sot ni indécent de se demander si le christianisme n'est finalement pas le meilleur recours et secours contre toutes les tentations intégristes et totalitaires. La foi qui confesse que le royaume n'est pas de ce monde, mais que chacun est appelé à s'efforcer que la volonté du Dieu d'amour y soit moins mal faite, a déjà joué un rôle incontestable dans l'effondrement de l'utopie communiste, depuis l'orthodoxe Soljénitsyne jusqu'aux protestants de

par les catholiques polonais et tchèques. N'est-elle pas également ce qui peut fonder la laïcité, dans la mesure où elle impose le respect de l'autonomie du temporel tout en nourrissant la réflexion éthique et anthropologique sans laquelle le politique n'est plus que le champ d'arbitraires tyranniques, engendrés par des idéologies ou simplement des possibilités techniques ?

On objectera bien sûr que toute religion véhicule les germes de l'intolérance, l'intégrisme pouvant effectivement apparaître comme une version religieuse du totalitarisme. Mais à ce compte, le totalitarisme n'est lui-même qu'une religion honteuse. Il ne s'ensuit évidemment pas qu'il suffirait qu'une religion se présente honnêtement comme telle pou! qu'elle soit automatiquement immunisée contre toute déviation de type idéologique. Le fait est que l'histoire accorde quelque crédit à cette idée d'une incompatibilité entre foi et progrès. Et le christianisme ne peut assurément pas prétendre n'avoir jamais été détourné à des fins politiques.

Reste toutefois à démontrer que la notion de religion suffit à rendre compte de ce qu'est le christianisme, et que l'idéal de la tolérance laïque et démocratique n'a pu prendre forme que malgré l'Eglise, qui n'aurait donc aujourd'hui aucun droit à prétendre le récupérer. Et il reste encore à prouver que la modernité ne constitue pas une religion de remplacement.

Il faut d'abord ne pas craindre de soutenir que le christianisme n'est pas une religion, si l'on entend par là un système de croyances et de pratiques engendrant ou légitimant des structures socio-politiques. Le débat sur l'inculturation est déjà assez ancien pour qu'il ne soit plus possible de croire que la foi au Ressuscité serait liée à quelque époque, régime ou type de société que ce soit, même si elle a en Jésus le Christ un enracinement historique définitif. La tentation a cependant toujours existé, il faut le reconnaître sans barguigner, de faire fonctionner le christianisme comme n'importe quel autre facteur d'unité et d'identité: entreprise d'hommes d'Eglise aussi bien que de gouvernement, et d'aujourd'hui guère moins que d'hier. Il n'empêche qu'aucune de ces tentatives n'a pu ni ne pourra jamais constituer la société parfaite. Il n'y a pas en la matière de modèle chrétien de référence, ni passé ni programmable: les croyants ne prévoient pas de fin de l'histoire avant le retour du Christ qu'ils attendent (et espèrent) toujours.

(2) Cf. « 1984 - et après? ». *Communio*, IX, 4, p. 85-93.

Ce n'est donc que par ignorance que l'on peut prêter au Pape ou aux évêques la nostalgie de la « chrétienté », qu'elle soit européenne et médiévale ou universelle et à venir au XXI^e siècle. Et c'est la même méconnaissance qui peut faire juger hypocrite leur soutien à certaines des valeurs-clés de la modernité. La méprise peut venir de ce que l'Eglise se déclare l'ardent défenseur des droits de l'homme et de la démocratie, tout en refusant d'en faire le résumé de son Credo et donc de les considérer comme normatifs en son sein même. Mais le lui reprocher revient exactement à faire du christianisme rien de plus qu'une religion au sens qui a été défini tout à l'heure, en lui demandant de sacraliser ce qui n'a pas à l'être et à se dissoudre dans cet universel nouveau.

C'est là une confusion des ordres, qui s'avère préjudiciable aussi bien pour la foi, finalement réduite au rang d'auxiliaire bientôt inutile, que pour le système qui se présente comme une super-religion en s'exposant à tous les risques de dérive intégriste ou totalitaire. La modernité reste déchirée entre sa version « soft » ou permissive et son modèle « hard » d'un laïcisme intransigeant. Mais les deux variantes sont également suicidaires, car la première autorise toutes les désintégrations et la seconde suscite toutes les rébellions.

Le christianisme incite au contraire à distinguer radicalement les domaines du social et du religieux, en excluant que la religion qu'il constitue de fait soit la matrice d'aucun type prédéterminé de société et qu'aucune pensée sociale ne s'érige en religion de remplacement. L'Eglise a, il est vrai, sa « doctrine sociale ». Mais celle-ci n'énonce que des principes ou des exigences et non des solutions. Cet enseignement, sans cesse réactualisé de *Rerum novarum* à *Sollicitudo rei socialis*, montre bien de surcroît que la foi chrétienne ne peut se cantonner dans la sphère du privé. Cependant, elle n'entend prendre ni exercer aucun pouvoir, et la laïcité n'a sans doute pas de meilleur fondement. Si l'on constate aujourd'hui, souvent pour s'en inquiéter, et pas toujours à tort, un retour du religieux poussé jusqu'à l'intégrisme, c'est vraisemblablement parce que la modernité libérale, divisée malgré son triomphe sur le totalitarisme, ne peut plus guère répondre au besoin religieux, tout en s'obstinant à marginaliser la seule religion (pour autant qu'elle mérite ce nom) qui respecte son autonomie.

Il ne devrait alors pas être si difficile d'admettre qu'il n'y a pas, au moins d'un point de vue chrétien, d'incompatibilité irréconciliable entre la foi et certains des idéaux essentiels du libéralisme moderne, pourvu que les ordres respectifs soient non seulement distingués mais encore articulés correctement. Il y a évidemment eu dans l'histoire des oppositions et des conflits. On peut discuter à perte de vue pour savoir si la modernité s'est démarquée du christianisme au point de couper le cordon ombilical. C'est sans doute vrai pour quantité de modernistes et libéraux. Mais ce ne l'est pas du tout par exemple pour les chrétiens de l'Est, et même pour leurs camarades incroyants. Il faut bien en prendre acte. Même si un Jugement de divorce a été rendu à l'Ouest, juridiquement et (en partie) intellectuellement, il ne correspond pas à la réalité des faits si l'on veut bien ne rien exclure du champ de la vision et de la réflexion.

Cela ne signifie bien sûr pas qu'il ne subsisterait aucun contentieux, notamment sur le plan des mœurs, mais aussi sur bien d'autres questions d'éthique, de l'économie à la biologie, sans oublier la création artistique. Il n'empêche que la relation entre l'Eglise et la modernité séculière, libérale et démocratique exige d'être repensée, en précisant bien que l'entreprise ne requiert pas un renouveau que de la laïcité : les chrétiens ont aussi quelques complexes à vaincre, qu'ils soient d'infériorité ou de supériorité.

Jean DUCHESNE

Jean Duchesne, né en 1944. Ecole Normale Supérieure de Saint-Cloud. Agrégation d'anglais. Enseigne en classes préparatoires à Paris. Marié, cinq enfants. Directeur de l'édition de *Communio* en français.

François ROULEAU, s.j.

Perestroïka

Qui ne parle aujourd'hui de la *perestroïka*, de ses vastes projets et de ses grands succès ? Le mot est sur toutes les lèvres car fi a été - et il est toujours - l'objet d'une campagne publicitaire fort réussie, surtout en Occident. Cependant la réussite médiatique éclatante, loin de lever les ambiguïtés de la *perestroïka*, semble plutôt les multiplier, si bien que dans les médias les interprétations de l'entreprise de Gorbatchev sont diverses et même contradictoires.

Certains présentent cette « restructuration » comme une heureuse surprise qui est en train de transformer le système soviétique totalitaire en démocratie: la chenille soviétique se métamorphose sous nos yeux en papillon! En revanche, d'autres commentateurs moins enthousiastes font remarquer que chaque nouveau Secrétaire général du P.C. soviétique a dû façonner un nouveau parti: l'opération n'a pas toujours été menée avec la brutalité de Staline, mais tous l'ont faite et Gorbatchev la réalise sous nos yeux.

Pour mettre un peu d'ordre dans ce débat actuel sur M. Gorbatchev et sa politique, on peut commencer par bien distinguer les trois interprétations que l'on donne le plus souvent de la *perestroïka* :

1° - Il s'agit d'une forme nouvelle de la NEP (sous Lénine) ou encore du Dégel (sous Krouchtchev). Le toujours le même: manipulation et système reste répression, mais pour le moment il passe par une phase de « libéralisation » pour refaire ses forces et mieux repartir le moment venu. Bref, rien de nouveau.

2° - Il s'agit d'une expérience neuve mais encore bien confuse. Le Parti lui-même a déclenché un processus de réforme qui peut

mener fort loin et l'on peut même parler de « dérapage ». Cependant le dérapage reste contrôlé, en ce sens que le Parti garde le monopole du pouvoir, en fait et en droit. Bref, tout a changé sauf l'essentiel.

3° - Il s'agit d'un processus irréversible vers la démocratisation du régime: la théorie idéologique recule devant la société civile. Non seulement le communisme est en perte de vitesse mais on assiste à sa décomposition et même à sa fin. Bref, dans l'URSS de Gorbatchev tout est changé.

Pour laquelle des interprétations faut-il opter ? La première (rien de nouveau) est trop pessimiste. La troisième (tout est nouveau) est trop optimiste. Seule l'hypothèse & 2 semble réaliste, c'est-à-dire conforme à la situation actuelle: il y a du nouveau mais un nouveau relatif et incertain. (Pour l'avenir on ne peut exclure radicalement les hypothèses n° 1 et n° 3).

La clé du problème

Pour bien saisir la situation, il est capital de voir que le problème majeur en URSS n'est pas aujourd'hui d'abord d'ordre politique mais économique. Ce qui est la clé du changement actuel se trouve dans l'état lamentable de l'économie soviétique - elle ne cesse de se dégrader, lentement mais inéluctablement. Dans ce contexte la libéralisation n'est pas une fin mais un moyen, (Or tous les *media* de tous les pays nous affirment qu'il s'agit d'une révolution politique), alors qu'il faudrait montrer qu'il s'agit d'une contrainte économique). Telle est la grande erreur de perspective qui fausse tout.

Cependant cette priorité de l'économie est à bien comprendre - et à comprendre politiquement: ce qui motive le Parti n'est pas d'abord le souci du niveau de vie des gens mais ce qui résulte pour le pouvoir de cette dégradation générale de l'économie en URSS, à savoir la perte de puissance, et notamment la perte de puissance militaire.

Si l'on accepte de poser le problème soviétique actuel en termes économiques ainsi compris, toute l'entreprise de Gorbatchev devient cohérente: c'est l'impératif économique qui lui dicte sa politique intérieure et extérieure (le retrait des troupes d'Afghanistan, la réduction des forces armées, etc., relèvent du même impératif). Si l'on donne à l'économie sa vraie place, la politique de Gorbatchev ne devient pas

seulement raisonnable, elle apparaît comme la seule possible aujourd'hui.

De plus, cette façon d'envisager la situation permet de ne pas masquer la véritable nature de la révolution déclenchée par Gorbatchev: une « révolution par le haut » (comme l'ont été toutes les grandes révolutions russes: aussi bien celle d'Ivan le Terrible que celle de Pierre le Grand). Il s'agit d'une entreprise calculée et voulue par le pouvoir en place. Non point une révolution démocratique, venue de la base, comme nous le pensons spontanément. Le projet et la politique de Gorbatchev se révèlent alors sous leur vrai visage : une entreprise pour sauvegarder le système soviétique.

Alors on comprend aussi le véritable problème politique devant lequel se trouve Gorbatchev : comment rallier à cette révolution les masses ou la base ? Comment rallier une base aussi large que possible ? En effet, dans le cas d'une « révolution par le haut », la difficulté majeure tient à ce que l'ensemble de la population se voit obligée de faire une révolution qui n'est pas spontanée, qui ne provient pas de la base. Comment convaincre cette base et susciter son enthousiasme ?

Mais cette mise en mouvement des masses a une limite stricte: il s'agit de sortir de la « stagnation » mais sans déclencher le cataclysme, le « *bount* ». Il faut favoriser l'initiative de la base mais dans la mesure exacte où la révolution reste contrôlée. Il faut offrir aux masses assez d'avantages pour les mettre en mouvement, mais il ne faut pas que le régime en souffre ; bien au contraire, il faut qu'il retrouve une nouvelle vigueur. C'est à l'intérieur de ces exigences -quelque peu contradictoires - que le pouvoir soviétique doit manœuvrer.

Si telle est bien la situation, quelles sont les chances de réussite pour Gorbatchev ?

Les meilleurs atouts de Gorbatchev

— Il connaît la situation réelle du pays, et en particulier l'état catastrophique de l'agriculture: il a été secrétaire du Parti pour l'agriculture au Comité central. Il sait parfaitement que pour « remotiver » le monde paysan, il faut une mutation des habitudes qui ne s'obtiendra que par une libéralisation effective.

— Il a pour le soutenir la haute administration, c'est-à-dire tous ceux qui savent: ceux qui sont conscients de la véritable nature du problème et donc de la nécessité vitale des réformes avant qu'il ne soit trop tard.

— Autre soutien de poids: le KGB. Ce grand corps de l'Etat soviétique est tout à la fois informé et efficace, discipliné et conscient de son rôle. Il constitue la grande réserve d'hommes de valeur en URSS. Cette « police politique » qui est aussi une sorte « d'intelligentsia officielle » est derrière Gorbatchev (à moins que ce ne soit Gorbatchev qui soit derrière le KGB).

— Il peut exploiter le nationalisme russe et en particulier la volonté de sauvegarder l'unité de l'Empire. Or, sans le « Parti », aujourd'hui, l'unité de l'ancien empire colonial russe se disloque sans délai.

— Il agit de façon à recevoir l'appui des intellectuels, et aussi de l'Eglise orthodoxe (comme s'il voulait éviter la situation polonaise où l'Eglise majoritaire et les intellectuels se retrouvaient encore récemment dans l'opposition).

— Il sait l'importance des médias dans le monde d'aujourd'hui et il utilise habilement cet outil et à l'intérieur de l'URSS et à l'extérieur. Dans ce domaine aussi il semble fort bien conseillé.

On voit que les atouts du gorbatchévisme ne sont pas négligeables et qu'il existe une chance réelle pour sa réussite.

En revanche, quels sont les principaux obstacles au projet de Gorbatchev ?

Les entraves diverses

Sur le chemin de la réussite du plan Gorbatchev, les obstacles ne manquent pas:

— L'aide de l'Occident sera-t-elle assez massive ? Déjà c'est grâce à l'Ouest que l'URSS peut se nourrir, mais il faut faire plus: équiper le pays. Les « sociétés mixtes » (URSS-Occident) se développent et les divers pays occidentaux sont en concurrence pour avoir le marché soviétique. Mais cette politique de collaboration avec le régime portera-t-elle assez de fruits ?

— La patience de la population à supporter cette économie de pénurie sera-t-elle constante ? Même la patience russe a des limites,

surtout à mesure que les moyens d'information permettent de faire des comparaisons avec l'étranger.

Le problème des nationalités a été résolu mais de façon idéologique, c'est-à-dire non de façon réelle (c'est dans le domaine du folklore qu'il a le mieux réussi!). Le problème actuellement se repose de façon d'autant plus radicale que la solution idéologique a été plus illusoire, dans le passé.

—La foi dans le communisme résistera-elle chez un nombre suffisant de responsables ? Pour faire fonctionner le système soviétique il suffit que la masse soit « pratiquante » mais il faut un nombre suffisant de « croyants » aux leviers de commande, sans cela le régime idéologique s'effondre.

Ces questions restent difficiles à apprécier avec exactitude même si elles sont fondamentales à long terme, on ne peut guère mesurer leur efficacité à court terme. D'autre part, on ne peut oublier que certains mélanges sont détonants, surtout lorsque le nationalisme entre dans leur composition.

Que penser de l'homme Gorbatchev ?

Après avoir ainsi tracé le schéma de la situation actuelle et montré la marge de manœuvre politique, il est temps de se tourner vers l'homme qui décide en URSS. A propos de M. Gorbatchev, comment ne pas se souvenir que c'est un pur produit du Parti et qu'il a toujours travaillé pour le Parti ? En ce sens c'est un soviétique typique. Il a été soutenu par les idéologues les plus stricts du système (Souslov), comme par ses commis les plus redoutables (Andropov). Aussi on ne voit pas très bien pourquoi, maintenant qu'il est au pouvoir, il changerait d'orientation et entreprendrait la destruction du système qui l'a promu.

De plus tout son discours reste parfaitement fidèle aux principes léninistes les plus classiques. C'est en Occident que l'on fait une lecture sélective qui permet de représenter le secrétaire général du P.C. comme un « libéral » ou même comme l'homme qui est en train de transformer le système soviétique en son contraire. Il serait plus prudent de se souvenir qu'à propos de Staline on avait déjà commis la même erreur!

Pour être plus précis, il semble nécessaire de noter à quel point le discours de Gorbatchev est ambigu, en ce sens qu'il affirme à la fois le blanc et le noir: il demande d'augmenter la liberté des entreprises et

et d'augmenter le contrôle socialiste. « Il nous faut plus de socialisme ». « Il faut que les possibilités du socialisme soient mieux exploitées! » Quel est le sens de ces slogans ? On peut en tirer un assouplissement du système mais aussi son durcissement.

Dès lors ne serait-il pas plus sage de dire que, loin de vouloir détruire le système, Gorbatchev le sauve ou, pour le moins, prend des moyens pour assurer sa survie ? Selon la meilleure tradition léniniste, on sacrifie ce qu'il faut pour sauver l'essentiel: le pouvoir.

Les espoirs et leurs limites

Si cette interprétation de la politique de Gorbatchev est juste, la conclusion qui s'impose est quelque peu paradoxale: on doit s'attendre à de nouvelles réformes et même à des vagues de réformes successives qui seront encore plus radicales que celles déjà décidées, mais ces réformes, loin de liquider le système, doivent lui permettre de se maintenir en URSS et dans le monde. Si l'on veut rendre le système soviétique efficace, il faut le réformer; mais si l'on veut sauvegarder l'essentiel du système, il faut que les réformes se fassent au profit du Parti. Tel est le dilemme.

Pour sortir de ce dilemme il faudrait remettre en cause le régime lui-même. Le remettre en cause dans ses principes: c'est-à-dire qu'il faudrait dénoncer la révolution. Il ne faudrait plus dire que la Révolution de 1917 était bien partie mais qu'il y a eu un accident qui a tout compromis - cet accident étant Staline. Il faudrait dire que la source du mal est dans la révolution elle-même et dans les théories de Lénine. Tant que le mal ne sera pas désigné clairement, rien ne peut changer de façon profonde. Or, pour le moment, Lénine reste intouchable. Ainsi on ne peut sortir du dilemme dans l'ordre théorique.

Peut-on sortir du dilemme au moins dans l'ordre pratique? Il s'agit alors de bien considérer qui détient le pouvoir. Tant que le Parti garde le monopole du pouvoir - législatif, judiciaire et surtout exécutif - rien n'est véritablement changé: ce qui est concédé aujourd'hui peut être supprimé demain. Mais le jour où le pouvoir sera effectivement partagé avec un autre que le Parti, il y aura un changement réel, une mutation

irréversible. Tel est le point qu'il s'agit de surveiller attentivement car il est le critère d'une libération authentique.

Il me semble que nous sommes tous en attente de ce vrai changement, car nous le souhaitons tous. Mais, pour le moment, on nous promet ce changement plus qu'on ne l'opère. Il ne faut pas prendre ses désirs pour des réalités ni se fier aux apparences: le serpent change de peau il ne change pas de nature. Or il y a plus de soixante-dix ans que l'Occident s'acharne à annoncer que l'Union Soviétique se libéralise. Une telle persévérance dans l'erreur devrait nous rendre prudents.

Certes le communisme est condamné, même s'il cherche à se réformer; mais avant son élimination complète il peut encore faire beaucoup de mal. Le jour d'une véritable libéralisation finira bien par arriver en URSS car le mouvement vers plus de liberté est irrésistible. C'est ce que nous croyons. Mais aujourd'hui encore, il s'agit d'un acte de foi et non d'un constat politique. En effet: « *Chez nous tout change, sauf l'essentiel* ». Cette formule du cardinal Sladkevicius résume tout ce qu'il faut savoir de la *perestroïka*. Si l'on tient à ajouter quelques conclusions pratiques, on pourrait formuler trois recommandations :

— Ne pas se laisser abuser par la campagne médiatique qui veut nous faire croire que la *perestroïka* marque la fin du régime soviétique.

— Ne pas oublier que le système communiste, lorsqu'il se sent menacé, peut toujours être brutal, comme le P.C. chinois vient de nous le rappeler.

— Ne pas nier les progrès effectifs de la *perestroïka* et même nous en réjouir, mais sans oublier que son objectif n'est pas d'abord la libéralisation mais la sauvegarde du système (1).

François ROULEAU, s.j.

(1) Ceux qui veulent compléter leur information sur cette question peuvent se reporter à deux petits livres aussi solides qu'éclairants : Michel Heller, *70 ans qui ébranlèrent le monde* (Calmann-Lévy) et François Thom, *Le moment Gorbatchev* (Hachette).

François Rouleau, né en 1919. Entre dans la Compagnie de Jésus en 1942: Prêtre en 1952. Éditeur des *Lettres philosophiques* de P. Tchaadaev. Thèse sur Ivan Kiréievski et la pensée slavophile. Éditeur de divers ouvrages de Soloviev. Membre du Centre d'Etudes Russes de Meudon.

Mgr Claude DAGENS

Unité nationale et ouverture à l'universel (*)

La guerre, la liberté et l'unité nationale

Je reviendrai plus tard sur cette grande annonce du jugement dernier, qui en dit long et sur Dieu et sur l'homme, surtout si la révélation de Dieu passe par la reconnaissance des hommes humiliés qui attendent notre secours, des hommes qui sont parfois des peuples entiers...

En ce 11 novembre 1989, nous pensons tous à ces peuples de l'Europe de l'Est, de Berlin à Moscou, en passant par Budapest et Varsovie, qui s'éveillent à la liberté. Ils sont la preuve vivante que la principale force de l'histoire, c'est la force des hommes libres qui luttent sans violence pour affirmer leur liberté, même si cette force est toujours fragile ou menacée.

Et nous le savons bien, nous en France, qui commémorons aujourd'hui la fin d'une guerre née des déséquilibres de l'Europe centrale. Une guerre qui renforça pourtant notre unité nationale, car ceux qui croyaient au ciel et ceux qui n'y croyaient pas avaient souffert côte à côte. Entre la France laïque, fière de ses conquêtes, et la France catholique, encore sur la défensive, une fraternité réelle était née. Au lendemain de la victoire, Clemenceau, ce Vendéen sans doute incroyant, n'hésitait pas à évoquer la vocation de la France « *hier soldat de Dieu, aujourd'hui soldat de l'humanité, mais toujours soldat de l'idéal* ».

Nous dirions aujourd'hui, en cette année du bicentenaire de la Révolution de 1789: la France promotrice des Droits de l'homme et luttant pour que cet idéal s'inscrive effectivement dans la vie de tous ces peuples qui réclament

(*) Cette homélie a été prononcée par Mgr Dagens en la cathédrale de Poitiers, le 11 novembre 1989, en présence des autorités civiles et militaires.

leur part de liberté, surtout si cette liberté a été longuement opprimée. Soyons pourtant honnêtes: nous ne pouvons pas proposer aux autres peuples la défense de leurs droits si, chez nous, ces droits de l'homme ne sont pas honorés avec rigueur.

Or nous sommes en train de nous apercevoir que le langage de l'idéal ne suffit pas. En même temps que du respect des droits de tous les hommes, surtout si ces hommes et ces femmes sont différents par leurs origines et leurs traditions, c'est de notre unité et de notre identité nationales qu'il s'agit.

Comment faire pour préserver cette identité nationale, tout en restant ouvert à l'universel, c'est-à-dire en respectant ces étrangers qui ne viennent plus seulement d'Europe, mais d'Asie, d'Afrique et surtout d'Afrique du Nord ? Comment faire pour que ces nouveaux étrangers prennent leur place dans notre société, telle qu'elle est, pétrie de tradition chrétienne et de tradition laïque, avec ce qu'ils sont eux-mêmes, et notamment leur adhésion à l'Islam, cette religion différente de la nôtre ?

Que voulons-nous pour notre société ?

Nous sommes là, tous ensemble, et chacun à notre place, devant une tâche complexe. Et on le sent très bien en comprenant l'embarras de ceux qui ont à prendre des décisions politiques. Les grands et bons principes s'entrecroisent allègrement, puisqu'il faudrait à la fois défendre l'indépendance de notre école laïque et accueillir les immigrés avec leurs particularités sociales et religieuses, élargir leurs droits politiques et préserver notre unité nationale.

Je n'ai évidemment pas de solution-miracle à proposer. Je me demande simplement si la présence des immigrés parmi nous ne nous renvoie pas à nous-mêmes, comme Français et comme Européens, en nous obligeant à nous demander ce que nous voulons vraiment pour notre société, surtout à un moment où les liens sociaux se relâchent et où nos particularismes individuels et collectifs tendent à se durcir. Nous savons ce que nous voulons rejeter: le totalitarisme, la violence, l'inégalité sociale, et nous avons raison. Mais savons-nous assez ce que nous voulons promouvoir ? Quel modèle de « vivre ensemble » en France et en Europe, sommes-nous prêts à proposer à ceux qui viennent d'ailleurs, de telle façon qu'ils puissent se désarmer eux-mêmes, s'il le faut, et que nous n'ayons pas l'impression d'être une société menacée par leur présence et seulement soucieuse de préserver ses acquis, qu'ils soient économiques ou culturels ?

L'expérience des chrétiens

Ici, je ne peux pas m'empêcher de prononcer un mot qui fait partie du trésor de la tradition et de l'expérience chrétiennes: c'est le mot et c'est la réalité qui sont au cœur du jugement qu'exercera le Christ sur tous les peuples de la terre. Ce n'est pas le mot de justice. C'est le mot de charité. Soyons clairs: c'est le geste de l'amour désintéressé, inconditionnel, sans calcul, qui ne consiste pas seulement à aider l'autre, celui qui demande à être secouru, mais d'abord à le reconnaître et à l'aimer comme un frère, plus encore: comme le porteur pour moi, pour nous, de la présence de Dieu qui s'est fait homme, et qui a voulu s'identifier aux hommes humiliés, que l'on rejette au nom des lois de l'économie, de la politique ou de la technique.

SII y a une intransigeance chrétienne, elle est là, dans ce combat incessant, pour que l'homme, tout être humain, soit intégralement respecté, dans sa dignité d'enfant de Dieu. Hier, Martin de Ligugé et de Tours, François d'Assise ou Vincent de Paul ont réveillé dans l'Eglise et dans la société cette intransigeance de la charité. Aujourd'hui, l'abbé Pierre ou Mère Térésa, et d'autres dont les noms restent inconnus continuent à se battre pour que notre histoire humaine, avec ses drames et ses conflits d'intérêts, soit traversée du dedans par cette charité qui vient de Dieu. Parce que notre Dieu n'a pas voulu nous absorber en Lui. Il a voulu s'adresser à notre liberté. Il attend peut-être, jusqu'à la fin des temps, d'être reconnu et accueilli. Et, à certains moments, dans certains lieux où l'homme veut se suffire à lui-même, Dieu, devenu notre frère, semble le premier des exclus. Il est là, comme un pauvre, à qui l'on refuse d'ouvrir la porte de nos sociétés et de nos cultures. Et c'est pourquoi le grand appel de Jean-Paul II, lors de sa première messe d'évêque de Rome, garde toute son actualité : « Ouvrez, ouvrez toutes grandes les portes au Christ ! A sa puissance salvatrice... ouvrez les frontières des Etats, les systèmes économiques et politiques... N'ayez pas peur! Le Christ sait ce qu'il y a dans l'homme. »

Le sens de la Croix

Et il sait que l'homme est toujours capable de refuser sa présence. Et c'est pourquoi la croix du Christ reste le signe à quoi l'on reconnaît les chrétiens, même si ce signe n'est pas ostensiblement montré.

Par le Christ crucifié, et avec lui, nous savons que ce qui sauve l'histoire, c'est le don de soi poussé jusqu'au sacrifice. Ceux qui ont l'expérience des guerres ou des camps de prisonniers savent cela. Ils savent, même s'ils ne sont

pas croyants, que ce qui fait la dignité inaliénable d'un être humain, ce n'est pas de conquérir, c'est de se donner, de vivre et de mourir pour que d'autres aient la vie.

Cette révélation-là peut paraître ne s'appliquer qu'à nos vies personnelles. Je n'en suis pas sûr. Je me demande si, dans la vie des peuples, aussi, n'est pas inscrite par Dieu cette loi mystérieuse de la charité, qui sauve notre monde. Je me demande si les peuples eux aussi n'accomplissent pas leur vocation en servant la liberté des autres, au lieu de vouloir se l'assujettir.

Et nous serions bien prétentieux, nous, en France, si nous pensions que la Révolution française nous a à jamais délivrés de toute tentation dominatrice. Peut-être même qu'en cette fin de XX- siècle, l'heure est venue de renoncer définitivement à la nostalgie de notre pays tel qu'il a été, aussi bien un Etat confessionnel, d'inspiration gallicane, qu'un Etat anticlérical fondé sur une religion laïque.

N'avons-nous pas à devenir toujours davantage le pays des Droits de l'homme, qui reste ouvert à l'universel, surtout si cette ouverture passe par la présence des étrangers qui sont parmi nous ? L'Eglise catholique ne cessera pas de participer à cet effort. A sa manière d'Eglise catholique, avec tous les chrétiens et aussi avec le peuple juif : en se souvenant que nous sommes issus de ce peuple qui a été jadis prisonnier en Egypte et que nous formons ce peuple de Dieu qui rassemble aujourd'hui des hommes de toutes langues, de toutes races et de toutes nations dans une communion déjà sans frontières.

Et cette communion est possible parce que nous sommes les disciples du Messie crucifié et que le grand geste de sa charité à lui, c'est celui de l'Eucharistie: « Mon corps livré pour vous... Mon sang versé pour vous et pour la multitude... » Ce geste est une **ouverture** concrète à l'universel et débouche sur l'éternité, **quand l'Amour de Dieu**, vainqueur de toute la violence des hommes, sera tout en tous. Là est la source de notre espérance.

Mgr Claude DAGENS

Claude Dagens, né en 1940. Ancien élève de l'Ecole Normale Supérieure, agrégé de l'Université, ancien élève de l'Ecole française de Rome, docteur en théologie et ès-lettres. Prêtre en 1970. Professeur au Séminaire interdiocésain de Bordeaux et doyen de la Faculté de Théologie de l'Institut catholique de Toulouse jusqu'en 1987. Depuis, évêque auxiliaire de Poitiers. Publications: *Eloge de notre faiblesse*, Editions Ouvrières, Paris, 1971 ; *Culture et expérience chrétienne*, Etudes augustiniennes, Paris 1977; *L'homme renouvelé par Dieu*, DDB, Paris, 1978; *Le Maître de l'impossible* « Communio », Fayard, Paris, 1982 et 1988. Cofondateur et membre du comité de rédaction de *Communio* en français.

Guy BEDOUELLE, o.p.

L'histoire contemporaine de l'Eglise

I L y a comme une sorte de- contradiction à parler d'une histoire contemporaine puisqu'on exige d'habitude un certain recul par rapport aux faits pour risquer une interprétation. C'est incontestable, mais le genre historique se permet parfois quelques tentatives pour essayer d'éclairer les spectateurs, voire les acteurs, d'une histoire récente.

C'est ainsi qu'achevant par un troisième volume - 1930-1988 -leur *Histoire religieuse de la France contemporaine* (Toulouse, Privat, 1988, 572 p.), Gérard Cholvy et Yves-Marie Hilaire, et leurs collaborateurs, n'ont eu qu'à suivre les principes définis dans les deux précédents volumes - 1800-1880; 1880-1930 -, et à les appliquer à la période plus récente et même très récente. Il s'agit donc d'une synthèse intégrant le plus grand nombre de données possibles sans toutefois tomber dans l'encyclopédisme. Alors que tant de sujets sont traités et avec des auteurs différents, le style est remarquablement unifié.

De manière judicieuse et pédagogique à la fois, les grands problèmes rencontrés par l'Eglise de France depuis un demi-siècle sont traités au moment où ils atteignent leur point critique, avec une histoire des antécédents et de leurs conséquences: ainsi par exemple de la crise des prêtres ouvriers de 1954, de la question scolaire relatée après les événements de 1968. Le récit intègre les autres confessions chrétiennes mais également le judaïsme étudié par Danielle Delmaire, et aussi pour la période des dernières années, l'islam, mais selon la méthode adoptée avec un retour en arrière bref et instructif.

Certes il ne s'agit pas d'un ouvrage de type universitaire dont chaque phrase est justifiée par des notes, car il n'y en a précisément pas, mais on aurait cependant apprécié d'avoir plus souvent des indications sur l'origine de certains tableaux statistiques, fort éclairants par ailleurs. De même, les documents reproduits, bien choisis, ne sont pratiquement pas commentés et perdent par là de leur impact. Mais c'est aussi un choix de laisser parler les textes, par exemple de méditer sur la différence des thèmes et du vocabulaire entre le prospectus de lancement de *Communio*, et la table des matières d'un numéro de *Concilium* en 1984.

Il semble que tout catholique cultivé devrait disposer de ce manuel ; en lisant avec soin la seconde partie: 1960-1988, il apprendrait bien des choses dont il a été et reste le spectateur pas toujours attentif en raison de la masse d'informations qui déferle sur lui, même en matière religieuse. Les auteurs ont su choisir l'essentiel. Et c'est à l'essentiel qu'ils reviennent aussi dans les dernières pages du livre qui sert de conclusion à ce panorama de l'histoire religieuse en France aux siècles des idéologies.

La France de la fin du XXe siècle a une physionomie religieuse complexe avec ses 75 % de baptisés catholiques qui forment huit millions de pratiquants réguliers, son million ou presque de protestants, ses 400 000 orthodoxes, ses trois millions de musulmans et ses 600 000 juifs. On peut constater un mouvement de flux et de reflux de l'attrait et de la force du religieux depuis le début du XIXe siècle, avec une période de tassement vers la fin du siècle dernier et une reprise après la première guerre mondiale. Comment interpréter ce qui s'est passé après Vatican II ? « La plus grave crise sacerdotale depuis la Révolution française » a été suivie d'une extraordinaire efflorescence de mouvements « car l'Esprit souffle où il veut ». Les auteurs auraient pu insister davantage sur le mouvement de Mgr Lefebvre et, à partir de ses origines, essayer d'en mesurer les chances et la force, et de même poser plus clairement le problème d'une nouvelle conception de la laïcité telle qu'elle semble se profiler. Mais on peut déjà admirer leur tranquille audace dans l'analyse en décrivant forces et faiblesses des témoins de la transcendance dans la société française.

Si on considère que la mauvaise conscience catholique naît ou du moins s'exprime en France pour la première fois avec l'article d'Henri Guillemin dans *La Vie intellectuelle* du 10 septembre 1937: « Par notre faute », mentionné à plusieurs reprises dans l'ouvrage de G. Cholvy et Y.-M. Hilaire, on ne peut qu'être frappé par la santé spirituelle, l'optimisme et la confiance que le pape Jean XXIII a su transmettre à l'opinion catholique et bien largement au-delà lorsqu'il fut élu en 1958 et jusqu'à sa mort. Sa plus récente biographie en français par Peter Hebblethwaite (*Jean XXIII*, le pape du Concile, traduit de l'anglais, Paris, Le Centurion, 1988, 600 p.) montre bien que celui qui fut un des acteurs principaux de l'Eglise contemporaine, a toujours manifesté la joie de croire et le réalisme spirituel.

Ce livre, écrit par un journaliste historien, a adopté le genre de ces biographies où les Anglais sont passés maîtres. Sans notes, mais les références aux textes sont discrètement indiquées entre parenthèses, l'ouvrage constitue actuellement le meilleur portrait d'Angelo Roncalli.

Nous le suivons pas à pas depuis Sotto il Monte près de Bergame où il naît en 1881, à Bergame, à Rome, de nouveau à Bergame où il sert son évêque aimé et admiré, Mgr Radini Tedeschi, à Rome au service de la Propaganda Fide, puis comme diplomate du Saint-Siège à Sofia, à Istanbul, puis à Paris au lendemain de la guerre dans une situation plutôt conflictuelle. En 1953, il est nommé cardinal et patriarche de Venise, et à la mort de Pie XII en 1958, pape, prenant à la surprise générale le nom de Jean XXIII, comme s'il voulait effacer de l'histoire l'indigne Balthasar Cossa, antipape à la fin du Grand Schisme. Roncalli était un historien de grande qualité: il fut le maître d'œuvre de la publication des cinq volumes des Actes relatant la visite pastorale de saint Charles Borromée à Bergame, commencée par le futur Pie XI. Et cette parfaite connaissance historique est à la source de nombre de ses gestes et inspira des idées qu'il défendait: elles purent apparaître inédites et audacieuses mais au fond elles étaient souvent inspirées par le souvenir d'une ancienne tradition. La plus lourde de conséquences fut la convocation du Concile.

Le livre d'Hebblethwaite est consacré pour moitié au pontificat et donc aux rapports de Jean XXIII avec Vatican II puisque le Concile fut annoncé trois mois après son élection. Il suit en détail les péripéties de la première période, et se fonde largement sur les souvenirs et informations fournis par Mgr Loris F. Capovilla, secrétaire personnel du cardinal Roncalli de 1953 à sa mort. « Sans lui ce livre n'aurait jamais vu le jour » (p. 7). Il semble s'appuyer sur lui, en particulier, pour analyser le rôle de Jean XXIII dans le règlement de la crise de Cuba par son message à Khrouchtchev, du mercredi 23 octobre 1962, et pour manifester le lien entre cette intervention et l'encyclique *Pacem in terris*.

Dans ce livre, très vivant, plein de talent et parfois de pirouettes, l'auteur ne cache pas son admiration pour Jean XXIII « canonisé dans le cœur d'innombrables croyants et incroyants », ni sa manière de concevoir la marche de l'Eglise à cette époque: « Soixante jours pour changer l'Eglise » a-t-il choisi pour titre d'un chapitre... On pourrait lui reprocher de vouloir, en toute bonne foi, anticiper systématiquement dans les actions d'Angelo Roncalli les initiatives ou les idées de Jean XXIII: on lui aurait reproché de ne pas le faire mais il aurait fallu mentionner ce qui pourrait aller en sens contraire, par exemple en matière œcuménique lorsque Roncalli se trouva confronté aux complications orientales.

Le recueil de contributions publié en français sous la direction de Giuseppe Alberigo, *Jean XXIII devant l'histoire* (Paris, Le Seuil, 1989, 322 p.) est une adaptation des textes publiés en italien italien après le colloque de Bergame de 1986. La visée n'est pas de pas de fournir une biographie, même si celle d'Hebblethwaite fait l'objet de

réserves, sévères quant à la perspective historique, en particulier de la part d'A. Melloni, mais de traiter de divers points qui éclaireront les futurs auteurs. Il en résulte un ensemble un peu diffus mais toujours passionnant dans la ligne proposée par A. et G. Alberigo (*Giovanni XXIII, profetia nella fedeltà, Brescia, 1978*).

Parmi ces articles courts mais denses sur les « apprentissages », la convocation et le début de Vatican II, et sur le portrait intellectuel et spirituel de Jean XXIII, retenons ici deux contributions complémentaires sur la période parisienne du nonce Roncalli. Nommé le 22 décembre 1944 et tenu de prendre son poste le 1^{er} janvier 1945 comme doyen du Corps diplomatique, le discours qu'il prononce alors devant le général de Gaulle n'a pas été emprunté à l'ambassadeur d'Union soviétique, comme l'affirme la légende, mais bel et bien rédigé par la Curie. Etienne Fouilloux dresse un portrait réaliste accompagné d'un bilan plutôt minimaliste de l'action de Roncalli en France, sauf pour la réduction à quatre de la trentaine de démissions d'évêques envisagées par le gouvernement provisoire. Voulant laisser l'image d'un « prêtre loyal et pacifique ». Roncalli agace peut-être certains observateurs de l'époque par ses voyages dans toute la France, et la Curie par un certain non-conformisme, mais somme toute, il a rétabli de bonnes relations entre le Saint-Siège et la France de la Libération « sans lui céder beaucoup » (p. 77). Il considère sa tâche comme d'abord pastorale et écrit lui-même qu'il veut donner à la France « de bons et saints évêques uniquement occupés à la sanctification des âmes, en dehors de toute préoccupation politique » (cité p. 72). En étudiant les rapports entre Mgr Roncalli et le cardinal Suhard, Jean Vinatier semble plus sûr de l'intérêt porté aux initiatives missionnaires de l'archevêque de Paris qu'Etienne Fouilloux pour lequel « les seuls rapports un Peu étoffés (du nonce) avec l'effervescence apostolique française concernent les Missionnaires des campagnes du Père Epagneul entre 1945 et 1948, ou le Père Michonneau, de Colombes, entre 1948 et 1950 » (p. 76).

LA grande œuvre de Jean XXIII fut incontestablement le concile de Vatican II. A l'occasion des vingt ans après la clôture du Concile, le 8 décembre 1965, toute une série de publications, d'évaluations et de bilans historiques a été préparée. Signalons seulement d'abord la somme monumentale publiée sous la direction de René Latourelle, trois volumes conçus par les trois institutions jésuites de Rome : l'Université grégorienne, l'Institut biblique et l'Institut oriental (*Vatican II Bilans et perspectives, vingt cinq ans après*, éd. Bellarmin à Montréal et Le Cerf à Paris, 1988).

L'Ecole française de Rome, avec la collaboration d'autres instituts universitaires dont Lille III, vient, quant à elle, de faire paraître les actes d'un grand colloque tenu en mai 1986 (*Le deuxième concile du Vatican - 1959-1965*, Ecole française de Rome, 1989, 868 p.).

S'appuyant sur la publication des travaux du Concile en vingt-sept volumes, les communications pour la plupart en français, certaines étant en italien, abordent, par des angles très divers, la réalité historique mais aussi théologique que fut cette réunion de deux mille cinq cents évêques venus de toute la terre.

Précédés de quelques témoignages dont celui de Jean-Paul II lui-même, le volume examine les réactions des divers évêchés européens et américains durant la préparation du Concile et pendant les débats. Il y a aussi l'évocation de certains hommes qui jouèrent un rôle clef : Tardini, Cicognani, Felici, Villot, Congar, Daniélou, et bien entendu Paul VI dont les « choix » sont étudiés par Philippe Levillain à partir des changements dans le règlement du Concile, de fait déterminants pour « la mécanique politique de Vatican II ». Enfin sont repris les textes décisifs du Concile dans la mesure où ils firent et font problème: la constitution sur la liturgie, celle sur l'Eglise, la déclaration sur la liberté religieuse, le décret sur l'œcuménisme et sur les Juifs, comme le problème de la condamnation du marxisme. Maurizio Guasco donne, d'une manière un peu anecdotique mais vivante et utile, le récit d'une journée conciliaire qu'il choisit évidemment parmi les plus intéressantes, le 20 décembre 1962 qui vit l'affrontement des Pères sur le schéma de la Révélation: il nous en fait suivre pas à pas le déroulement.

Emile Poulat, dans la communication qui précède la conclusion générale tirée par René Rémond, n'hésite pas à parler de Vatican II comme l'émergence d'un mouvement qui fait éclore « une modernité catholique ». Il y rattache l'œuvre et le témoignage de Paul VI, spécialement dans l'allocution aux Nations Unies du 4 octobre 1965 au cours du voyage à New York qualifiée de « Concile hors les murs » (p. 825). Le Pape y proclamait en une solennelle confession de foi: « L'édifice de la civilisation moderne doit se construire sur des principes spirituels [qui] ne peuvent reposer que sur la foi en Dieu ». En cela, M. Poulat fait écho au précédent colloque de l'Ecole française de Rome (*Paul VI et la modernité dans l'Eglise*, 1984, 876 p.).

L'HISTOIRE contemporaine rend en effet déjà justice à l'attachante personnalité de Paul VI. L'Istituto Paolo VI de Brescia publie dans sa revue et dans sa collection de nombreuses études et des inédits du Pape : le plus récent de ces ouvrages est consacré aux problèmes ecclésiologiques au Concile. Mais il s'agit d'approches fort diverses qui ne constituent pas un portrait construit: une biographie scientifique de Paul VI n'est pas mûre. Un ouvrage comme celui du P. Wenger qui a bien connu son Secrétaire d'Etat, le cardinal Villot, et vient de lui consacrer une biographie (*Le Cardinal Villot*, Paris, Desclée de Brouwer, 1989, 382 p.), permettra d'y contribuer. Le P. Wenger a été directeur de La Croix de 1957 à 1969 et fut autorisé à assister aux séances

du Concile. Il fut ensuite conseiller ecclésiastique de l'Ambassade de France auprès du Saint-Siège. Son livre est vivant et met en scène, sinon en cause, de très nombreux personnages encore bien vivants.

Comme le dit René Rémond dans sa préface, ce livre est « comme *une sorte de journal du cardinal Villot dressé par confident interposé, proche sans doute de ce qu'aurait été un vrai journal tenu par le cardinal lui-même* ». En effet par lettres, qui ont été conservées, mais aussi dans des rencontres, et au téléphone, Mgr Villot et le P. Wenger ont de longs échanges ou conversations que ce dernier note soigneusement. Nous apprenons au passage que certains articles de *La Croix* furent directement inspirés par le prélat français.

Le Pape appela Jean Villot à Rome en 1967, pour en faire le Préfet de la congrégation pour le clergé puis, en 1969, son Secrétaire d'Etat, son chef de gouvernement, pour ainsi dire. Villot a donc vécu jusqu'à sa mort en 1979 la difficile mise en application du Concile dont il avait été le secrétaire adjoint. Il devient Secrétaire d'Etat après la publication d'*Humanae Vitae*, et au moment où Paul VI, après le concile pastoral de Hollande, dut se prononcer sur le célibat ecclésiastique, donnant ainsi une réponse aux deux questions qu'il s'était réservées. On ne s'étonnera pas des tensions et des drames que toute la dernière période du pontificat a pu engendrer chez le Pape et son Secrétaire d'Etat dans la tourmente qui s'emparait alors de l'Eglise. Mais c'est déjà là une autre histoire qui, si l'on veut lui donner la forme d'une analyse globale, ne semble pas prête à être écrite.

Guy BEDOUELLE, o.p.

Guy Bedouelle, né en 1940. Entre dans l'ordre dominicain en 1965. Professeur à la Faculté de Théologie de Fribourg (Suisse). Membre du Comité de rédaction de *Communio*. Dernier ouvrage paru: *Le temps des Réformes et la Bible* (avec B. Roussel), Paris, 1989.

Philippe BARBARIN

Avec des jeunes

UNE aumônerie de collège et de lycée est une maison offerte à des

jeunes. Avec eux, une équipe animatrice d'adultes a mission de la faire vivre en la greffant sur le Christ, cep de vigne, pour que les sarments y portent un bon fruit et en réjouissent tous ceux qui passent. On y vit des moments de rencontre libre et de partage plus organisé. Les fenêtres sont ouvertes sur l'extérieur et l'avenir. Une formation chrétienne est proposée. Un écho est donné à l'appel de Dieu qui invite ses enfants à le rencontrer dans la prière et les sacrements de l'Eglise.

Les mots de la sixième béatitude, « bienheureux les cœurs purs, car ils verront Dieu », ne reviennent guère dans la bouche des jeunes. Mais ils se trouvent vérifiés dans certaines de leurs réactions. Nous regarderons à travers quelques exemples la vérité et la force de la Parole de Dieu dans la vie de ses enfants.

Ces mots viennent au début du sermon sur la montagne, le discours qui ouvre la mission évangélique du Seigneur; ils confient donc une mission aux responsables, celle de faire comprendre aux jeunes cette parole de Jésus, en leur proposant de la vivre et en les y aidant.

La clairvoyance

Les cœurs purs verront Dieu. On pourrait dire que déjà ils perçoivent sa trace et son appel. Cette clairvoyance s'exprime dans la charité: offrir quelque chose de soi pour l'amour de tous, pour le bien des autres, en voyant d'abord des pauvres. Je me rappelle un enfant venu après Noël me remettre en secret deux des cadeaux qu'il avait reçus: « J'ai eu onze cadeaux, et tu as dit que tu connaissais des enfants qui en ont reçu zéro. Alors, tu pourras donner ceux-là ». Il y a, dans un groupe de jeunes, ceux qui rendent service, car ils ont vu, sans qu'on leur demande, ce qu'il y avait à faire. Certains sont quasiment toujours disponibles. Lorsqu'une demande parvient dans un cœur qui n'est pas encombré, elle atteint rapidement le *oui* sans avoir à franchir tout un parcours

d'obstacles. Elle le cueille et le reçoit comme une réponse claire, simple. Laissons de côté pour l'instant les refus et pour toujours les conséquences d'une volonté encore immature qui fait qu'un adolescent oublie quelquefois une promesse cinq minutes après l'avoir faite, cède à la première sollicitation nouvelle et comme l'oiseau sur la branche s'envole soudain ailleurs avec tous les copains, sans prévenir et sans penser à mal.

Dans l'expression de la foi ou l'écoute de la Parole de Dieu, qu'est ce au fond qu'un cœur pur? C'est quelqu'un qui voit juste et va d'emblée à l'action de Dieu. D'une manière toute simple, fi voit l'essentiel: la bonté de Dieu, sa grandeur, la fragilité de l'homme... Cela ne signifie pas qu'il y ait une interprétation unique de l'Écriture ou une formulation-modèle, car la puissance de la Bible est tellement vaste et féconde qu'elle ne cesse pas de produire des fruits nouveaux au fil des siècles et des années.

Récemment, j'ai écouté une soixantaine d'enfants exprimer leurs professions de foi et deux d'entre elles me restent présentes à l'oreille : « Je crois en Dieu comme une mère croit en ses enfants ». Au début, j'ai cru à une erreur de formulation: Dieu serait comme une mère pour nous. Mais une explication supplémentaire nous prouva qu'il s'agissait bien de l'inverse: la foi est une vie si fragile en nous qu'il faut en prendre grand soin. La seconde nous était livrée ainsi: « J'aime Dieu car il illumine notre vie. Il nous ouvre et nous apprend à ouvrir notre cœur aux personnes âgées, aux handicapés... ». Dans cette profession de foi, la conséquence (« j'aime ») est absorbée dans la profession de la foi, et le Je crois en Dieu qui... et qui me demande de l'aimer devient tout simplement: « J'aime Dieu car Il... ». Cette structure typique et masculine vient d'un cœur qui voit juste. On peut espérer en effet qu'il verra Dieu celui qui voit l'action de Dieu parmi nous, et qui fonde toute sa foi sur sa bonté à notre égard. On peut même deviner comment, dans les dérives ultérieures, le péché risque de modifier cette structure pour faire perdre à Dieu sa place seigneuriale. L'intéressé se trouverait alors empêtré dans lui-même : « Moi, je... car je... ».

Quelle belle surprise un jour, alors que je venais de lire l'évangile de la Samaritaine avec des jeunes du collège, d'entendre un garçon dire : « Moi, ce que je trouve bien, c'est qu'elle est tout de suite retournée dans son village et qu'elle a dit aux gens : "Venez voir, un homme, il m'a dit..."'. Eh bien, les gens ils sont venus et ils ont cru". Et comme je le reprenais sur son « tout de suite » en lui signifiant qu'il court-circuitait toute une conversation sur l'eau du puits et l'eau vive, une fille enchaîna: « Moi, justement, je pensais à elle. Je la voyais quand Jésus s'est approché pour lui parler. Elle devait être en colère et contente à la fois. Peut-être qu'elle s'est demandé si elle allait répondre ou faire comme si elle n'avait pas entendu ».

L'écho de la Parole

Avec un groupe de lycéens, j'avais cette année un rendez-vous biblique hebdomadaire. Nous lisons un passage de l'Écriture et partageons des impressions avant d'entrer dans une explication suivie du texte. Voici encore quelques exemples de réactions qui m'ont indiqué comment la Parole atteignait des cœurs Purs.

Une fois, nous partageons sur le retour des disciples, assez fiers de la mission accomplie (Luc 10,17-24). Le Seigneur les appelle à convertir leur joie: « Réjouissez-vous plutôt de ce que vos cœurs se trouvent inscrits dans les cieux... » et leur donne en lui-même une manifestation de cette joie sous l'action de l'Esprit-Saint, qu'il commente ensuite: « Heureux les yeux qui voient ce que vous voyez ». Un jeune réagit à la simple lecture du texte, venant se frotter au verset 18, le plus difficile de ce passage: « je voyais Satan tomber du ciel comme l'éclair ». « Eux, dit-il, ils racontent leurs petits succès, mais Jésus a un regard plus élevé et plus large. Il voit Satan qui s'effondre ». Cette dernière phrase n'avait peut-être pas toujours grand sens dans son esprit, mais il comprenait que Jésus voit les choses autrement, au niveau de la volonté de Dieu, de son accomplissement victorieux ou de ce qui lui fait obstacle. Ainsi, dans son cœur pur, il percevait implicitement que la béatitude s'applique d'abord à Jésus, et que le cœur pur par excellence c'est lui, le bienheureux qui dès ici-bas voit Dieu.

Un épisode plus amusant fut celui d'une constellation de réponses à propos de la parabole des deux enfants (*Matthieu 21, 28-31*). Étant donné la difficulté qu'il y a à expliquer la fin qui révèle subitement une colère inattendue de Jésus, nous en sommes restés à la figure de ces deux fils. « Celui qui n'y va pas, il ne faut pas lui tomber dessus tout de suite. Ce n'est pas forcément un hypocrite mielleux. Il a peut être aussi rencontré son cousin quand il était en train de se faire un sandwich à la cuisine avant d'aller au travail. Puis, ils se sont raconté leurs vacances, puis il n'y a plus pensé du tout... » Aux cœurs purs, tout est pur; la miséricorde prend le pas sur la sévérité du jugement. Mais le sentiment de sa trahison demeure. J'invitai ensuite à regarder le premier fils : « Celui-là, c'est comme saint Pierre ; il renie, ensuite il pleure, puis il fait le travail de Dieu ». « Non dit un autre, il s'est dit qu'il ne pouvait pas toujours se défiler par presse. Il s'est arraché et il y est allé ». « Peut-être que, en plus de sa paresse, il a vu qu'il avait fait de la peine à son père en l'envoyant promener, et ça ne devait pas être la première fois ». Et à la fin du tour de table, pour nous montrer l'immense variété du repentir toute la palette des sentiments qui l'inspirent, une phrase que j'ai prise pour une bêtise ou une boutade mais qui était davantage : « Tu sais, il a peut-être pensé tout simplement que s'il allait travailler il aurait un peu d'argent de poche ». Est-ce une caractéristique du cœur pur de voir tous les élans humains des plus élevés aux plus ordinaires, très simplement, sans fard,

sans les juger ? C'est un fait en tous cas que, lorsque plusieurs jeunes contemplent ensemble une figure de l'Évangile, ils peuvent lui donner une extension universelle et découvrir les innombrables difficultés que l'appel de Dieu rencontre dans nos vies.

Avec les aînés des jeunes, ceux qui entrent dans l'âge adulte et voient se profiler à l'horizon le moment des choix de vie, j'ai aussi l'occasion de partager l'Évangile. Ce partage a lieu après un temps d'engagement personnel dans la prière. Quelques exemples pourront continuer d'éclairer, aider à apercevoir la grâce de la pureté du cœur.

Lorsque Jésus vient d'appeler les fils de Zébédée, l'Évangile nous dit que ce pauvre père fut planté là dans la barque avec les employés (Marc 1,20). Trois jeunes filles firent part de leur sentiment devant cet homme :

- « Je veux bien que Dieu ait tous les droits, mais si jamais ça se passait comme ça, mon père, il serait fou ».

- « Mais non, dit une autre, il faut bien que nos parents nous laissent partir. C'est bon pour eux de voir que notre vie vient de Dieu, qu'elle ne leur appartient pas ».

- « Moi, je n'avais pas vu le problème. Je me disais que cet homme devait être heureux de voir ses fils partir, puisque leur heure venait de sonner avec le passage de Jésus ».

Ces trois réactions partagées l'une à la suite de l'autre devant toute une communauté s'appelaient mutuellement. Provenant de la prière et de l'amitié, elles suggéraient pour chaque intervenante une mission envers celle qui avait parlé avant. Elles indiquaient un chemin de guérison intérieure du rapport entre le jeune et ses parents. La Parole de Dieu doit apporter la paix, et l'action de sa grâce vise la joie et le bien de tous. Celui qui est fort dans le combat spirituel s'en convainc, parfois à grand peine, tandis que le cœur pur le sait d'emblée.

Après avoir prié l'Évangile de la résurrection de Lazare, un jeune s'exprime naïvement: « Je n'ai pas réussi ma prière. Il y avait trop de choses et de gens. Alors je n'ai pas su fixer mon attention. J'ai simplement vu que Jésus pleurait ». C'est le verset le plus court du texte et peut-être de tout l'Évangile (*Jean 11,35*). Mais pourquoi pleurait-il ? « Parce que Lazare venait de mourir et que c'était son ami. (Silence, puis ...) Aussi, il pleurait à cause de ses sœurs parce qu'il les aimait et voyait leur chagrin. (Nouveau silence). J'ai pensé aussi qu'il pleurait à cause de tous ces gens qui étaient avec elles, en deuil. Et aussi à cause de ceux qui murmuraient et doutaient de lui. Et même à cause de tous ceux qui doutent de Jésus maintenant... à cause de nous et de tous nos péchés ». Tout cela venait doucement, et le silence attentif des autres alentour était comme une demande que cette prière soit livrée jusqu'à son terme. A travers deux mots: « Jésus pleura », toute l'ampleur de la rédemption avait été perçue.

Cette perspicacité du cœur pur rejoint spontanément les travaux de l'exégèse, puisque certains commentateurs ont avancé qu'ici les larmes et le frémissement intérieur du Seigneur sont l'analogie johannique de l'agonie de Gethsémani. La béatitude des cœurs purs comporte donc aussi sa dimension théologique, car le fait de « voir Dieu » comporte aussi une certaine compréhension intérieure et ordonnée de la vérité de son dessein de salut.

Dévoré du zèle de sa maison

Parfois, celui qui voit juste dans sa prière, perçoit aussi la vérité de son péché et les turbulences ou les refus présents et ultérieurs. Telle jeune, après avoir perçu et goûté la beauté de la prière de Jésus devant le tombeau de Lazare, toute la puissance du Père qui vient sur lui, le ton d'action de grâce, la certitude d'avoir déjà été exaucé avant même d'avoir agi... (*Jean 11,41-42*), néglige étonnamment le fait même de la résurrection et vient buter sur les mots: « il s'écria d'une voix forte »: « Eh bien, pour moi, fi faudra que tu cries très fort pour me faire sortir ».

Il y a là quelque chose de poignant. La prière a perçu - et c'est une belle grâce - la relation mystérieuse qui existe entre le Père et le Fils et simultanément elle a indiqué le péché : je sais que je suis au tombeau comme Lazare, depuis quelque temps déjà, je sais qu'on va venir crier pour m'en faire sortir: eh bien, il est peu probable que je réponde. Il faudra crier très fort.

S'agit-il d'un cœur pur? D'une manière plus générale, quand sommes-nous purs, ou quand le serons-nous?

On pourrait dire, en pensant aux deux utilisations que le Seigneur fait de cet adjectif dans le discours après la Cène (« Vous aussi, vous êtes purs. Mais pas tous » avant le départ de Judas, et après: « Déjà vous êtes purs » *Jean 13,11* et *15,3*) que nous sommes effectivement purs par grâce de Dieu et par le travail patient de Sa Parole lorsqu'elle a pu rencontrer notre assentiment intérieur et agir en nous. Encore faut-il pourtant que Judas sorte, c'est-à-dire toute cette partie de nous-même qui est plus hypnotisée par l'argent et les idoles de ce temps que préoccupée par les menaces qui pèsent sur la personne du Maître ou l'extension du Royaume. En outre, une fois que le traître a disparu dans la nuit, même si ceux qui restent sont déclarés purs, nous savons que les trois ans en compagnie du Seigneur, la vue de ses miracles et l'écoute de son enseignement ne vont pas garantir Pierre contre le reniement ni les apôtres contre la fuite. Déjà le sacrifice de Jésus les purifie, mais cette grâce est précaire.

Ainsi, auprès de tous les baptisés, et par exemple auprès de tous les jeunes, l'Église a mission de faire entendre la Parole du Seigneur et de lui permettre d'agir. Elle doit guérir, encourager, purifier, brûler, émonder; c'est un vrai travail, et souvent une souffrance. Cela commence même parfois par une révolte. Un soir de

semaine, dans une des salles de l'Aumônerie où plusieurs réunions avaient eu lieu, je trouve écrite en gros cette phrase, fruit manifeste de la réflexion de l'un des groupes de jeunes qui s'y étaient succédés : « Du cœur de l'homme en effet procèdent desirs mauvais, meurtres, adultères, vols... *mais aussi* le bien, l'amour des autres ». La désignation du péché et surtout de son origine avait eu quelque chose de révoltant, et il fallait que cette phrase du Christ en *Matthieu* 15,19 fut corrigée ! Travailler à la purification du cœur, c'est d'abord faire entendre cet avertissement du Seigneur et faire accepter que la porte lui soit ouverte, qu'il puisse paraître à la porte de chacun et faire lui-même la description de l'état des lieux.

Chaque jeune est un sanctuaire de la présence de Dieu et lorsque le Christ arrive au seuil, il trouve peut-être les choses comme dans le Temple: c'est la maison de mon Père, mais il faut voir le trafic. Outre les questions de la sexualité qui restent longtemps enfermées dans le silence parce qu'elles font l'objet d'une culpabilité trop vive ou qui n'apparaissent pas dans la confession parce que l'on pressent l'effort qu'exigerait leur purification, il y a souvent un vaste imbroglio affectif où se mêlent une délicatesse et une attention touchantes avec une attache floue à l'autre ou au groupe d'où la liberté et la volonté personnelles auront du mal à émerger. Alors qu'on s'attendait à trouver derrière un visage gaillard un espace de lumière tranquille, on trouve parfois un marasme obscur où l'angoisse de l'avenir, le manque de confiance en Dieu, la crainte de ce que les autres vont penser, conjugués parfois à un bon paquet de paresse, font que tout semble bloqué. Le règne des matières scientifiques, la rude concurrence pour tous les passages en classe supérieure et les concours, les injustices dont on est l'objet ou le témoin, étendent jusqu'à l'intérieur des consciences la crainte sociale que tout soit en fait vraiment soumis à la loi de la jungle. Puisque les objectifs humains que tout le monde alentour, en commençant par la famille, fait miroiter comme primordiaux ne sont accessibles qu'au terme d'une course âpre et tendue, le cœur se durcit et fait le chemin inverse de ce que propose la conversion biblique. Réceptif à la Parole de Dieu à l'heure du catéchisme, ce cœur de chair devient un cœur de pierre ou un lieu de ténèbres.

C'est alors que doit paraître le Seigneur et qu'il fait entendre sa colère pour que le Temple soit purifié. La vie des disciples est un sanctuaire et il ne saurait tolérer que la maison de son Père devienne un repaire de brigands.

Un de mes amis me disait un jour, tandis que nous échangeions sur nos expériences d'aumôniers: « Les jeunes ont droit à notre indignation ». Parfois ils l'attendent. Dans certains cas, il faut tout simplement se révolter, à l'image du Seigneur qui, sans explication, se fait un fouet de cordes et chasse tout le monde, en jetant l'argent et renversant les tables (*Jean* 2,15). Il y a aussi des situations

où il faut agir avec fermeté, mais prendre le temps d'expliquer et de discuter, comme le Seigneur qui fit attention aux plus humbles, les marchands de colombes, les appela à opérer eux-mêmes cette purification et leur en donna la raison: « Enlevez cela d'ici. Ne faites pas de la maison de mon Père une maison de commerce » (2,16). De nombreux exemples d'une vie en aumônerie me viennent à l'esprit en écrivant ces lignes.

Je ne dis pas que tout cela se passe aisément et qu'il n'y a pas à l'occasion une révolte bruyante ou sourde. Mais j'ai confiance que si l'on n'agit que parce que l'on est « dévoré du zèle de sa maison », cet amour sera perçu et la véhémence éventuelle de sa manifestation sera tôt ou tard admise comme légitime. Combien de fois n'ai-je pas entendu: « Tu sais, tu as bien fait de te mettre en colère, car nous, nous aurions continué ; nous ne nous étions pas rendu compte ».

Dans cette parole, on entend l'écho de la dernière des huit béatitudes dont la signification n'est pas seulement sociale. Il est en effet bienheureux celui qui accepte d'être persécuté pour que la justice, c'est-à-dire le droit et la sainteté de Dieu soient défendus en lui, au besoin contre son propre péché. Il faut le cœur doux et humble, pauvre et pur du Christ pour accepter même la persécution afin que le Royaume s'établisse à demeure chez nous.

A quoi voit-on que la purification est utile, qu'elle est une souffrance qui guérit plus qu'elle ne blesse ? Ici encore, au test de la charité concrète : on sait si des jeunes aiment leur communauté et veulent la joie de tous plus qu'ils ne recherchent leur bien-être personnel, s'ils acceptent sans recul intérieur de faire quelque chose qui ne leur plaît guère, au moment qu'ils n'ont pas choisi, tout simplement parce que c'est nécessaire, parce qu'il faut que quelqu'un le fasse maintenant. Naturellement, beaucoup de choses se passent entre eux. C'est l'exemple proche de celui qui, à un moment inattendu, manifeste sans le faire exprès sa disponibilité intérieure qui finit par avoir raison des derniers obstacles. Les ruses et les fourberies encore invaincues se dissipent d'un coup quand le rayon de lumière du cœur pur d'un ami a fait irruption par un détail de la vie courante.

Pour ceux qui travaillent avec des jeunes, il importe de vivre dans la gratuité et la patience. L'objectif est toujours au-delà du résultat perceptible. Les premières adhésions fermes - et même claironnées - peuvent se transformer en esquives ou en refus. Lorsque beaucoup se mirent à croire en lui après la purification du Temple, Jésus non plus ne s'y fia pas, parce qu'« il les connaissait tous,... il savait ce qu'il y avait dans l'homme » (*Jean* 2,24-25).

Dans les grands rassemblements de jeunes, l'expression démonstrative de la foi, l'enthousiasme des chants ou la variété des témoignages et des contacts tient lieu de « ces signes que Jésus faisait » (2,23) et entraîne souvent l'adhésion des hésitants. Les animateurs - tout en se réjouissant de cela - savent que l'objectif est encore loin;

l'appartenance véritable à Celui qui est mort et ressuscité pour nous demandera tout un chemin parsemé d'obstacles. Mais en vérité, les jeunes naissent alors à la vie de l'Eglise, immense famille où des rapports tout simples font tomber bien des barrières, et ils perçoivent confusément son mystère.

Car au fond, l'Eglise est épouse et veut l'être. De toute sa pureté intérieure, elle désire être fidèle, écouter, servir et semer toujours l'espérance dans le monde. Elle porte en elle la Vie et toute sa fécondité consiste à l'offrir aux autres.

Avant de quitter Lourdes, au printemps, nous échangeons sur les jours passés ensemble dans le cadre du FRATernel (rassemblement des jeunes d'Ile-de-France) et sur les jours à venir qui nous séparaient de la toute proche fête de Pâques. Une jeune se mit à parler du Samedi-Saint en des termes simples et fervents. Ses expressions étaient très féminines, certaines semblaient étranges. Toutes nous parlaient de Marie. Il me semble que, lorsque nous partageons notre foi et percevons l'appel ou l'œuvre de Dieu en nous, nous nous situons au cœur de l'Eglise, nous désirons répondre et coopérer d'un cœur pur. Et à cet endroit-là, nous rencontrons Marie. Beaucoup de jeunes pensent à elle et savent lui parler et se confier à elle. A l'occasion même, ils disent à son sujet des choses simples qu'ils n'ont ni lues ni entendues. Par ces mots, ils expriment tout le mystère intérieur de l'Eglise qui est de répondre oui comme la servante du Seigneur a su le faire quand l'ange est venu lui annoncer quel serait le chemin de sa vie de femme et comment Dieu lui demandait de collaborer à son projet d'amour pour les hommes.

ANIMÉE par l'Esprit, la vie du Christ lui-même, nous dit St Paul, « n'a pas été oui et non, il n'y a eu que oui, en lui » (2 *Corinthiens* I, 19). En Jésus, qui est « plein de grâce et de vérité » (Jean 1,14), on peut contempler l'activité intense de sa liberté au service du oui. En nous, ou dans les jeunes qu'il nous est donné de servir, on peut aussi la percevoir, car Dieu fait grâce à tous ses enfants et, dans le Fils bien-aimé, nous avons tous reçu notre part de l'amour bienveillant du Père. Mais les dégâts du péché sont considérables et la liberté spirituelle se trouve paralysée dans des refus, des manques de foi ou des poussées d'orgueil. C'est une grande mission de briser ces obstacles pour que l'Evangile des béatitudes soit réaccrédité dans le cœur de chacun. Dans la contemplation du Seigneur, la liberté malade peut désirer sa guérison et dans le pardon elle peut guérir et renaître.

Nous tous - et la génération montante comme ou plus qu'une autre -, nous avons besoin d'une réelle intériorité pour nous souvenir du oui du Christ. Il nous faut vivre dans un amour fort et concret pour être fidèle à ce oui. Assurément

notre joie et le bienfait en ce monde seront grands. C'est la paix des hommes qui est en jeu dans le déploiement de la gloire de Dieu.

La béatitude des cœurs purs peut être relue entre les deux qui l'encadrent, celles de la miséricorde et des artisans de paix. L'itinéraire spirituel qui se dessine vient de l'amour, suppose la pureté et apporte la paix. Il est parallèle à celui qu'indiquent les trois premiers fruits de l'Esprit, énoncés par saint Paul: l'amour, la joie, la paix (Galates 5,22).

Philippe BARBARIN

Philippe Barbarin, né en 1950, prêtre en 1977 (Diocèse de Créteil). Aumônier des Lycées de Saint-Maur et prêtre à la paroisse Saint François de Sales d'Adamville. A publié *Vivre l'Eucharistie* (Droguet-Ardant, 1981). Animateur de l'émission « Un prêtre vous répond » (Radio Notre-Dame).

Dominique NOTHOMB

Culture traditionnelle africaine et notion chrétienne du péché

Le cardinal (nommé) Hans-Urs von Balthasar, dans son dernier article paru dans cette revue, notait :

« On rencontre les notions de «faute » et de réparation partout réparation partout où existent une conscience personnelle et un ordre social: aussi bien dans les religions asiatiques... que dans les religions africaines qui ont une conscience aiguë de la honte et de la faute surtout par rapport à la communauté, mais où s'exprime également le sentiment de troubler l'harmonie collective du monde et des forces qui y règnent » (1).

A quel point cette observation d'un théologien qui n'a pas vécu en Afrique, sonne juste, c'est ce que voudrait démontrer cette brève réflexion. Au cours des vingt-et-une années que j'ai passées au Rwanda, cette question de la faute, telle que la culture traditionnelle la concevait, a fait l'objet de plusieurs études (2). Depuis dix ans que je suis au Tchad, les constatations recueillies ici ont largement confirmé, en les nuanciant et les enrichissant, celles que j'avais faites là-bas (3). On aurait cependant tort de les généraliser trop vite à l'ensemble des cultures traditionnelles de ce pays, et encore moins de l'Afrique noire. On peut présumer toutefois que les notions glanées dans les deux aires culturelles ci-dessus mentionnées se retrouvent, grosso modo, dans beaucoup d'autres de ce continent - et peut-être plus largement encore.

(1) *Communio*, XIV, 1, janv.-févr. 1989, p. 28.

(2) Par exemple: « Un humanisme africain », *Lumen Vitae*, Bruxelles, 1965, p. 103-104. Mieux: « La notion du péché en culture rwandaise », dans *Théologie et pastorale au Rwanda et au Burundi*, Bujumbura, 1968, n. 6, p. 230-243. « La conception rwandaise du mal moral », dans *Revue de Psychologie des peuples*, 21 trim. 1968, p. 157-171.

(3) Très sommairement dans *Je crois à la rémission des péchés*, Cahiers de la Vigne, Bruges, 1986, n. 4, p. 106-117.

On ne peut aborder l'étude de la notion de la faute morale dans une culture donnée qu'à partir d'une vision globale de l'existence humaine, et du monde, et plus précisément de la conception que cette culture propose de la fin ultime de l'homme, des valeurs morales promues par cette tradition et des critères de moralité dont elle se sert pour déclarer bon ou mauvais tel acte humain (ou tel acte de Monime). Je ne puis entreprendre ici un exposé de ces divers présupposés, ce qui exigerait, pour les traditions culturelles que j'ai pu étudier, de longs développements (4). La présente contribution se situe dans des limites très étroites. Elle vise à proposer une sorte de typologie des actes qualifiés de mauvais, tels que les concevaient (et les conçoivent encore) la culture rwandaise d'une part, celle de l'ethnie ngambay d'autre part, dans la mesure où elles n'ont pas subi l'influence chrétienne (ou musulmane) (5).

Assez souvent, dans les études publiées sur ce sujet (6), on classe les actes mauvais en distinguant les diverses personnes, ou communautés, contre lesquelles ils sont commis: la famille, le village, les personnes sacrées, la communauté ethnique ou nationale, les ancêtres, les puissances invisibles, voire (peut-être) le « Grand Dieu ». Classification commode, mais qui en reste à la surface des choses. J'en propose ici une autre, qui se base sur la manière dont les actions censées mauvaises « fonctionnent », à savoir selon ce qui est requis pour qu'elles soient considérées comme ayant été commises, quelles en sont les conséquences, comment celles-ci se produisent, quel ordre de valeurs elles perturbent, et, en conséquence, comment peut se faire le rétablissement de l'harmonie brisée (la faute étant, dans tous les cas, la rupture d'une harmonie donnée).

(4) Voir, par exemple. « Un humanisme africain », cité dans la note 2 p. 41-54. 149184. 240-242. etc. « Mœurs bantoues, mœurs chrétiennes », dans *Parole et Mission*. 1969, p. 320-332. « Possibilité et nécessité d'une morale chrétienne du type 'ntu' », dans *Au cœur de l'Afrique*. Bujumbura. 1969. n. 5. p. 237-253. Voir également: Mbambi Monga-Oliga: « Aspects de la morale Zaïroise traditionnelle » dans *Ethique et société*. Kinshasa, 1980. p. 267-280, qui se réfère à d'autres auteurs. Pour le Tchad, plus particulièrement l'ethnie Ngambay. Louis Draman. *Symbolisme religieux dans l'Ethnie Ngambay*. Ottawa. 1976. p. 42-51.

(5) Opération difficile pour un observateur d'aujourd'hui. Les coutumes et le langage. donc les idées ainsi véhiculées. évoluent. A chaque moment de la recherche. il faut se demander si la donnée recueillie est authentiquement pré-chrétienne. Il arrive, dans certains cas, qu'un Africain soit moins bien placé pour opérer ce discernement, car la mutation culturelle s'opère en lui. parfois à son insu. Il objective donc plus difficilement ce qu'il vit intensément.

(6) Par exemple Waswandi Ngoliko. dans « Langage hamartiologique erilolo dans la société africaine, et le sens chrétien du péché » dans *Revue Africaine de Théologie*. Kinshasa. Vol. 12. n. 23-24. avr.-oct. 1988. p. 139-172. Spécialement p. 150-163.

Dans les publications élaborées à l'époque de mon expérience rwandaise, m'inspirant des travaux de l'abbé Alexis Kagame (7), je comptais deux espèces différentes d'actions réputées mauvaises selon les traditions de ce peuple. Depuis que j'ai pris contact avec l'ethnie ngambay, au sud du Tchad, la typologie s'est enrichie et comporte désormais six types distincts d'actes fautifs. Rétrospectivement, je pense qu'elles peuvent se vérifier également dans la zone culturelle rwandaise, et sans doute dans d'autres encore.

Cette typologie fonctionnelle offre une grille d'interprétation qui s'avère être très utile lorsqu'on confronte, comme nous le ferons, mais trop sommairement, la conception traditionnelle des actes moralement mauvais avec la notion biblique de « péché ».

La transgression de l'interdit

Le mot « interdit », tel que nous l'utilisons ici, est un terme technique (8). Il faut absolument en distinguer le sens de celui qu'il a dans le langage courant, ou de celui proposé dans les dictionnaires (9). Pour procéder avec précision, énumérons les traits essentiels qui constituent l'interdit.

L'interdit est évidemment une loi négative: elle oblige à ne pas poser tel acte. Cette loi est médiatisée, voire fixée, par la coutume. Elle a parfois comme origine un fait historique (connu ou non) d'où on a déduit une causalité (10), ou une expérience malheureuse dans le domaine de l'hygiène, ou encore la malveillance d'une catégorie de personnes

(7) Particulièrement dans *Philosophie Bantu-Rwandaise de l'Eire*, Bruxelles, 1956, pp. 391-400 et *La philosophie Bantu comparée*, Présence Africaine, Paris, 1976, pp. 274-281.

(8) En langue rwandaise, et en général dans toutes les langues dites « bantoues », il existe un mot technique pour le désigner: umuziro. Kagame, *op. cit.* 1976 p. 279, donne les équivalents en cinq autres langues et estime qu'on doit généraliser pour toute la zone bantu. En langue Ngambay, je n'ai pas, jusqu'ici, trouvé le mot technique correspondant.

(9) Dans le langage courant, toute loi négative (« ne fais pas ») est qualifiée d'interdit. Le *Petit Larousse* identifie l'interdiction et la défense et mentionne un sens anthropologique du mot: « Rite négatif par lequel on doit s'abstenir d'un acte pour des raisons religieuses et morales ». Il ne s'agit pas exactement de cela ici. Chose curieuse, le *Dictionnaire de Morale*, édité par Otfried Höffe et publié en traduction française au Cerf, 1983, n'a pas d'article « interdit » pas plus que « défense ».

(10) Monseigneur Aloys Bigirumwami, évêque de Nyundo, et excellent connaisseur des traditions de son peuple, décédé en 1986, a beaucoup étudié les interdits. Il attribuait au sophisme « Post hoc ergo propter hoc » l'origine de la plupart d'entre eux. Dans « Péché et culpabilité dans les Miziro à la lumière de l'Evangile », in *Au cœur de l'Afrique*, XXIII, n. 1, janv.-févr. 1983, H. Ntahomvukiye propose une approche positive des interdits traditionnels du Burundi.

(par exemple: les hommes) à l'égard d'une autre (les femmes).

La transgression de l'interdit se produit par la seule action extérieure. Il se peut que la personne qui pose l'acte ignore l'interdit, ou qu'elle n'ait aucunement l'intention de le transgresser. Cela n'a aucune importance. Si l'acte est posé, il produira son effet. Il n'y aurait donc pas lieu de qualifier le transgresseur de « coupable » si on prend ce mot dans le sens que nous estimons, nous, « moral », et qui engage une volonté libre, puisque ni la connaissance ni le consentement ne sont requis. Reprenant la distinction classique, Kagame affirme que la transgression de l'interdit peut n'être qu'un acte de l'homme sans être un acte humain. Cf-pendant, selon la coutume, chacun est « obligé en conscience » de respecter les interdits. Il doit tout faire pour éviter de les transgresser. Si par malheur, il en a transgressé un, même sans le savoir ou sans le vouloir, il se considère comme « coupable » pour le motif que nous allons dire. Il n'est d'ailleurs nullement nécessaire que d'autres personnes sachent que l'interdit a été transgressé, ni que l'autorité sociale (familiale, villageoise, religieuse, etc) intervienne pour que cette transgression produise ses effets.

C'est justement ici que se situe l'élément propre qui fait de l'interdit une loi radicalement distincte des autres: dès que l'acte interdit est posé, il déclenche un automatisme infaillible. Tôt ou tard, un malheur (11) va frapper celui qui a commis la transgression, lui en personne, ou les membres de sa famille ou du groupe social dont il est ontologiquement solidaire.

Cet automatisme provient de la cohésion du cosmos. En effet, l'harmonie perturbée par l'acte interdit est l'ordre cosmique, cet équilibre des forces qui, selon la volonté du Créateur, doit exister entre les choses, les hommes, vivants ou défunts, les puissances invisibles (impersonnelles et personnelles). Lorsque cet ordre n'est pas respecté, une sorte de justice immanente s'exerce nécessairement.

Dans toutes les ethnies de l'Afrique noire, et sans doute ailleurs, il existe un nombre presque illimité d'interdits, au sens technique de ce mot (12). On y distingue facilement des interdits alimentaires (auxquels les femmes enceintes sont particulièrement assujetties), des interdits sociaux (ne pas prononcer tel nom, de pas imiter telle personne, ne pas se trouver avec telle personne ...), des interdits sexuels, des interdits religieux et des interdits spécialisés concernant telle ou telle catégorie de personnes (chasseurs,

(11) En langue rwandaise, le terme technique qui désigne cette sorte de malheur est « *ishyano* ». Tout autre malheur s'appelle « *icyago* ». En langue Ngambay, le « *né köb* » était exactement cela.

(12) M. Bourgeois dans *Banya-Rwanda et Burundi*, Bruxelles, 1954, t. 111, 222 affirme que leur nombre est « quasi-infini ». A. Bigirumwami, dans *Imigango y'imigenzo n'iyimizilirizo*, Nyundo, 1964, en décrit des centaines.

forgerons, potiers, etc). Ce n'est pas le lieu, ici, d'en dresser la liste ni de les décrire.

Le rétablissement de l'équilibre rompu peut se faire, dans de nombreux cas (le plus souvent, ici au Tchad), par des rites annulatoires (actions en sens contraire, offrandes, manducation de tels aliments ...). En d'autres cas (le plus souvent au Rwanda), aucune réparation n'est possible. Il n'y a qu'à se préparer au malheur inévitable et le subir sans se révolter.

La transgression de l'acte détendu

C'est Kagame qui, dans plusieurs de ses ouvrages, a bien mis en lumière la différence essentielle entre « acte interdit » et « acte défendu » (13). Il faut absolument éviter de les confondre, ce qui, hélas, est fréquent.

L'harmonie en cause, ici, est l'ordre social dont l'autorité en place est responsable. La défense est fixée ou promulguée (explicitement ou implicitement) par cette autorité. Elle se présente aussi sous forme de loi négative: « ne fais pas ». Mais contrairement à l'interdit, l'acte transgresseur de la défense ne déclenche aucun automatisme de malheur. Il n'a aucune conséquence tant qu'il n'est pas connu par les personnes lésées ou par l'autorité responsable. Aussi longtemps que l'acte reste caché, celui qui l'a posé doit s'ingénier à ne pas le révéler. S'il parvient à garder son secret et à échapper aux enquêteurs, celui qui a posé l'acte en question se considère comme habile et intelligent. Si l'autorité s'est montrée ainsi incapable de découvrir l'auteur de l'acte défendu, c'est elle qui est en faute.

Le mensonge et le vol sont des exemples typiques (du moins dans beaucoup d'ethnies) d'actes défendus, mais non frappés d'interdits. Des proverbes disent que le voleur est celui qui s'est fait prendre. On peut également ranger parmi les actes défendus et non interdits tous les délits passibles de peines imposées par l'autorité, comme: brûler une maison, blesser le bétail, endommager la propriété d'autrui, certains homicides. Il peut arriver qu'un acte défendu soit aussi frappé d'interdit. Dans ce cas, les conséquences cumulent.

Parfois, pour déclarer quelqu'un coupable d'un acte défendu, l'autorité fait intervenir un jugement par ordalie ou un jurement. On fait subir l'épreuve de la boisson venimeuse, de la foudre, du feu, de la bête sauvage... L'inculpé jure de son innocence et subit l'épreuve. Si celle-ci tourne contre lui, il est déclaré coupable sans autre preuve, et puni.

(13) Voir la note 7. Egalement: Mbonyinkebe Smaragde, « Brèves réflexions sur la conception traditionnelle du péché en Afrique centrale », dans *Cahiers des Religions africaines*. Kinshasa, VIII, n. 16, 1974, p. 155-165.

Lorsque l'autorité responsable a pris l'auteur du délit, ou celui qui est considéré comme tel, elle lui fait subir une punition: prison, supplice, amende. Par l'accomplissement de cette punition ou le versement de l'amende, l'équilibre rompu est rétabli. L'autorité acquitte le coupable et tout retourne dans l'ordre.

Si l'auteur du délit n'est pas connu, ou s'il n'est pas déclaré coupable, il estime qu'il a eu la chance avec lui. Dieu lui a été favorable. Il n'a aucun regret à avoir et il peut légitimement s'en féliciter.

Poser un acte méchant

Il s'en faut que tous les actes qualifiés de mauvais se réduisent aux interdits et aux défendus, comme je l'ai pensé dans un premier temps. L'expérience et une meilleure connaissance du langage et des coutumes m'en ont fait découvrir encore deux qui sont irréductibles aux précédents. Et d'abord une sorte d'actes fréquents qui interviennent dans les relations sociales courtes dont l'autorité n'a pas à s'occuper, du moins en principe. Je nomme ces actes: « actes méchants », parce qu'ils sont produits par un cœur méchant. Appartiennent à cette catégorie les injures ou les insultes ordinaires, les querelles entre époux et voisins, les moqueries, les provocations, etc.

Ces actes ne provoquent pas des malheurs automatiques (comme les interdits) et ne relèvent ordinairement pas du jugement de l'autorité (comme les défenses). Mais ils engendrent une sanction sociale plus grave: l'inimitié, laquelle touche l'individu et sa famille. L'ennemi acquiert le droit à la vengeance privée. Celle-ci peut se faire par des actes semblables à ceux qui ont été subis ou, ce qui est encore pire, par la malédiction. Celle-ci peut faire venir sur l'agresseur une quantité de maux - stérilité, folie, ne pas trouver de conjoint, maladie, perte des biens, même la mort.

Pour le rétablissement de l'harmonie brisée, une réconciliation est cependant possible dans beaucoup de cas. Pour les petites disputes, cette réconciliation se fait à l'amiable entre les opposants, par des gestes d'amitié. On se serre la main, on mange ensemble. L'affaire est alors terminée. Mais parfois l'inimitié perdure, elle est même entretenue et considérée comme un devoir de fierté familiale. Pour les inimitiés plus graves, un médiateur est nécessaire. Celui-ci décide ce que le coupable doit faire pour réparer le mal commis. Ici encore, lorsque l'ordre est extérieurement rétabli, il arrive que la haine reste vive dans les coeurs. Le droit à la vengeance continue à prévaloir.

L'acte indigne

Bien distinct encore des précédents, l'acte que j'appelle « indigne » est celui qui est contraire aux conventions sociales propres à une famille, à une communauté, à une ethnie ou à un autre groupe donné.

L'homme qui se conforme à ces conventions est un « juste » qui marche sur le bon chemin. Il est respecté. Il correspond aux idéaux de la société, au sur-moi collectif. Par contre, celui qui ne se conforme pas à ces conventions pose un acte indigne, car non conformiste. Il est en effet moralement mal de ne pas se conformer aux coutumes, ou à ce que faisaient les anciens et les ancêtres de leur vivant. On le voit, l'harmonie en cause ici est l'honneur de l'individu ou de sa famille devant l'ensemble de la société.

L'acte indigne, ou non-conformiste, ne provoque pas de malheur automatique, ni une punition imposée par l'autorité, ni la vengeance, mais bien une sanction très grave, peut-être la plus grave de toutes, à savoir la mauvaise réputation, la moquerie, la méfiance de la communauté, et, dans le cœur du coupable, la honte (14). Dans certaines ethnies, des proverbes enseignent que la honte est pire que la mort. C'est une sanction terrible.

Les actes indignes n'ont cependant pas tous la même gravité. Parmi eux, on peut ranger tous les manques de politesse et de bienséance, la gourmandise et l'ivrognerie, les relations sexuelles honteuses, parfois le fait d'être fille-mère. Également, la paresse de l'homme au travail, la négligence de la femme dans son ménage, la vantardise, le manque de respect des infirmes et des vieillards, les fautes contre l'hospitalité, la lâcheté à la chasse et à la guerre.

Un rétablissement de l'harmonie brisée est possible, mais il exige un long temps. Il s'agit, pour celui qui s'est déshonoré, de poser de nombreux actes dignes, donc conformes aux canons des convenances sociales, et contraires aux actes indignes posés précédemment. Ce qui exige de lui un grand effort de maîtrise de soi.

L'acte sorcier

Il convient de signaler enfin deux autres sortes d'actes mauvais qui combinent certains éléments de fonctionnement des quatre précédents, mais sans s'identifier à l'un d'eux. Et d'abord « l'acte sorcier » qui se sert de l'ordre cosmique sans le troubler comme le faisait l'acte interdit. Il existe en effet dans le monde créé par Dieu des forces qui sont inconnues du vulgaire, mais connues de certains spécialistes en la matière, qui peuvent les utiliser ou les neutraliser. Parmi ces spécialistes, il y a les sorciers.

L'acte de sorcellerie n'est tel que si (comme l'acte méchant), il vise à nuire à autrui. Le sorcier prétend (ou est censé) être capable de s'emparer des forces cachées dans les choses. Il arrive à ses fins par des moyens secrets, occultes, mystérieux, souvent nocturnes (actes

(14) Selon J.J. Maquet, la morale traditionnelle rwandaise est, avant tout, une « shame-culture » : la pire sanction morale est la mauvaise réputation. Voir *African worlds. The Kingdom ? of Ruanda. Oxford. 1963. p. 184.*

symboliques, objets bizarres, vocabulaire spécialisé, malédictions). Dans chaque langue, il existe des noms différents pour désigner les sorciers selon leurs spécialités. Il faut faire bien attention de ne pas les confondre avec les guérisseurs, qui sont aussi des spécialistes des forces cachées, mais qui sont bienfaisants. Au moyen de techniques dont ils ont le secret, ils aident leurs patients à retrouver leur équilibre dans le monde des hommes et des esprits, et à retrouver une santé menacée ou délabrée. Le sorcier, lui, est un être malfaisant, détesté de tous.

L'élément le plus troublant dans ce type d'acte disqualifié par la coutume (l'acte de sorcellerie), est que n'importe qui peut être accusé d'être sorcier et être vraiment considéré comme tel, même s'il n'en a aucune conscience et s'il est parfaitement innocent. Toute personne dont le comportement est inhabituel (qui est trop belle ou trop laide, certaines vieilles femmes isolées, etc.) risque d'être accusée d'être sorcier ou sorcière sans aucune preuve réelle.

La sanction de l'acte sorcier est la haine de la victime à l'endroit de la personne censée être sorcière, et le droit à la vengeance. Le sorcier, ou toute personne qui est considérée comme tel, est haï de tous, on le fuit, on a peur de lui.

La victime d'un acte attribué à la sorcellerie va consulter le devin, personnage très respecté, qu'il faut également bien distinguer du sorcier (15). Lui aussi connaît des techniques occultes, mais il en fait usage pour découvrir celui ou celle qui a posé un acte de sorcellerie. En conséquence, il indique le moyen qui sera efficace pour se venger de lui et neutraliser son action.

Lorsqu'une personne est déclarée coupable de sorcellerie, à tort ou à raison, elle est punie et frappée par ceux qui se considèrent comme ses victimes, même parfois jusqu'à ce que mort s'ensuive. Elle peut cependant échapper au châtement si elle parvient à guérir sa victime, réelle ou supposée.

L'omission d'un acte religieux obligatoire

L'harmonie en cause est ici celle qui doit exister entre les vivants sur terre et les puissances invisibles : défunts, ancêtres, esprits divers. Respecter cet ordre de relations est, pour tout vivant, un des devoirs les plus impérieux dont l'observation conditionne son bonheur et l'obtention de sa fin ultime.

(15) De même qu'on identifie souvent « guérisseur » et « sorcier », ce qui est une grave méprise, il arrive que l'on confonde le « sorcier » et le « devin ». Pourtant dans toutes les langues africaines, on les désigne par des termes différents. Le sorcier, on l'a vu, est un être malfaisant, honni de tous. Le devin, au contraire, comme le guérisseur, est bienfaisant et très estimé.

Aussi bien, lorsqu'un homme omet de poser un acte religieux exigé par la coutume envers ces puissances, il fait un acte mauvais, une faute grave. C'est le cas, par exemple, lorsqu'à néglige d'offrir un sacrifice prescrit, les prémices de ses récoltes, ou lorsqu'il manque de respect envers des lieux sacrés.

L'omission de l'acte religieux provoque un malheur, non plus automatique par causalité immanente comme dans le cas de l'interdit, mais causé par une intervention de la puissance offensée ou du défunt oublié. Le mécanisme, ici, n'est pas impersonnel.

Pour arrêter le malheur, il faudra d'abord consulter le devin. Celui-ci découvrira quel est le défunt ou l'esprit qui a frappé. Il prescrira ce qu'il convient de faire pour l'apaiser: sacrifice ' amende, démarche auprès de telle personne, rite de purification. Le coupable posera cet acte de réparation et tout reviendra dans l'ordre.

Considérations de synthèse

Résumons d'abord les données recueillies jusqu'ici.

a) Dans chacune des six catégories d'actes fautifs que nous avons examinées, la malice de l'acte (ce qui rend l'acte moralement mauvais) est fondée sur ses conséquences malheureuses. Soit le malheur découlant de l'interdit transgressé, soit la punition de l'autorité, soit la vengeance, soit la honte, soit les coups frappés par la puissance invisible. Est moralement fautif ce qui provoque un malheur.

b) L'individu est donc obligé en conscience de faire tout ce qui est en son pouvoir pour ne pas faire venir ce malheur sur lui ou sur sa famille et le groupe humain dont il est solidaire. Positivement, ce qui le pousse à agir ainsi ' c'est la recherche de son bonheur personnel, familial et social, vécu sur cette terre, et dans l'au-delà, dans le village des ancêtres, un bonheur humain, une vie, aussi intense que possible. Tel est le point de vue subjectif.

c) Plus profondément, au niveau ontologique et donc objectif, on peut dire qu'est moralement bon ce qui correspond à l'harmonie du monde, et est moralement mauvais ce qui brise cette harmonie, cet univers qui, selon la culture traditionnelle, forme un tout cohérent où chaque élément (les choses, les animaux, les hommes, les défunts, les puissances invisibles) contribue, dans la dépendance au Dieu Créateur, à en assurer l'équilibre pour le bonheur de l'homme.

d) Mais ce bonheur est continuellement menacé. Il y a en effet dans les choses, chez les hommes, les défunts et les puissances (mais non en Dieu, qui n'est que bon) des forces redoutables, visibles et occultes, qui peuvent à tout moment détruire ce bonheur et cette paix. Cette menace continue des forces néfastes provoque la peur dans le cœur de l'homme. Nous voilà revenus au niveau subjectif. Cette peur est un stimulant très puissant pour pousser chaque individu (qui ne vit jamais seul, mais se sent et se sait relié aux autres) à éviter

tout acte ou toute omission d'acte qui pourraient faire venir les nombreux malheurs dont il est, lui et les siens, menacé de tous côtés.

On peut affirmer que la peur jouait un grand rôle dans la vie personnelle, sociale et morale, des hommes et des femmes formés par la culture traditionnelle. Mais il faut prendre garde de ne voir que les aspects négatifs de cette peur. Elle avait également des aspects positifs qu'il importe de souligner (16). Un certain réalisme, une certaine humilité de l'homme conscient de ses limites, la certitude fondée que des forces mauvaises agissent aussi dans le monde, donnent à tout homme raisonnable le droit d'avoir peur...

e) L'analyse précédente a mis en relief la dimension collective de la faute. La culture traditionnelle africaine y est très sensible, et c'est une de ses richesses. A tel point que, dans certains cas, les responsables, ou les victimes, d'une faute commise par tel individu seront ceux qui a divers degrés lui sont solidaires, ontologiquement et socialement.

f) Dans la motivation subjective, soit positive (la recherche du bonheur), soit négative (la peur du malheur), comme dans l'interprétation objective des actes fautifs, la référence au Dieu Créateur est rarement perçue (sauf implicitement comme nous le dirons) et plus rarement encore affirmée. D'après l'abbé Alexis Kagame, « en culture bantou » l'idée d'offenser Dieu n'est même pas concevable » (17). Mgr Bigirumwami, lorsqu'il était évêque de Nyundo, ajoutait: « Le Rwandais non chrétien ne s' imagine surtout pas qu'il puisse pécher contre immana (Dieu): c'est impossible » (18). Pour le Tchad, je n'oserais, actuellement, être aussi affirmatif. D'ailleurs, d'autres bons connaisseurs des cultures africaines n'hésitent pas à dire qu'il existait, dans plusieurs traditions, des actes considérés comme des fautes contre Dieu (19). Certains disent même que tout acte mauvais était considéré comme une désobéissance envers le Créateur (20). Ce qu'on peut affirmer avec certitude, c'est que *d'une manière indirecte*, Dieu est toujours concerné, puisqu'il est l'instance dernière et suprême de laquelle tous les êtres dépendent et le dernier recours en cas d'impuissance devant les autres moyens d'éviter les malheurs. Mais d'une manière directe ? J'hésiterais à l'affirmer. Pour le Rwanda ancien, ce n'est certainement pas le cas.

(16) Voir « Ubwoba. Essai sur la peur dans le Rwanda ancien », dans « Revue du Clergé africain », mars 1964, p. 159-177. Egalement: « Un humanisme africain », cité à la note 2, p. 206-209.

(17) Alexis Kagame, Philosophie *Banlu* comparée, Présence africaine, Paris, 1976, p. 280.

(18) Mgr Aloys Bigirumwami, dans *Imihango y'Imigenzo n'iyimizilirizo*, Nyundo, 1964, p. VIII et p. 175.

(19) Ainsi Waswandi Ngolika, dans l'article cité note 6, p. 154-155.

(20) Ainsi Mbambi Monga-Oliga, dans l'article cité note 4, p. 270.

Dieu est Dieu, et rien de ce que fait l'homme ne peut lui ravir quoi que ce soit.

Le péché

A partir de ce qui précède, nous pouvons aborder maintenant ce que la sainte Ecriture, spécialement dans le Nouveau Testament, appelle « de péché ». Celui-ci « fonctionne » d'une manière radicalement différente des six types d'actions mauvaises analysées plus haut, et c'est pourquoi qu'ici, nous n'avons pas fait usage du mot « péché ». Il s'agit bien d'autre chose. Dans l'optique chrétienne, l'harmonie perturbée par le péché est celle de l'alliance que Dieu, par amour gratuit, a voulu sceller avec l'homme et la communauté humaine rassemblée par Lui. Le péché consiste à ne pas aimer le Dieu qui nous aime ou à ne pas accepter d'être aimé par Lui. C'est là que se situe sa malice : il est un libre refus d'amour de Dieu. C'est donc un acte directement théologal. Il touche Dieu, il offense Dieu. Sinon, il s'agit d'une faute et non d'un péché.

Il s'ensuit que le éché est un événement qui se produit d'abord et essentiellement dans une conscience libre, un acte intérieur un acte qui sort du cœur de l'homme, là où l'Esprit de Dieu répand cet amour nouveau et divin qui se nomme « charité », et où il rend l'homme capable de répondre à l'amour que Dieu a pour lui. Il s'ensuit encore que la racine du péché est avant tout personnelle.. se situant dans ce centre intime et incommunicable où chacun rejoint son Dieu dans l'Esprit Saint mais aussi s'en éloigne et s'en sépare. Toutefois cette dimension personnelle et théologale (trinitaire) en fonde toujours une autre, communautaire cette fois. A Plusieurs titres. Déjà par le seul fait, si bien perçu dans les cultures africaines, essentiellement relationnelles, que la personne humaine se définit autant par son ouverture aux autres et son enracinement dans le mos que par son autonomie (21). De plus, et c'est ici la nouveauté chrétienne, mais si facilement accueillie dans nos traditions au de notre incorporation dans le Christ. Tous les membres de son CORPs sont solidaires dans le bien comme dans le mal non sans que le cosmos en ressent les effets.

(21) Cette dimension cosmique de la faute (et donc de la réconciliation) telle que les cultures africaines la perçoivent a été soulignée par certains évêques africains au Synode romain de 1983 Voir, par ex- La Pénitence et la réconciliation dans la mission de l'Eglise, Centurion, Paris, 1984 P. 50, 53, etc. Le pape Jean-Paul II a repris cette considération dans son Exhortation Apostolique Reconciliatio et Paenitentia du 2 décembre 1984. aux numéros 8 et 26. Dans française de la Libreria Editrice Vaticana. p. 29 et 100.

Concernant l'objet de la présente réflexion (la notion de l'acte moralement mauvais nous pouvons et devons « saisir les traditions et traditions et la religion nationales, et la religion chrétiennes (positives et négatives) qui interviennent entre les traditions et la religion nationales, et la religion chrétienne» (22). Discerner, dans ce domaine également, la ligne de continuité et celle de la discontinuité, les accomplissements et les dépassements, constitue une des tâches de la théologie africaine. Il n'est pas possible de l'entreprendre dans les limites de cet article. Celui-ci, par contre, a pu montrer avec quelle justesse le cardinal Hans-Urs von Balthasar ajoutait à la suite de la phrase citée au début: « *En revanche, on ne parle de péché que dans les religions bibliques* » (23). Un Africain formé par sa tradition, lorsqu'il devient chrétien, peut certes garder le sens qu'il reconnaît si intensément de sa solidarité avec les autres membres (vivants et défunts) de sa famille et ceux de son groupe social, ainsi qu'avec le cosmos, visible et invisible. Mais il retrouve, purifié et élevé jusque dans le Cœur aimant de Dieu, révélé en Jésus-Christ, le centre d'un ordre de cohérence et d'harmonie où tout, jusqu'aux intentions les plus secrètes de l'homme, Le touche, Le réjouit ou L'attriste, Le glorifie ou L'offense. Dieu n'est plus seulement Celui qui est au-dessus, ce dont la tradition avait la certitude, mais Il est au centre, et au centre de relations d'amour. Et cela transforme la valeur morale des actes sans détruire ce qui préparait cette nouveauté, mais en écartant ce qui en rendait impossible la perception. La faute est désormais reconnue comme péché.

Dominique NOTHOMB

(22) Décret Ad Gentes sur l'Activité missionnaire de l'Eglise, n.16, 4^e paragraphe. Il faut corriger la tradition de l'excellent recueil des textes du Concile des Editions du Centurion, p. 566. Là où le latin dit : « ... perspicant rationes quae ... », on a traduit : « ... les raisons qui créent un désaccord entre... ». Les « rationes » ne sont pas que négatives ! – Voir, même Décret, n. 22, surtout le 2^e paragraphe. Egalement Lumen Gentium, n. 16, Gaudium et Spes, nn. 57, 58, 59, 62... Et bien d'autres documents officiels du Magistère.

(23) Même référence que la note I

Dominique Nothomb, né à Bruxelles en 1924, prêtre en 1948 dans la Société des Missionnaires d'Afrique (Pères Blancs). Doctorat en théologie à Tchad l'Angelicum de Rome. Missionnaire au Rwanda de 1956 à 1977. Au Tchad depuis 1978. Actuellement professeur de théologie au Grand Séminaire Saint-Luc, Bakara. B.P. 1168 N'Djamena, Tchad.

John H. NOTA, s.j.

Edith Stein, femme d'Eglise

LE 1^{er} mai 1987, Jean-Paul II a proclamé Edith Stein bienheureuse, bienheureuse, pour l'héroïsme de sa vie et sa mort de martyr, martyr, assassinée «*ex odio fidei*» en haine de sa foi catholique. catholique. Soyons reconnaissants au Pape d'avoir pris cette cette décision, malgré les objections. Edith Stein mérite cet honneur. Nous avons besoin d'elle, vraie femme d'Eglise en notre siècle.

Un matin de 1921, après une nuit entière passée à lire l'autobiographie de Thérèse d'Avila, quand Edith Stein ferma le livre et dit: «*C'est la vérité*», elle sut que Dieu l'appelait à être Carmélite et d'abord à entrer dans l'Eglise catholique. Elle avait soif de vérité et avait lutté pour trouver la vérité qu'elle avait finalement reconnue en Thérèse, fille de l'Eglise. Thérèse avait vécu dans l'amour de Jésus qui avait dit de lui: «*Je suis la vérité*». On peut dire qu'en Thérèse Edith Stein découvrit expérimentalement ce qu'elle savait déjà par ouï-dire: Jésus était la vérité de sa recherche philosophique et le Messie de sa foi juive.

Sur son lit de mort Thérèse s'était déclarée «*filie de l'Eglise*». Elle fut proclamée plus tard «*Docteur de l'Eglise*». Pour Edith Stein, le sens de ces affirmations était clair: Thérèse n'était pas seulement mue par l'Esprit, comme le disent ceux qui rabaissent son amour de l'Eglise. Elle était, bien sûr, mue par l'Esprit. Mais c'était l'Esprit de Jésus, présent dans l'Eglise, cette Eglise hiérarchique Corps mystique de Jésus lui-même.

Aussi, avec son sens pratique, hérité, je pense, de son admirable mère juive, Edith décida d'acheter un catéchisme catholique et un missel. Le catéchisme pour connaître la doctrine de l'Eglise, le missel pour apprendre ses prières. (Je me souviens qu'après un exposé sur Edith Stein, quelqu'un m'avoua: «*C'est bizarre. Je n'aurais jamais eu l'idée d'acheter un catéchisme*»).

Le raisonnement d'Edith fut clair dès le début: vouloir Jésus, c'est le vouloir comme *rabbi*, comme maître. Non seulement il transmet le message du Père, mais il est lui-même ce message. Il est plus que les prophètes de son ancienne foi juive: il est la parole de Dieu même, incarnée en son Fils. Et après sa mort, sa Résurrection, son Ascension, il continue de faire entendre son message en envoyant son Esprit à son

Eglise. Et, à Pierre et aux autres apôtres particulièrement, il donne l'autorité de transmettre ce message au monde entier, jusqu'à la fin des temps. «*Qui vous écoute m'écoute*», dit-il.

Dans cet article, je voudrais expliquer comment je vois la vie d'Edith Stein, à partir de ce matin particulier: vivant avec l'Eglise, priant avec l'Eglise, mourant avec l'Eglise et pour elle. Il est important de comprendre qu'Edith Stein ne prit pas sa décision dans l'élan de l'instant, mais en conclusion d'une longue marche, d'une marche à tâtons vers la vérité. Elle m'en parla, à notre première rencontre, au Carmel d'Echt en Hollande. Son histoire est bien connue maintenant, mais il est sans doute bon de la redire et d'insister sur les aspects les plus importants.

LE point de départ, c'est la foi juive d'Edith, en particulier la façon façon exemplaire dont sa mère la vivait et la lui communiqua. Même quand Edith, fillette de 14 ans, renonça ouvertement à toute toute reli-gion, en partie, je suppose, à cause du manque de conviction et de piété autour d'elle, le cœur de sa foi lui resta dans dans sa quête de la vérité. L'aide de philosophes juifs pour trouver sa voie est en effet tout à fait remarquable -. Edmund Husserl, pionnier de la phénoménologie, lui enseigna à penser (philosopher) en se fondant sur l'expérience humaine intégrale, sans l'entrave d'aucun préjugé; Max Scheler, «*le phénomène même du génie*», comme elle disait de lui, par lequel elle sut que le catholicisme n'est pas qu'une foi pour gens simples, comme elle le croyait à Breslau, mais une foi qu'on pouvait associer au génie. Edith fut encore influencée par un troisième philosophe juif: Adolf Reinach, ainsi que par Anna, son épouse. Adolphe et Anna avaient été baptisés dans l'Eglise luthérienne, avant qu'Adolphe ne parte pour la guerre. En se rendant à la cérémonie, ils songèrent entrer plutôt dans l'Eglise catholique, mais décidèrent que le moment n'était pas venu. Et Adolphe fut tué au combat. Plus tard, sa veuve devint catholique, mais, au moment de la mort d'Adolphe, elle était déjà pour Edith un vrai témoin de la force intérieure que la Croix de Jésus donne au chrétien dans sa souffrance.

La croix devint pour Edith signe d'espérance dans sa lutte. *L'Introduction au christianisme* de Kierkegaard la laissa insatisfaite, vraisemblablement à cause de son individualisme et de sa séparation de la raison et de la foi. D'autre part, les Exercices spirituels d'Ignace de Loyola l'aidèrent beaucoup, d'une façon pratique. Puis la lecture de Thérèse d'Avila, née elle aussi dans la foi juive, lui donna la certitude finale. Edith lut le livre chez celui qui fut, je pense, son ami le plus intime: Théodore Conrad-Martius, phénoménologue, lui aussi d'origine juive, et qui, dans son combat pour la vérité, devint luthérien. Edith fut autorisée à prendre

Hedwig Conrad-Martius comme marraine à son baptême, et fis restèrent très liés.

Avant même Vatican II, et comme de nombreux catholiques de son époque, Edith savait déjà que l'Esprit de Jésus pouvait être présent dans d'autres Eglises, dans la foi juive de sa mère (qui ne comprenait pas sa fille) et dans la recherche philosophique de ses amis. Mais, pour Edith, l'Eglise était le Corps mystique du Christ et, avec le radicalisme qui lui était habituel, elle voulut vivre le plus intimement possible dans l'Eglise et avec elle. Elle se rappelait que Max Scheler, son « phénomène de génie » préféré, avait écrit, quelques années plus tôt, que l'autorité infailible de l'Eglise est impliquée par l'amour d'un Dieu qui se révèle. Elle crut en l'Eglise, une, sainte, catholique et apostolique.

1. La prière dans l'Eglise

Quand Edith délaissa la foi juive dans son adolescence, elle renonça à prier. Devenue chrétienne, elle revint à la piété la plus profonde. Mais la prière pour elle, c'était la prière de Jésus, c'est-à-dire la prière de Jésus dans son Eglise. La prière juive de Jésus est continuée dans son Corps mystique, l'Eglise. Edith dépassait là une controverse de l'époque en Allemagne: faut-il insister sur la prière dite « objective » de la liturgie bénédictine, ou sur la prière dite « subjective » des carmélites ou des jésuites ? Edith conclut dans un article qu'il n'y a qu'une prière, la prière de l'Eglise. Il y a plus de cinquante ans, elle montrait combien grande était l'erreur des maîtres spirituels qui enseignaient la prière à leurs novices avant de leur apprendre à aimer l'Eglise.

Je cite: « L'œuvre de la Rédemption s'accomplit dans l'obscurité et le silence. Les pierres vivantes sur lesquelles grandit le Royaume de Dieu, les instruments privilégiés qui complètent la construction, sont préparés dans le dialogue silencieux du cœur et de Dieu. Le courant mystique qui irrigue les siècles n'est pas un courant dérivé et douteux, comme une déviation de la vie de prière de l'Eglise. C'est son sang même. Il rompt avec les formes traditionnelles, c'est que l'Esprit, qui souffle où il veut, vit en lui: Celui qui a inspiré toutes les formes traditionnelles doit toujours en inspirer d'autres. Sans lui, il n'y aurait ni liturgie ni Eglise. L'âme du roi psalmiste n'était-elle pas une harpe dont les cordes jouaient, comme touchées par le souffle du Saint-Esprit ? Du cœur débordant de la Vierge pleine de grâce jaillit l'hymne de joie du Magnificat. Le chant prophétique du Benedictus desserra les lèvres muettes du vieux prêtre quand le message secret de l'ange fut visiblement accompli. Tout ce qui vint d'un cœur rempli de

l'Esprit Saint et s'exprima en un poème, est désormais transmis de voix en voix. L'Office divin y pourvoit : on doit le chanter de génération en génération. Ainsi s'est formé le courant mystique du chant de louange polyphonique toujours plus ample, à la louange du Dieu trinitaire, créateur, rédempteur, achèvement de tout. Il est donc inadmissible d'opposer, comme "subjective", la prière intérieure, indépendante des formes traditionnelles de la liturgie, à la prière objective de l'Eglise. Par toute vraie prière sincère, il advient quelque chose dans l'Eglise, et l'Eglise elle-même est alors en prière, car c'est l'Esprit Saint, vivant dans l'Eglise, qui, dans l'âme de chaque personne, présente notre supplique d'une façon inexprimable par la parole. C'est même la seule prière authentique, car « personne ne peut parler à N. S. Jésus-Christ, sinon parle Saint-Esprit ». Qu'est donc la prière de l'Eglise, sinon l'offrande des cœurs pleins d'amour au Dieu-Amour ? L'abandon sans réserve à Dieu et à la divine Providence le consentement à l'union parfaite et constante, voilà le plus haut état que notre cœur peut atteindre, la plus haute prière. Les âmes qui l'atteignent sont le cœur de l'Eglise. Elles sont comblées de l'amour du sacerdoce suprême du Christ. Cachées en Dieu avec le Christ, elles ne peuvent que faire rayonner jusque dans les autres cœurs l'amour divin qui les comble. Elles coopèrent à la perfection de tous dans l'union à Dieu, qui était et reste le grand souci de Jésus-Christ... L'âme qui, au degré le plus haut de la prière mystique, atteint "la paix de la vie divine" ne pense plus qu'à se consacrer à l'apostolat que Dieu lui a confié » (1)

2. Sa propre vie dans l'Eglise

On comprend donc comment, dans sa vie de prière, Edith Stein intégra d'abord la redécouverte et l'approfondissement de sa vie de prière juive dans la Bible et surtout dans les psaumes, plus tard un attachement au personnage d'Esther, sur lequel elle écrivit une pièce au couvent, et enfin son amour de l'année liturgique, pour vivre avec toute l'Eglise de l'Avent à Noël et du Carême à Pâques, à l'Ascension et à la Pentecôte. Elle aimait les cérémonies de l'abbaye bénédictine de Beuron. Mais elle apprit aussi de saint Ignace et de ses *Exercices Spirituels* que c'est en Jésus qu'on atteint la plus haute des contemplations.

Pendant toutes ces années, c'est à Spire qu'elle prie. Elle y était une enseignante aimée et douée, et aussi la première à la chapelle, y devançant même souvent les dominicaines. Comme me l'a dit une de ses

(1) "Prayer of the Church", dans *The Writings of Edith Stein*. éd. Hilda Graef, The Newman Press. Westminster, Maryland, 1956, p. 32 s.

élèves, elle était une « orante », modèle de la femme en prière, accompagnée de l'étoile de David et de la Madone.

Edith se rendait régulièrement à la chapelle pour y prier devant le Saint-Sacrement. Ce n'était pas seulement la beauté de la liturgie qui l'attirait (une amie essaya un jour de lui dire qu'elle devait mieux participer à la liturgie, et ne pas se contenter de prier), mais surtout la présence réelle de Jésus s'offrant en sacrifice à son Père. Avant de devenir catholique, elle l'avait pressenti en visitant une église à Francfort. Elle avait vu une femme s'arrêter dans ses courses et venir à l'église pour un instant de prière. « Voilà qui est différent », avait dit Edith. Différent du culte à la synagogue, différent de la dévotion dans un temple protestant. Plus tard, à Echt, elle se réjouit simplement d'avoir à sa cellule une fenêtre donnant sur la chapelle où Jésus était présent au Tabernacle. La dernière fois que je la rencontrai, à Echt, le 16 juillet 1942, fête de Notre-Dame du Mont Carmel, elle me demanda un salut du Saint-Sacrement dans l'après-midi, pour les sœurs.

Elle a décrit dans une causerie la journée d'une sœur converse catholique, et comment associer un travail constant à la prière. Voici donc sa propre expérience: « *Le matin, au réveil, les responsabilités et soucis du jour nous assigent (s'ils n'ont pas chassé déjà le repos de la nuit). C'est alors la question troublante: comment parvenir à tout faire dans la journée? Quand ferai-je telle chose? Et comment me tirerai-je de celle-là ? Nous voudrions sauter, nous précipiter, comme si on nous poursuivait. Mais il faut prendre les rênes bien en main et dire: du calme. Rien de tout cela n~7 sa place maintenant. Ma première heure est à Dieu. Je veux commencer le travail quotidien qu'il me destine et il me donnera la force de le faire. J'irai donc d'abord à l'autel de Dieu. Ma personne et mes si petits soucis n'importent pas. Ce qui importe, c'est le grand sacrifice de réparation, pour me purifier et trouver la joie, et pour m'offrir sur l'autel à l'offertoire, moi-même et toutes mes actions et souffrances. Et quand le Seigneur viendra à moi, dans la Sainte Communion, je pourrai lui demander: "Qu'attendez-vous de moi, Seigneur ? " Après ce dialogue silencieux, quelle que soit la première tâche que i . e verrai, je l'entreprendrai. Quand je commence ma journée de travail après cette célébration du matin, il y a en moi comme un calme sacré et mon âme est vide de toute agitation, pleine au contraire de sainte joie, de courage, déforce. Mon âme grandit, car elle sort d'elle-même et entre dans la vie divine. L'amour allumé par Dieu est une flamme vigoureuse, qui pousse l'âme à montrer son amour et à l'allumer dans les autres âmes... Et voici le travail du jour. L'enseignement peut-être, en cinq ou six séances à la suite. Il exige tous les soins, même si à chaque séance on n'arrive peut-être jamais à faire tout ce qui avait été prévu. Il y a la fatigue, les questions inattendues, la faiblesse des élèves, toutes sortes d'accrocs déplaisants, ridicules, inquiétants... Ou le travail de bureau: des supérieurs ou des collègues désagréables, des*

demandes impossibles, des critiques injustes, de la mesquinerie, voire toutes sortes d'afflictions. Midi sonne. Epuisées, moulues, on rentre chez soi. Alors, peut-être de nouvelles épreuves nous attendent. Qu'est devenue la fraîcheur matinale de l'âme ? La voici qui rumine et enrage. Indignation, contrariété, remords. Et tout ce qui reste à faire pour ce soir. Ne faut-il pas se mettre aussitôt ? Non, pas sans au moins un petit moment de tranquillité. Chacune doit se connaître, ou apprendre à se connaître, pour savoir où et quand elle peut trouver ce repos. Le mieux, si possible, est de déverser un court moment ses soucis devant le tabernacle. Si c'est impossible, ou si on a vraiment besoin d'une pause physique, un court moment dans sa chambre sera excellent. Et si la pause personnelle est impossible, s'il n'y a pas de pièce pour s'isoler, si des tâches impérieuses empêchent un instant de tranquillité, alors, du moins, isolez-vous, en vous-même, de toutes ces questions et invoquez Dieu en silence. Il est là. En quelques secondes, il peut vous donner ce qu'il vous faut. Et la journée continuera. Peut-être serez-vous très fatiguée, à bout, mais en paix cependant. Le soir venu, regardant en arrière, vous pourrez estimer que ce qui a été fait ne l'a été qu'à moitié, que beaucoup de choses ont été omises, que d'autres vous font honte et vous déçoivent... Eh bien, acceptez toutes ces choses dans leur état, remettez-les aux mains de Dieu, confiez-les lui. Ainsi vous vous reposerez en lui, d'un vrai repos, et repartirez le lendemain comme dans une vie nouvelle » (2).

Sa dévotion ardente au Sacré Cœur était la conséquence intime de son amour de Jésus dans l'Eucharistie. Quand en 1933 Hitler prit le pouvoir, Edith comprit que son enseignement à Münster s'arrêterait vite, qu'une chose terrible arriverait à son peuple juif et qu'elle-même, juive catholique, devrait porter la Croix d'une façon spéciale. Pendant l'heure sainte du premier vendredi du mois, elle pria au Carmel de Cologne : « *Je m'entretins avec le Sauveur et lui dis que je savais que c'était sa Croix qui était posée maintenant sur le peuple juif, que ceux, peu nombreux, qui le comprenaient, devaient la porter au nom de tous, et que moi-même je le voulais bien, pourvu qu'il me montrât comment. Je quittai l'office certaine d'avoir été comprise, mais toujours ignorante de la Croix que j'aurais à porter* » (3).

En 1939, au Carmel d'Echt, elle écrivit à la Prieure : « *Très révérende Mère, je vous en prie, permettez-moi de m'offrir au cœur de Jésus en sacrifice d'expiation pour la vraie paix; que, s'il se peut, le règne de l'Antéchrist soit brisé sans une seconde guerre mondiale, et qu'un nouvel ordre social soit instauré. Je souhaite le faire aujourd'hui, si je le peux, car c'est déjà le moment décisif. Je sais que moi-même ne suis rien. Mais Jésus le désire, et je*

(2) "Tath to Inward Tranquillity", dans *Edith Stein, Documents Concerning Her Life and Death*, Edith Stein Guild, New York.

(3) Cité dans Waltraud Herbrich, *Edith Stein*, Harper & Row, San Francisco, 1985, p. 64.

suis sûre qu'en ces jours, il le demande à beaucoup d'autres » (4).

En 1942, elle quitta la Hollande pour Auschwitz le premier vendredi d'août. (Le 1er mai 1987, jour de sa béatification, fut aussi un premier vendredi).

Je ne sais pas comment Edith fut attirée à la dévotion au Sacré Cœur, Ce peut être l'influence du R.P. Erich Przywara sj., en raison de la tradition des jésuites. En fait, dans l'encyclique *Miserentissimus Redemptor* du 8 mai 1928, Pie XI, pape de ces années de la vie d'Edith, a déclaré que ce culte n'était « *pas seulement une dévotion, mais l'abrégé de la religion catholique.* » Cela ne pouvait être accepté de tous en Allemagne, car à l'époque une autre école de spiritualité différente insistait sur un retour aux formes anciennes de la liturgie et négligeait le développement dans l'Eglise de la dévotion au Sacré Cœur surtout à partir du XVIIe siècle.

Pour Edith Stein, phénoménologue-née, trouver l'amour de Dieu dans le Cœur ouvert de son Fils était d'un grand secours. La réparation due à l'amour rejeté et blessé, la coopération avec le Rédempteur, étaient des thèmes essentiels pour elle. Peut-être trouva-t-elle chez Thérèse de Lisieux des éléments de cette dévotion. Mais ce fut sa vocation personnelle que de vivre dans l'Eglise en souffrant, comme membre du Corps mystique du Christ.

3. Victime pour l'Eglise

Edith se sentait si bien membre de l'Eglise qu'elle voulait donner sa vie pour elle, comme nous le lisons dans son testament. Voici la conclusion de sa biographie éditée par Waltraud Herbstrith: « *J'accepte joyeusement, dès maintenant, la mort que Dieu me destine en parfaite soumission à sa très sainte volonté. Que le Seigneur accepte ma vie et ma mort pour l'honneur et la gloire de son nom, pour les besoins de sa sainte Eglise, particulièrement pour la protection, sanctification et perfection complète de notre saint ordre, plus particulièrement des carmels de Cologne et d'Echt, et pour le peuple juif. Que le Seigneur soit accepté par son propre peuple, et que son règne arrive dans la gloire, pour la délivrance de l'Allemagne et la paix du monde, et enfin pour tous mes parents vivants et morts, et tous ceux que Dieu m'a donnés: qu'aucun d'eux ne se perde* » (5).

Pour elle, ce sacrifice était presque normal. De même qu'elle ne pouvait séparer Jésus du peuple juif, son propre peuple et celui de Jésus, elle ne pou-

(3) *Ibid.*, p. 95. (5) *Ibid.*, p. 95.

vait envisager de séparer Jésus de son Eglise. Sans doute, et elle l'exposa très clairement dans ses cours et écrits, comme toute réalité humaine, l'Eglise a une histoire qui n'est pas celle des saints ni d'un progrès continu. Mais elle n'était pas négativement critique, ni amère pour autant. Pour elle, c'était la preuve qu'elle devait s'offrir encore plus pour servir l'Eglise et demander à d'autres de faire de même selon les besoins du moment. Au cours d'une visite, le provincial lui demanda si elle avait été déçue dans sa vie de carmélite. Elle répondit: « *Oui, par le Carmel* » (6). Elle était sans illusion sur la réalité humaine de l'Eglise, mais elle y reconnut toujours le « Corps mystique du Christ ».

Elle ne pouvait pas non plus séparer Jésus de Marie, sa mère. Elle-même, qui aimait tant sa propre mère, comme on le voit si bien dans sa biographie, avait un amour particulier pour la Mère de Jésus, fille de Sion. Je reviendrai sur ce point en traitant de la théologie d'Edith.

4. L'Eglise dans sa vie d'étude

a. Philosophie

L'ami polonais d'Edith, Roman Ingarden, a complètement méconnu sa personne et sa philosophie, quand il écrivit, après sa mort, que sa foi catholique était devenue une gêne pour sa phénoménologie. Il imagina même un drame dans sa vie, car selon lui, elle avait dû changer d'attitude et renoncer à philosopher « objectivement ». C'est une supposition qui ne repose pas sur des faits (7). Je n'ai perçu aucune espèce de drame chez Edith Stein philosophe, quand nous avons parlé de phénoménologie et du moyen d'éditer en Hollande ou en Belgique son ouvrage décisif, *L'Etre fini et l'Etre éternel*. Dans le livre, elle-même se présente comme phénoménologue-née, et elle essaie de concilier cette position avec l'approche scolastique. Le résultat est que, dans sa philosophie personnelle, elle se sent plus proche d'Augustin et de Scot que d'Aristote et de Thomas d'Aquin, bien qu'elle tire beaucoup d'Aristote et de saint Thomas, et, par suite de quelque « impardonnable » conseil, du manuel de Gredt. A Ingarden, la rencontre de Jésus-Christ dans son Eglise peut paraître une difficulté; pour Edith, c'est seulement l'élargissement de son expérience. Quant à cette expérience, le mieux est de lire sa préface de *L'Etre fini et l'Etre éternel*. Elle s'y présente au lecteur comme philosophe « formée à l'école

(6) Romaeus Leuven, *Edith Stein, Myn weg naar de waarheid*, De Maas en Waler, Druten, p. 85.

(7) Roman Ingarden, *Edith Stein and Her Activity as an Assistant of Edmund Husserl*, PPR XXIII (1962), p. 155 s.

d'Edmund Husserl», mais elle continue: « Elle a trouvé la voie du Christ et de son Église, et est soucieuse de tirer les conséquences pratiques de cette nouvelle position ». Professeur de l'Institut pédagogique des religieuses dominicaines de Spire, elle était bien placée pour s'adapter au monde catholique réel. « Elle eut naturellement le désir grandissant de bien connaître l'assise intellectuelle de ce milieu ». L'importance de la période de Spire a été sous-estimée par certains biographes d'Edith. Elle trouva là une ambiance catholique; elle se familiarisa avec la prière, la liturgie, la pensée catholique, d'abord par ses études et par son enseignement, ensuite par ses conférences dans toute l'Allemagne, et ailleurs en Europe.

Elle devint donc naturellement une philosophe croyante, et elle expose ainsi le concept de philosophie chrétienne: «, C'est donc notre conviction : l'expression « philosophie chrétienne » désigne non seulement le système doctrinal positif des penseurs chrétiens, mais au-delà et au-dessus, l'idéal de "perfectum opus rationis" (œuvre parfaite de la raison). Dans ce sens, une philosophie chrétienne doit chercher l'unité et la synthèse de toute la connaissance accumulée par l'exercice de notre raison naturelle et par la Révélation ». Cette philosophie doit non seulement rester ouverte à la lumière venant de la foi, mais aussi à la recherche de la vérité de toutes les autres philosophies. Le principe d'Edith Stein est le suivant: « Examine tout et garde le meilleur ».

Ainsi, elle trouva un terrain commun avec Imgarden. Elle répondit de jolie façon à son objection selon laquelle elle ne pourrait plus être phénoménologue, puisqu'elle était devenue catholique. Se sentant plus libre que jamais, libérée par la foi, elle invite « l'incroyant » à philosopher sans dérobade (toujours dans sa préface à *L'Être fini et l'Être éternel*): « L'incroyant » n'a pas de bonne raison de se méfier des découvertes de la philosophie chrétienne, sous le prétexte que celle-ci emploie comme critère de contrôle non seulement les vérités ultimes de la raison, mais aussi la vérité de la foi. Nul n'empêche d'appliquer le critère de la raison dans toute sa rigueur et de rejeter tout ce qui ne se conforme pas. Ainsi, on peut décider librement d'aller plus loin, et de prendre en compte les apports dus à la Révélation. Dans ce cas, on acceptera les vérités de foi non comme des thèses, ce que fait le croyant, mais comme des hypothèses seulement. Mais pour dire si les conclusions auxquelles les deux parviennent sont conformes aux vérités de raison, des règles de jugement s'imposent, qui sont communes aux deux côtés. Le penseur incroyant peut alors considérer posément s'il peut adopter la synthèse qui, pour le philosophe chrétien, découle des deux sources de la raison et de la révélation. Et l'incroyant doit juger lui-même si, en acceptant cette connaissance nouvelle, il arrive à une intelligence plus profonde et plus étendue de ce qui est. En tout cas, il ne se dérobera pas à cet essai s'il est aussi impartial (selon sa propre conviction) que devrait t'être un vrai philosophe ».

b. Théologie

Dans ses écrits théologiques et spirituels, Edith montre encore son adhésion profonde à l'Église catholique. On peut le voir dans ses écrits et ses conférences publiques dès la fin des années 1920, et plus tard dans ses opuscules, surtout son dernier travail sur saint Jean de la Croix.

Mais ne lisons-nous pas, dans des articles récents, qu'Edith Stein s'est opposée à l'enseignement de l'Église sur l'ordination des femmes ? Il vaudrait mieux lire d'abord ce qu'elle a vraiment écrit. Nous verrons alors que son jugement est équilibré dans cette matière délicate et qu'elle est fidèle à l'enseignement de l'Église.

Dans *La vocation de l'homme et de la femme*, elle écrit: « Des prêtres et religieux, nous disons, en langage courant, qu'ils doivent avoir une "vocation" spéciale, c'est-à-dire qu'ils doivent avoir reçu de Dieu un appel particulier. Y a-t-il une différence entre l'homme et la femme dans ce domaine ? De tout temps, hommes et femmes ont été appelés à l'état religieux. Si nous examinons aujourd'hui les formes multiples de la vie religieuse contemporaine, les activités charitables auxquelles sont dévoués, aussi, des ordres et congrégations religieuses de femmes, il ne reste qu'une unique différence: l'activité particulière de la prêtrise est réservée aux hommes. Cela nous amène à la question difficile et si controversée de la prêtrise des femmes. Si nous considérons l'attitude de Notre Seigneur à cet égard, nous voyons qu'il accepte, des femmes, les libres dévouements de l'amour pour lui-même et ses disciples, que des femmes étaient de ses amies les plus intimes, mais qu'il ne leur conféra pas la prêtrise, pas même à sa mère, reine des apôtres, qui surpassait toute l'humanité par la perfection humaine et la plénitude de la grâce. Dans l'Église primitive, des femmes furent engagées dans de multiples œuvres charitables; les femmes martyres et confesseurs de la foi eurent un apostolat fructueux. Il y avait une consécration liturgique des vierges, ainsi que le diaconat des femmes avec une ordination spéciale. Mais il n'y eut jamais de prêtrise féminine. Au cours de l'histoire plus récente, les femmes furent peu à peu éliminées de toutes les fonctions ecclésiastiques. Leur position dans le droit canon se réduisit, probablement sous l'influence de l'Ancien Testament et du droit romain. Ces derniers temps, nous constatons un changement grâce au grand besoin d'auxiliaires féminins dans l'activité charitable et paroissiale. Des femmes souhaitent que ces activités reçoivent le caractère d'un ordre ecclésiastique consacré et il se peut qu'un jour cela soit satisfait. Mais il est douteux que ce soit le premier pas dans une voie qui aboutirait enfin à la prêtrise des femmes. Il me semble que, d'un point de vue doctrinal, il n'aurait pas d'obstacle empêchant l'Église d'introduire une innovation jusqu'ici inouïe. D'un point de vue pratique, plusieurs raisons pour ou contre peuvent être avancées. Contre, il y aurait toute la tradition depuis les premiers temps jusqu'à nos jours et, à mes yeux, encore

plus le fait mystérieux que j'ai déjà souligné: le Christ apparaît sur terre comme le Fils de l'Homme; ainsi, le plus digne des humains, eux-mêmes supérieurs à toutes les autres créatures et faits «à l'image de Dieu », fut un homme et non une femme. Il me semble que cela démontre que Dieu voulait désigner des hommes seulement pour être ses représentants ministériels sur terre. Néanmoins, il s'unit lui-même à une femme plus intimement qu'à nulle autre créature sur terre. Il la créa à sa propre image, comme aucun être humain avant ou après, et lui donna pour l'Éternité une position inégalée dans l'église. De même il a, de tout temps, appelé des femmes à l'union la plus intime avec lui, pour être les apôtres de son amour, pour transmettre sa volonté aux rois et aux Papes, pour préparer son royaume dans le cœur des hommes. Il n'y a pas de vocation plus haute que celle d'épouse du Christ et, quand une femme trouve cette voie, elle n'en veut pas d'autre » (8).

c. Education

Nous trouvons la même ouverture en ce qui concerne l'éducation, en particulier pour ce qui est du rôle des femmes dans la société de l'époque. Edith soutint l'émancipation des femmes, leur égalité et leur droit de vote, contre le pouvoir détenu par une oligarchie exclusivement masculine. On doit comprendre qu'elle prit ces positions et les garda même quand les Nazis devinrent les maîtres en Allemagne et que leurs idées extrémistes, mâles et racistes, influencèrent beaucoup de gens. Edith Stein était un de ces rares Allemands qui comprirent vite où Hitler, Rosenberg et Goebbels voulaient en venir, et elle dit aux femmes que leur vrai rôle n'était pas seulement domestique mais public. Citons encore: « Avant d'examiner la vocation des hommes et femmes au service de Dieu, nous examinerons si, selon l'ordre de la nature, les professions seraient distribuées entre les sexes, de sorte que certaines seraient réservées aux hommes, d'autres aux femmes, d'autres encore ouvertes aux deux. A mon avis, il faut répondre négativement à cette question. Car il y a de fortes différences individuelles, si bien que certaines femmes sont presque masculines et certains hommes presque féminins. Et donc toute profession "masculine" peut aussi bien être exercée très convenablement par certaines femmes et réciproquement. Je ne pense donc pas que des obstacles légaux doivent être dressés en la matière. Mais une éducation adaptée et une orientation professionnelle permettront le bon choix d'un métier et élimineront les éléments inadaptés en insistant sur les qualifications nécessaires. Pour l'homme et la femme moyens, une répartition entre les professions

(8) *The Writings of Edith Stein, op. cit., note 1, p. 124.*

s'ensuivra naturellement, puisque, évidemment, grâce à leurs différences physiques, ils s'adapteront aux différentes espèces de travail. Dans les périodes de grande tension économique, comme la nôtre, la répartition naturelle des hommes et femmes dans les professions n'est pas réalisable, puisque chacun doit saisir toute occasion, qu'elle convienne bien ou mal au talent. C'est maintenant un fait que la plupart des gens ont un travail inadapté. Le cas contraire est un coup de chance particulier. Dans ces cas, on ne peut faire mieux que s'adapter à la situation. D'une part satisfaire l'exigence professionnelle, d'autre part ne pas laisser dépérir notre personnalité en la privant de ses aspirations, mais faire pour le mieux dans la situation où nous sommes. Pour une femme, ce sera, par exemple, la compréhension et l'aide à ses collègues dans un travail monotone; pour un homme, l'application de son esprit inventif à l'organisation de son travail. Il est vrai que cela exige un haut degré de maturité et la volonté de s'adapter à toute situation en s'adonnant à fond. Un tel comportement n'est possible que si nous voyons que les circonstances de la vie sont un don de Dieu, et le travail un service de Dieu, dans lequel nous devons développer en son honneur les talents qu'il nous a confiés. Cela est vrai de toute activité, non seulement de celles "consacrées à Dieu", quoiqu'en celles-ci ce soit particulièrement évident » (9).

5. L'Eglise dans la vie pratique d'Edith

Quand Hitler prit le pouvoir, pour Edith ce fut la fin de son enseignement à Münster. Elle n'y vit pas qu'un événement hostile, mais un signe de Dieu, qu'elle pouvait enfin entrer au Carmel. Ce qui fut fait en octobre de la même année. Mais auparavant, elle tenta d'obtenir une audience particulière du Pape Pie XI. Elle souhaitait de lui une encyclique contre la persécution des juifs. Ses amis de Rome lui dirent qu'elle ne pourrait avoir qu'un court entretien avec le Pape à la fin d'une audience générale. Pensant que ce ne serait pas le moment de traiter un sujet si important, elle exprima son souci dans une lettre au Pape. En réponse, elle reçut une bénédiction pour elle-même et sa famille. Mais l'histoire ne s'arrêta pas là, même si Edith n'apprit sans doute pas ce que nous savons maintenant grâce aux recherches du P. Robert Graham dans les archives du Vatican. Car le Pape avait été très impressionné par la lettre d'Edith et ne voulait pas s'en tenir à cette réponse formaliste. La lettre resta longtemps sur son bureau. Puis, en 1937, il écrivit *Mit brennender Sorge*.

(9) *Ibid., p. 122 s.*

Mais en 1938, la peste de l'antisémitisme commença d'infester aussi l'Italie. Le Pape décida de faire ce qu'Edith lui avait demandé en 1933. Il demanda au R.P. La Farge, s.j., d'écrire un projet d'encyclique contre le racisme et l'antisémitisme. Ce jésuite était à l'époque, aux Etats-Unis, un champion de l'égalité des races. Le Pape avait lu et apprécié son livre sur la question. Cette demande du Saint-Père fut pourtant une surprise pour le P. La Farge. Il voulut de l'aide. Le R.P. Ledochowski, général des jésuites, Gustave Gundlach, qui avait plus d'expérience sur le sujet, et le R.P. Desbuquois, de l'Action populaire, s'associèrent à leur confrère. Dans l'été même, le projet était achevé en anglais, allemand et français et le P. Bacht, s.j. prépara la traduction latine. Mais le projet ne devint pas une encyclique. Qu'arriva-t-il ? Bien des manœuvres que le *National Catholic Reporter* dénonça aux U.S.A. dans un article de la fin de 1972 (10). Il est vrai que le P. Ledochowski retint le manuscrit d'octobre à janvier. Mais ce ne fut pas par réticence. Son conseiller pour cette affaire, le P. Enrico Rosa, qui reçut le manuscrit en octobre 1938, tomba malade peu de temps après et mourut le 26 novembre. Cette maladie et cette mort inattendue entraînèrent un retard. Le P. Ledochowski envoya le texte au Vatican en janvier 1939. Mais là, d'autres problèmes surgirent. Dans la première semaine qui suivit l'arrivée du document, Pie XI eut trop à faire avec la préparation du dixième anniversaire de la réconciliation du Vatican et de l'Italie. Puis il tomba malade au début de février 1939 et mourut le 10 de ce mois. Son successeur Pie XII estima que sa première encyclique devrait traiter du problème de la paix mondiale puisque la guerre avait déjà éclaté.

Il est cependant clair que Summi *Pontificatus* de Pie XII reprend des passages du projet de Ledochowski, en particulier sur l'unité de l'humanité. Ainsi, même si Edith ne sut rien des efforts répondant à sa demande, elle put lire l'encyclique en Hollande. Elle dut être bouleversée du passage sur l'amour de Jésus pour son pays d'Israël, car ce pays restait le sien. (Elle avait même tenté d'aller au Carmel de Bethléem). En fait, si le Pape avait publié le projet de l'encyclique contre le racisme et l'antisémitisme, tel qu'il est aux archives, son manque de pénétration à propos de la vocation particulière du peuple juif aurait déçu les vrais amis d'Israël. La volonté d'aider les juifs persécutés, qui animait les trois rédacteurs du projet, n'était pas soutenue par une véritable théologie du mystère d'Israël.

Cependant, dire avec Hochhuth que l'Eglise n'aida pas Edith Stein elle-même reste contraire aux faits. Avant tout, Hochhuth aurait voulu que le Pape intervienne par son nonce à La Haye. Mais Mgr Paolo Giobbe avait

(10) Cf. John H. Nota, s.j., « Der Entwurf für eine Enzyklika gegen Razismus und Antisemitismus », dans Waltraud Herbstrith (éd.), *Edith Stein*, Verlag Thomas Ploger, Anweiler, 1986, p. 109-125.

déjà quitté la Hollande en 1940 et, bien connu comme opposant des Nazis, il aida beaucoup la résistance hollandaise. Mais il ne put rien faire avec le gouverneur nazi Seyss Inquart. Ensuite, Mgr Lemmens, « le *père évêque* » comme Edith l'appelait, fit tout ce qui était en son pouvoir pour la sauver. Elle refusa de se cacher, comme il le lui conseilla, car cela aurait pu avoir des conséquences sur ses sœurs du couvent. Mgr Lemmens alla même voir les Nazis dès qu'il apprit son arrestation. Il reçut l'assurance qu'Edith et sa sœur Rosa auraient droit à un traitement spécial. Il ne se doutait pas que, dans le langage des Nazis, cela signifiait les camps de concentration et les chambres à gaz.

Au camp de Westerbork, Edith fut un témoin pour l'Église, gardant l'habit, secourant ceux qui souffraient le plus, priant, affirmant que l'amour est plus fort que la haine.

6. *In fine principium*

Nous voici à la fin 'qui est le commencement: *In fine principium*. La disparition presque anonyme d'Edith dans les chambres à gaz d'Auschwitz ne fut pas la fin de sa vie. Elle le savait, car elle croyait à la résurrection et à la vie éternelle, disant chaque jour dans le *Credo*: « *Je crois en la résurrection des morts et en la vie du monde à venir. Amen.* » C'est l'une des six millions de juifs, hommes, femmes, enfants, qui moururent sous la persécution d'Hitler, l'Holocauste ou, plus exactement : la *Shoah*.

Pendant une période, on parla plus de Simone Weil et d'Etty Hillesum, autres femmes juives remarquables de la même époque qui, chacune à sa façon, associèrent une intelligence supérieure à une réponse aux dons mystiques de Dieu. La hauteur de l'esprit et du cœur, avec la grâce mystique, sont certainement les dons que reçut Edith Stein. Mais elle parvint à une synthèse extraordinaire, parce qu'elle pouvait les vivre en femme d'Église. Dès qu'elle apprit l'arrivée au pouvoir d'Hitler en Allemagne, elle comprit quelles en seraient les conséquences pour son peuple et pour sa vocation particulière de juive catholique. « Beaucoup *ne comprendront pas le sens de cette terrible épreuve, mais, par un don de Dieu, je le sais, et je dis: "Me voici" ** » La réponse arriva le 2 août 1942. L'arrestation soudaine lui fut encore un grand choc, mais elle put faire une prière à la chapelle et reconforter sa sœur, Rosa, en lui disant: « Allons, *pour notre peuple* ». Le motif de l'arrestation était la lettre des évêques catholiques de Hollande, protestant contre la persécution des juifs et mentionnant la promesse des Nazis d'épargner les juifs chrétiens. Cette lettre avait été lue dans toutes les paroisses et couvents catholiques, mais les protestants jugèrent préférable de

John H. Nota

s'abstenir. C'est pourquoi, le 2 août, seuls les juifs catholiques furent arrêtés, et tués une semaine plus tard à Auschwitz. D'après des témoignages, il est certain qu'à Westerbork, Edith Stein et ses compagnes de captivité étaient un groupe de juives catholiques, et qu'elles furent sélectionnées pour la mort sur ce seul motif. Pour Edith Stein, c'était donc la réponse de Dieu à sa prière: son propre sacrifice. Elle donna sa vie, en juive loyale à son origine et devint martyr de l'Église. Martyr signifie témoin. Elle reste bien vivante et a beaucoup à dire de l'amour et de la vérité, pour Dieu, pour ses compagnons d'humanité et pour l'Église.

John H. NOTA, s.j. (traduit de l'anglais par François Mathieu)
(titre original : « Edith Stein. Woman of the Church »)

John H. Nota. jésuite hollandais. professeur de philosophie d'abord à Nimègue (Pays-Bas). et depuis 1969 à Brock University. Ontario (Canada) et à Creighton University. Omaha. Nebraska (U.S.A.).