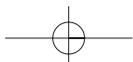
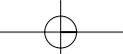


TU NE PORTERAS PAS DE FAUX TÉMOIGNAGE





COMMUNIO

REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE

TU NE PORTERAS PAS DE FAUX TÉMOIGNAGE

« Don Juan – Comment ? Il semble que vous doutiez encore de ma sincérité ! Voulez-vous que je fasse des serments épouvantables ? Que le Ciel... »

Charlotte – Mon Dieu, ne jurez point, je vous crois. »

Molière, *Don Juan Acte II, scène 2.*

« Écoutez-le [Pierre], en proie aux servantes, qui bégaie des mensonges et des blasphèmes dans sa barbe ! »

Paul Claudel, *Commentaire sur le psaume 147.*

COMMUNIO

REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE

pour l'intelligence de la foi

Publiée tous les deux mois en français par « Communio », association déclarée à but non lucratif selon la loi de 1901, indépendante de tout mouvement ou institution. Président-directeur de la publication : Olivier BOULNOIS. Directeur de la rédaction : Vincent CARRAUD. Rédacteur en chef : Isabelle LEDOUX. Rédacteur en chef-adjoint : Corinne MARION. Secrétaire de rédaction : Marie-Thérèse BESSIRARD. Secrétaire général : Jean MESNET.

CONSEIL DE RÉDACTION EN FRANÇAIS

Jean-Robert Armogathe, Nicolas Aumonier, Jean-Pierre Batut, Thierry Bedouelle, Olivier Boulnois, Rémi Brague, Vincent Carraud (Caen), Olivier Chaline (Rouen), Georges Chantraine (Namur), Marie-Hélène Congourdeau, Jean Duchesne, Marie-Christine Gillet-Challiol, Yves-Marie Hilaire (Lille), Pierre Julg (Strasbourg), Serge Landes, Isabelle Ledoux, Corinne Marion, Jean-Luc Marion, Dominique Poirel, Robert Toussaint, Isabelle Zaleski.

COMITÉ DE RÉDACTION EN FRANÇAIS

Jean-Luc Archambault, Jean Bastaire (Grenoble), Guy Bedouelle (Fribourg), Françoise Brague, Christophe Carraud, Jean Congourdeau, Philippe Cormier (Nantes), Michel Costantini (Tours), Mgr Claude Dagens (Angoulême), Marie-José Duchesne, Michel Dupouey, Irène Fernandez, Jean Greisch, Stanislaw Grygiel (Rome), Roland Hureaux, Didier Laroque, Patrick Le Gal, Marguerite Lena, Étienne Michelin, Paul McPartlan (Londres), Jean Mesnard, Jean Mesnet, Xavier Tilliette (Rome et Chantilly), Miklos Vetö (Poitiers), et l'ensemble des membres du conseil de rédaction.

Rédaction : ASSOCIATION COMMUNIO, 5, passage Saint-Paul, 75004 Paris, tél.: (1) 42.78.28.43, fax : (1) 42.78.28.40.

Abonnements : voir bulletin et conditions d'abonnement en fin de numéro.

Vente au numéro : Consultez la liste des libraires dépositaires en fin de numéro.

Sommaire

ÉDITORIAL

Vincent CARRAUD : **Les paroles qui surprennent**

5 « Que votre langage soit oui, oui, non, non ». Si la Loi de Moïse interdisait faux témoignage et parjure, le Christ prescrit de ne pas jurer du tout. Plus, il interdit tout mensonge. Reste cependant à la théologie morale à distinguer les différentes espèces de mensonge, dont l'analyse permet de montrer que la lecture chrétienne du huitième commandement requiert d'opposer amour de la vérité et désir de savoir.

THÈME

Marie-Thérèse BESSIRARD : **Le reniement de saint Pierre**

19 Le reniement de Pierre doit être lu dans le contexte de la Passion du Christ, s'il faut bien voir dans le « faux témoignage » le péché qui, par la grâce du pardon, conduit le pécheur repentant à remplir sa mission de témoin jusqu'au martyr.

Herbert SCHLÖGEL : **Dimensions de la vérité**

27 Par delà leurs différences, les récents catéchismes pour adultes soulignent partout et toujours le lien entre vérité et véracité (dont le fondement est Jésus-Christ), dans son rapport avec la justice et la charité. D'où un souci légitime de rapporter les obligations du huitième commandement tant à l'individu qu'à la société, en tenant compte des nouvelles exigences éthiques.

Laurence GUÉRIN-MATHIAS : **Mensonge et langage**

38 Par son rapport intime avec le langage, le mensonge pervertit le rapport de soi à soi ; mais bien plus, il détruit le lien à l'autre rendu justement possible par la parole.

Corinne MARION : **Celui qui tire les ficelles**

50 Satan est père du mensonge et homicide. En se servant des mots pour abuser, dès l'origine, Satan trompe celui qu'il veut perdre. De fausses promesses en illusions, celui qui l'écoute court à sa perte. La littérature ne parle que de cela.

Maria BETTETINI : **Mensonge et herméneutique :**
Le *De mendacio*

60 Dans le *De mendacio*, ouvrage capital pour toute la tradition de la théologie morale, saint Augustin s'est attaqué à la question complexe de la nature du mensonge

SOMMAIRE

et de toutes ses formes, afin de respecter la condamnation absolue de tout mensonge dans la Bible, y compris quand celui-ci peut paraître utile ou la révélation de la vérité nuisible.

Dominique WOLTON : Mensonges, médias et communication

73 La révolution de la communication exige d'urgence une réflexion de fond sur ce qu'elle rend possible : liberté quasi totale de la circulation de l'information que ne filtrent plus les intermédiaires professionnels habituels. Cette communication médiatisée à distance ne se substitue pas à l'épreuve d'autrui dans une rencontre physique et réelle.

DOSSIER : La douleur

Olivier BOULNOIS : Heureux ceux qui souffrent ?

Le christianisme devant la douleur

85 Y a-t-il un sens chrétien de la douleur ? Trois attitudes sont apparues au cours des siècles : la souffrance est d'abord communion à la Passion du Christ et moyen de parvenir au salut ; la théologie cherche ensuite à en donner une interprétation morale ; de nos jours, le non-sens de la douleur renvoie le croyant à la déréliction et à la pure obéissance du Christ auquel il s'identifie.

Alain LE BOULLUEC : La bonne douleur dans la tradition ascétique grecque

106 Du martyr à l'ascèse qui lui est associée, la tradition grecque chrétienne évoque les réactions des « imitateurs du Christ » devant la douleur. De celle qui torture les corps, les martyrs triomphent au point d'y être insensibles, tandis que l'accent est mis sur la souffrance morale : celle des ascètes en proie aux attaques du démon, celle du pécheur repentant, la componction, qui se manifeste par les larmes.

SIGNET

Charles ACTON : La dimension spirituelle de l'œcuménisme

120 L'« œcuménisme spirituel » est au principe de l'accomplissement de l'unité des chrétiens. L'unité visible des chrétiens qui est recherchée passe en premier lieu par la conversion et par l'approfondissement trinitaire de notre prière.

Communio, n° XXIV, 3 – mai-juin 1999

Vincent CARRAUD

Éditorial

Les paroles qui surprennent

CE cahier de *Communio* est consacré à la huitième parole du Décalogue, telle qu'on la lit dans l'*Exode* (20, 16) ou dans le *Deutéronome* (5, 20) : « Tu ne déposeras pas de faux témoignages contre ton prochain ». Par différence d'avec les péchés par action ou par omission interdits par les commandements précédents, il s'agit de ne pas pécher en parole, parole solennelle énoncée en vue d'un jugement. Ce commandement porte initialement – et peut-être toujours – sur le témoignage devant un tribunal. Comme dans toute juridiction sans instruction ni ministère public, la procédure d'Israël attachait une importance capitale au serment¹ : serment d'un accusé, le serment judiciaire proprement dit, ou serment de témoignage. Les traités juridiques du *Talmud* confèrent une gravité considérable au « serment de témoignage », qui est la clef de tout procès (distinct, par exemple, du « serment de dépôt » ou du « serment d'identité »). Le serment (par la vie du Roi ou par le Seigneur) est d'abord un serment judiciaire, comme chez les peuples entourant Israël², et comme dans la tradition latine (« serment » vient de « sacramentum », transférer sur une personne ou un objet sacré la responsabilité du témoignage que l'on porte). Ce contexte judiciaire du commandement le fait sans doute sonner de façon désuète aux oreilles

1. Un traité talmudique est consacré aux « serments », le traité *Chebouot*.

2. Voir R. De Vaux, *Les institutions de l'Ancien Testament*, Paris, Éd. du Cerf, 1958, t. 1, p. 241-243 (« Droit et justice »).

ÉDITORIAL _____ **Vincent Carraud**

contemporaines : chacun sait depuis longtemps que l'important est de gagner un procès, non d'y dire la vérité ; en outre, son application stricte reste peu fréquente : ne concernerait-il que les chrétiens appelés à la barre d'un tribunal³ ?

L'alternative qui s'offre à nous est donc ou bien d'en maintenir une application rigoureuse et restreinte, au risque que ce commandement n'ait à s'appliquer qu'à des situations rares, ou bien d'en élargir indûment le sens, pour l'appliquer au mensonge en général, au risque de le voir se diluer dans les problématiques du vouloir-dire, psychologie de la sincérité ou sémiologie du langage. Au demeurant, jamais dans l'histoire de l'Église le vocabulaire du témoignage n'a été à ce point revendiqué, jusqu'à sa récente prolifération phraséologique. L'important, semble-t-il, est de *vouloir* témoigner⁴ et non plus d'éviter de porter un faux témoignage. Revenons-y un instant.

Le témoignage de la belle confession.

Qui dit faux témoignage en présuppose aussitôt un vrai. Si l'adultère ou le vol n'impliquaient pas de contraires facilement assignables, le faux témoignage présuppose un témoignage véridique. Et pour qu'un témoignage soit parfaitement vrai, il faut que le témoin et le témoignage s'identifient totalement. Ainsi aura-t-on reconnu la confession qui préside à l'ensemble de nos cahiers sur le décalogue : le Christ seul a accompli pleinement les commandements, seul il est le vrai témoin, le « témoin fidèle » (*Apocalypse* 1, 5), lui en qui la personne et le message ne font qu'un. Une lecture résolument christologique de ce commandement n'est donc pas moins requise que pour les précédents. Plus, c'est une lecture staurologique⁵ du commandement qui s'impose, puisque la Croix elle-même est *le témoignage* : « Vraiment, celui-ci était le fils de Dieu ! »

3. Reste entier le statut du serment juridique dans des sociétés laïques, qui ont retiré tout « sacré » des procédures judiciaires.

4. N'y revenons pas : le cahier de *Communio* sur la paroisse (XXIII, 4) a amplement montré combien la volonté de témoigner aura pu se muer en contre-témoignages. Depuis les premiers siècles, et particulièrement sous la menace des grandes persécutions, l'Église s'est méfiée de la volonté de témoigner, souvent contraire au véritable témoignage.

5. *Stauros* est le mot grec pour « la croix » ; parler de lecture « staurologique » revient à rappeler que « la croix seule est théologienne ».

Les paroles qui surprennent

(*Matthieu 27, 54*). Saint Paul parle du « témoignage de la belle confession, *marturèsantos tèn kalèn homologian* » rendu par le Christ sous Ponce Pilate (1 *Timothee 6, 13*) : le témoignage du Verbe incarné n'est pas seulement parole, il est action, et finalement Passion. Et le témoignage des témoins, antérieurs ou postérieurs au Christ, ne prend sens que par rapport à celui de l'unique *témoin de la vérité*⁶ (*Jean 18, 37*) : ainsi du Baptiste, venu « témoigner pour rendre témoignage à la lumière », c'est-à-dire au Témoin (*Jean 1, 7-8* puis 19-40 et 5, 33-36) ; ainsi des apôtres, à qui Jésus dit « vous serez mes témoins » (*Actes 1, 8*) ; ainsi de Paul, institué témoin de Jésus (*Actes 22, 15* ; 26, 16) ; ainsi, avant lui, d'Étienne, protomartyr, le premier à verser son sang, vrai témoin (*Actes 22, 20*) mis à mort à cause de faux témoins (*Actes 6, 11* et 13) et par eux (*Actes 7, 58*) devant Saul, témoin passif mais approbateur (*Actes 7, 58* et 22, 20)⁷. Ainsi surtout du renégat Pierre, qui jure et qui ment, le premier faux témoin parmi les chrétiens, devenu le témoin par excellence, celui sur qui Jésus bâtit son Église et qui paît ses brebis⁸. Il finira sur une croix comme son Seigneur, admirable témoin revendiquant d'avoir la tête basse.

Il ne faut donc pas perdre de vue l'essentiel : le témoignage est d'abord affaire de tribunal, c'est même l'*affaire* par excellence des chrétiens. Il ne leur est rien demandé d'autre que de témoigner, au moment venu, devant les gouverneurs et les rois, dans les tribunaux (*Matthieu 10, 18-20*), d'être les témoins du Témoin selon l'inspiration de l'Esprit, qui lui aussi témoigne du Fils (*Jean 15, 26-27*). Il y a un sacrement qui est proprement celui qui fait les témoins, c'est la confirmation⁹. C'est pourquoi, pour un chrétien, l'avenir est toujours simple – même s'il est difficile. Mais comme d'habitude, *Communio*

6. Soulignons seulement ici le paradoxe de cette extraordinaire expression : comment peut-on rendre témoignage à la vérité, puisque c'est la vérité seule qui décide de la valeur du témoignage qui n'aura que partiellement contribué à l'établir ? C'est précisément parce qu'il y a pluralité de témoignages concordants que la vérité peut apparaître et, en retour, authentifier/vérifier les témoignages. Il faut penser le témoignage à nul autre semblable qu'est celui rendu à la vérité par qui est la vérité. Pour le développement de ce paradoxe, voir Michel Henry, *C'est moi la vérité*, Paris, Seuil, 1996.

7. Pour tout ce dossier, voir Edmond Barbotin, art. « Témoignage » du *Dictionnaire de spiritualité*, t. 15, Paris, Beauchesne, 1991, col. 134-141.

8. Voir l'illustration de ce cahier et l'art. de Marie-Thérèse Bessirard.

9. Voir saint Thomas d'Aquin, *Somme de théologie*, IIIa p. , q. 72 et le dossier sur la confirmation publié dans notre cahier XXIII, 1-2, janvier-avril 1998.

ÉDITORIAL _____ **Vincent Carraud**

– malgré son christocentrisme bien connu – essaie de ne pas se porter trop vite à la *solution*, c'est-à-dire de ne pas passer trop vite à la résolution christique radicale, acquise pour nous une fois pour toutes, et s'efforce de séjourner un peu dans la difficulté elle-même.

Oui : oui, non : non.

La Torah interdit de parjurer, c'est-à-dire de porter un faux témoignage tenu sous serment¹⁰ : « Tu ne parjureras pas, mais tu t'acquitteras envers le Seigneur de tes serments » (*Nombres* 30, 3, cité par Jésus en *Matthieu* 5, 33). Les faux témoins sont sévèrement punis (*Deutéronome* 19, 16-21 ; *Proverbes* 19, 9). Le *Psaume* 5, 7 dit plus nettement encore : « Tu fais périr les menteurs ». Chacun a présent à l'esprit l'épisode où Daniel démasque les vieillards – des juges ! – qui avaient accusé Suzanne, condamnée sans enquête ; la condamnation à mort se retourne contre les faux témoins (*Daniel* 13). Les témoins eux-mêmes sont les premiers exécuteurs de la sentence, ils mettent la première main à la lapidation (*Deutéronome* 17, 7 ; *Actes* 7, 58). S'il est interdit de parjurer, l'Ancien Testament autorise bien de jurer, c'est-à-dire de prêter serment, à la condition de tenir le serment prononcé : « Si un homme fait un vœu au Seigneur ou prend par serment un engagement formel, il ne violera pas sa parole : tout ce qui est sorti de sa bouche, il l'exécutera » (*Nombres* 30, 3). Bref, si tu jures, acquitte-toi. Et si tu crains le parjure, ne jure pas.

Il s'agit bien de comprendre ce que *tenir sa parole* signifie. Tenir sa parole, c'est la respecter, c'est-à-dire respecter la vérité, c'est-à-dire respecter Dieu. *Communio* a déjà traité cet aspect essentiel en commentant le deuxième commandement, « tu ne prononceras pas le nom de Dieu en vain »¹¹. Michel Sales y expliquait comment la tradition, aussi bien juive que chrétienne, en était venue à associer à l'interdiction de prononcer en vain le nom de Dieu, non seulement toutes les formes de parjure, mais aussi toutes celles de mensonge¹²

10. *Catéchisme de l'Église catholique*, §2476 ; pour le commentaire du huitième commandement dans le Catéchisme, voir dans ce cahier l'art. du P. Schlögel.

11. Sous sa forme versifiée traditionnelle, le deuxième commandement introduit explicitement le jurement : « Le nom de Dieu ne jureras, ni sans raison, ni faussement ».

12. « Respecter sa parole ? Le serment, le blasphème et l'athéisme », *Communio*, XVIII, 1, janvier-février 1993.

Les paroles qui surprennent

– ce qui n’empêche de hiérarchiser les mensonges selon leur gravité : c’est ainsi qu’Ananie meurt pour avoir menti à l’Esprit-Saint, en fraudant dans la mise en commun, pourtant librement et généreusement consentie : « ce n’est pas à des hommes que tu as menti, mais à Dieu » (*Actes 5, 4*). Il est donc légitime, comme toute la tradition de l’Église l’a fait, d’étendre le huitième commandement au mensonge¹³.

Or, comme dans tout le Discours sur la montagne, le Christ en dit plus. Il dit même autre chose, d’irréductible au juridisme de l’Ancienne Loi comme au moralisme auquel nous voudrions réduire notre pratique des commandements¹⁴, quelque chose d’absolument nouveau. Le Christ dit de ne pas jurer du tout, *holôs, omnino* : « moi, je vous dis de ne pas jurer » (*Matthieu 5, 33*). La défense de jurer n’est pas faite par peur de ne pouvoir tenir ce à quoi on s’est engagé, c’est-à-dire selon l’objet du serment¹⁵, mais en raison de ce qui constitue l’essence même du jurement, le fait de prendre à témoin. Non pas « il ne faut jurer de rien » (car tout peut arriver¹⁶, la sagesse mondaine elle-même le sait bien), mais « il ne faut jurer par rien ». Ne pas jurer : ni par le ciel, ni par la terre, ni par Jérusalem ni même par ta tête, car « tu n’en peux rendre un seul cheveu blanc ou noir » (*Matthieu 5, 34-36*). Ainsi se trouve invalidé l’écart entre le poids de la signification objective, où la valeur sacrée du Temple semble sanctionner la véracité d’un discours, et l’intention du locuteur, qui peut être détachée de la formule rituelle qu’il prononce. Aujourd’hui encore, nous connaissons l’attitude qui consiste à dire « je te le jure par la tête de ma mère » en croisant les doigts dans le dos pour *conjur*er le sort capable de punir notre mensonge. Le serment, au lieu de garantir la vérité qu’il proclame, peut dissimuler sous sa forme solennelle une intention de tromper. Comment jurer par ce qui ne dépend pas de sa volonté ? Or je ne suis maître ni de Dieu, ni d’aucune créature, ni même d’un seul de mes cheveux. En rigueur Dieu seul peut jurer, comprenons, jure sans blasphémer. Qu’est-ce

13. Rappelons le distique pédagogique : « Faux témoignage ne diras, ni mentiras aucunement ».

14. Voir notre éditorial « Le droit et le temps de l’amour », pt 3, *Communio*, XXII, 1, janvier-février 1997.

15. Et pourquoi jurer quand la chose dépend de sa volonté, puisqu’il suffit alors de l’accomplir ?

16. *Jacques 4*, 13-16.

ÉDITORIAL _____ **Vincent Carraud**

que l'ancienne Alliance, sinon Dieu disant (le) « nom de Dieu » ? Dieu jure « par lui-même » (*Genèse* 22, 16 ; *Isaïe* 45, 23, etc.), il se prend à témoin pour prêter serment.

Faut-il appliquer « au pied de la lettre » l'interdit porté sur le serment, et proscrire tout jurement, y compris judiciaire ? Beaucoup d'hérésies chrétiennes (cathares, vaudois, etc.) l'ont cru. Mais la pointe de l'argument du Christ n'est pas là. L'interdit christique consiste à refuser de distinguer deux niveaux de langage, un où tout serait possible, y compris le mensonge, et un autre où l'on s'engagerait en effet, le serment. Le Christ généralise à toute parole prononcée ce qui ne valait que pour le serment, l'exigence de devoir le tenir. Bref, le Christ universalise l'interdit en l'étendant à toute parole : « que votre *logos* [parole] soit oui, oui, non, non [*nai, nai, ou, ou*] » (*Matthieu* 5, 37)¹⁷. Le chrétien tient sa parole ; c'est un témoin sans être un jureur. Il doit dire la vérité même là où aucun serment n'est exigé. La rigueur qui valait dans les tribunaux est de mise partout, l'interdiction du faux témoignage est aussi celle du mensonge – et même de tout ajout, de toute surenchère à la véracité, car ce qu'on dit en plus est en trop, « ce qu'on dit de plus vient du mal » (*Matthieu* 5,37).

L'injonction christique fournit un contre-exemple rigoureux à l'analyse lacanienne : *on parle pour parler, c'est-à-dire pour mentir*¹⁸ – qu'elle confirme donc car le Christ seul n'a jamais menti (1 *Pierre* 2, 22 reprenant *Isaïe* 53, 9). Ou, comme le dit saint Paul, « le Fils de Dieu [...] n'a pas été oui et non, *nai kai ou* » (2 *Corinthiens* 1, 19), le *Logos* lui-même a été un *oui* (*ibid.*, v. 20). « Celui qui ne trébuche point en paroles est un homme parfait », dit saint Jacques (3, 2) – le Christ seul est homme parfait. Reste cependant à le suivre : que notre pensée elle-même ne soit pas en oui et non (2 *Corinthiens* 1, 17).

17. Selon R. Eleazar, « oui » et « non » constituent un serment (*traité Chebouot*, 36a).

18. Saint Thomas dit : « puisque les mots sont les signes naturels des pensées, il est contre nature et illégitime qu'on leur fasse signifier ce qu'on ne pense pas » (*Somme de théologie*, IIaIIae, q. 110, a. 3, resp.). Nous laissons de côté ici la délicate question de savoir en quel sens le péché originel a affecté le langage lui-même (et non seulement l'unicité de la langue avec la dispersion babélique) ; voir cependant dans ce cahier l'art. de Laurence Guérin-Mathias.

Les paroles qui surprennent

Car c'est bien d'abord à l'universalité du mensonge que l'interprétation christique du commandement s'attaque. Le *Psaume* 115, 11 disait déjà : « tout homme est menteur ». Le *Catéchisme du concile de Trente* commente : « comme si ce péché était le seul qui pût s'étendre à tous les hommes » (chap. 36, introduction). La difficulté propre des cinquième ou sixième commandements consistait à savoir comment entendre que ces commandements soient valables pour tous les chrétiens : en quel sens suis-je homicide ou adultère ? C'était le problème du *pour soi* de l'appropriation de péchés qu'il peut apparemment arriver à un chrétien de ne pas commettre – même s'il doit comprendre qu'en un sens radical il les commet cependant¹⁹. La difficulté est ici inverse : ce péché est tellement commis, tellement fréquent et tellement confessé, qu'on a le sentiment qu'il se dilue, pris en charge par la complexité et la variété des échanges interpersonnels, comme s'il n'était le péché de personne²⁰, de tous, bref un péché structurel imputable au langage lui-même. Le mensonge serait situationnel²¹. C'est pourquoi la grâce ici n'est pas tant de ne pas mentir (certes, c'en est une !), que d'être d'abord capable de se reconnaître menteur. « La première marque que nous puissions donner de notre véracité, disait Henri de Lubac, c'est l'aveu de notre mensonge »²². Nous ne saurions nous « débarrasser du mensonge » (*Éphésiens* 4, 25) qu'en commençant par en faire l'aveu.

19. Voir nos éditoriaux à ces deux commandements, *Communio*, XXI et XXII, 1, janvier-février 1996 et 1997.

20. C'est en quoi le mensonge est une œuvre diabolique : « il n'y a pas de vérité en lui : quand il dit ses mensonges, il les tire de son propre fonds, *ek tôn idiôn lalei* (*Jean* 8, 44) – au contraire du Christ, la Vérité, le principe du mal n'a rien en propre que le mensonge, et lorsqu'il parle pour mentir, il tire ce qu'il dit de son être propre ou plutôt de son manque d'être – le mensonge.

21. Au contraire, on peut montrer comment le mensonge fait mien mon péché, selon une « logique de ratification » : voir Jean-Luc Marion, « Le mal en personne », *Communio*, IV, 3, p. 28-42 et « Le mal en face », *Études*, juin 1988, p. 815-832. Adam, Caïn, *et alii* signent leur péché dans leur dénégation, ils le confirment en le niant. D'où la collusion nécessaire du mensonge et de l'homicide (*Jean* 8, 44) : voir dans ce cahier l'art. de Corinne Marion.

22. *Paradoxes*, suivi de *Nouveaux paradoxes*, Seuil, 1959, p. 84.

Dire le faux ou dire le mal.

L'accord est unanime pour reconnaître que « celui-là ment qui dit volontairement une chose fausse avec l'intention de tromper »²³. Mais, ajoutait saint Augustin, la question demeure de savoir dans quels autres cas il y a aussi mensonge. Définir exactement la nature du mensonge et déterminer sa qualification morale ne sont pas choses faciles ; et surtout, les distinctions et précisions conceptuelles sont requises en raison de la difficulté posée par la condamnation absolue de tout mensonge selon l'*Ecclésiastique* 7, 13 : « Garde-toi de proférer aucun mensonge ». On nous permettra donc quelques rappels sommaires.

a) *Le mensonge*. Saint Thomas, dans sa *Somme de théologie* (IIaIIae, q. 110, a. 1, resp.) définit le mensonge en énonçant ses trois conditions constitutives : fausseté de ce qui est dit (fausseté matérielle, c'est-à-dire opposition de la parole et de la pensée), volonté de dire cette fausseté (fausseté formelle), intention de tromper (fausseté efficiente). La définition propre du mensonge est la seconde, quand bien même on dirait par accident le vrai²⁴. Quelle que soit sa réussite (en termes scolastiques, la perfection du mensonge), le mensonge s'oppose donc directement à la vertu de vérité. L'a. 2 de la même question (les espèces du mensonge) est un modèle d'intelligence architectonique. Saint Thomas y articule les trois espèces de mensonge selon la Glose (2), les huit types de mensonge énumérés par saint Augustin dans le *De mendacio* (3) et la bipartition aristotélicienne (1). Cette réorganisation prend la forme d'une tripartition, qui considère le mensonge selon sa nature propre, sa nature de faute, son but. Revenons-y brièvement :

1) Selon sa nature propre, le mensonge est divisé par Thomas d'Aquin, conformément à Aristote²⁵, en deux espèces : la jactance (exagération), qui dit plus que la vérité, et l'ironie (minimisation,

23. *De mendacio*, 5, BA 2, 249. Voir aussi l'*Enchiridion*, VI, 18 et 22. Sur le concept fondamental d'intention dans l'analyse augustinienne du mensonge et ses développements médiévaux, voir Irène Rosier, « La théorie augustinienne du mensonge », *Hermès* 15, 1995, p. 91-103.

24. D'où l'étymologie à la Cratyle que propose Thomas : « C'est pourquoi on appelle "mensonge" (mendacium) ce que l'on dit "contre sa pensée" (mens) » (*ibid.*).

25. *Éthique à Nicomaque* VII, 2, 6 (1127 a 20 s.).

Les paroles qui surprennent

réticence, fausse modestie), qui dit moins que la vérité²⁶. Minimiser est aussi grave qu'exagérer : tous deux s'opposent essentiellement au juste milieu, la vérité, qui est égalité, adéquation, justesse.

2) Selon sa nature de faute, le mensonge est considéré dans sa gravité par la *Glose* (le commentaire classique de la *Vulgate* au Moyen Âge). Le mensonge peut être aggravé si l'on s'en sert pour nuire au prochain, c'est le mensonge pernicieux (a) ; il est au contraire diminué lorsqu'il est orienté vers un bien plaisant : c'est le mensonge joyeux (la plaisanterie) (b) ; vers un bien utile, c'est le mensonge officieux (c), commis pour aider, protéger ou sauver quelqu'un.

3) Selon son but, il y a huit sortes de mensonge, comme l'a établi Augustin²⁷, et saint Thomas montre qu'elles se développent à partir des trois degrés précédents et s'organisent aussi en gravité décroissante. Les trois premières espèces de mensonge l'aggravent : (a) mensonge pernicieux – contre Dieu (1), c'est le mensonge doctrinal et religieux, l'hérésie volontaire ; – contre le prochain, avec l'intention de nuire à l'un sans utilité pour un autre (il nuit à l'un sans profiter à personne) (2) ou pour être utile à un autre (il profite à l'un et il nuit à l'autre) (3) ; – le mensonge neutre par seul plaisir de mentir, *habitus* du mensonge, qui ne l'aggrave ni ne le diminue (4) ; ensuite les espèces qui diminuent le péché de mensonge : (b) mensonge joyeux pour plaire (5) ; (c) mensonge officieux, – pour aider quelqu'un à garder son argent²⁸ (6), sa vie (7) ou sa vertu (8)²⁹.

26. Voir aussi le *Catéchisme de l'Église catholique*, § 2481. Mais en employant ironie au sens moderne de dépréciation, le Catéchisme reprend Thomas sans le comprendre, car le terme signifiait chez lui la réticence, à la suite d'Aristote, *Éthique à Nicomaque* IV, 13.

27. Voir dans ce cahier l'art. de Maria Bettetini sur le *De mendacio*.

28. Ce cas est évidemment devenu assez embarrassant : on attend avec impatience des moralistes une réflexion nouvelle sur les pratiques professionnelles du mensonge proféré en toute bonne conscience dans les entreprises ou dans les affaires.

29. Ces derniers mensonges permettent à saint Thomas de camper sur les positions augustiniennes concernant les « mensonges » vétéro-testamentaires : les sages-femmes d'Égypte, récompensées pour leur crainte de Dieu (volonté antécédente) et non pour leur mensonge (*Exode* 1,21) ; – Abraham, puisque sa femme est sa sœur, étant sa demi-sœur (les scabreux épisodes de *Genèse* 12, 13-19 et 20, 2-13) ; – dans le cas de Jacob se faisant passer pour Esau (*Genèse* 27), il s'agit d'un passage à lire figurativement, pour exprimer le mystère des païens remplaçant les juifs, etc.

ÉDITORIAL Vincent Carraud

Saint Thomas reprend encore à Augustin l'analyse des cas exceptionnels, en particulier le fameux devoir de taire ou de dissimuler prudemment la vérité (a. 3, ad 4um qui cite le *Contra Mendacium*)³⁰, dont l'application fut si importante sous l'Occupation : si autrui se trouve dans une situation de péril grave, il n'est pas permis de mentir pour l'en libérer, mais il est juste de cacher la vérité avec prudence – spécialement à ceux qui n'ont pas « droit à la vérité ». Le secret des confesseurs en est l'exemple type, qui a en saint Jean Népomucène son martyr. *Le Catéchisme de l'Église catholique* insiste encore sur ce que « personne n'est tenu de révéler la vérité à qui n'a pas droit de la connaître » (§ 2489). Les media acharnés de révélations croustillantes au nom du « droit à la vérité » gagneraient à méditer cette phrase, ainsi que la précédente : « le devoir d'éviter le scandale commande souvent une stricte discrétion ».

b) *Le faux témoignage, la médisance, la flatterie et la calomnie.* *Le Catéchisme du Concile de Trente* reprend une définition traditionnelle du faux témoignage : « On entend ordinairement par faux témoignage tout ce qui est affirmé et soutenu de quelqu'un, contre la vérité, en bonne ou en mauvaise part » (cap. 36, § 1). Le faux témoignage est un cas de relation d'intersubjectivité triangulaire, exprimable sous la forme : A dit à B quelque chose (vrai ou faux, bon ou mauvais) au sujet de C. Le faux témoignage consiste précisément à dire de C le faux devant B. Une table logique³¹ simple permet d'envisager les quatre cas possibles, en faisant varier ce que l'on dit : du vrai en bonne part (1), du vrai en mauvaise part (2), du faux en bonne part (3), du faux en mauvaise part (4).

(1) Seule la première possibilité est évidemment permise ; dans la tradition monastique, elle est cependant elle-même subordonnée à la taciturnité ou volonté de se taire.

(2) Dire le vrai qui soit du mal, c'est médire³². Au sens propre, la délation est une espèce de la médisance, vrai témoignage obligé

30. Contre le devoir évident de ne pas dire la vérité en certains cas exceptionnels, voir Kant, *D'un prétendu droit de mentir par humanité*.

31. Rappelons que saint Paul connaissait ce que les logiciens appellent le paradoxe du menteur (attesté par Diogène Laërce). La *Lettre à Tite* fait référence à ce qu'on a nommé le « paradoxe du crétois », c'est-à-dire en fait à la contradiction d'Epiménide : « L'un d'eux [sc. Epiménide] a dit : Crétois, éternels menteurs. Ce témoignage est vrai » (1, 12-13).

32. Le nom générique de ce péché est la détractation, mise en lumière injuste de défauts vrais du prochain.

Les paroles qui surprennent

par les tribunaux (elle constitue donc une exception au cas 1, puisqu'il est alors obligatoire de parler). La confession est le seul lieu où l'on dise le vrai sur le mal sans commettre le péché de médisance³³. Rien ne lui est plus opposé en cela que la médisance ou la calomnie publiques sur soi : porter un faux témoignage sur soi-même pour se couvrir de honte est faire tort à l'Église, comme se suicider fait tort à la société (*Catéchisme du Concile de Trente*, §1).

(3) Dire le faux qui soit du bien : flatterie, complaisance, adulation. *Matthieu* (22, 16) prouve que les pharisiens se sont servis de ce dernier cas pour piéger Jésus, le « surprendre en parole » : « Maître, nous savons que tu dis vrai et que tu enseignes la voie de Dieu en vérité [...] ».

(4) Dire le faux qui soit du mal : c'est la calomnie, que la tradition définit en suivant Gratien : « calumniari est falsa crimina intendere » (*Decret.*, II, 2, q. 8, can. 5). Le *Catéchisme de l'Église catholique* énonce les trois critères qui permettent d'en prononcer l'accusation : se rend coupable de calomnie « celui qui, par des propos contraires à la vérité, nuit à la réputation³⁴ des autres et donne occasion de faux jugements à leur égard » (§ 2477). Il s'agit là d'une définition par l'essence qui convient à l'universalité des cas : pour qu'il y ait calomnie, il faut et il suffit qu'il y ait les trois critères indiqués. On observera donc qu'il n'est pas besoin de savoir pour calomnier – même si le plus souvent le calomniateur sait qu'il calomnie, définition par la généralité des cas, que les dictionnaires retiennent³⁵. Si une erreur ou un jugement téméraire³⁶ sont à la source de la

33. Pascal semble plus intéressé par souligner ce point, révélateur de la pluralité irréductible des lieux de parole, que par la sacramentalité de la confession : « La religion catholique n'oblige pas à découvrir ses péchés indifféremment à tout le monde : elle souffre qu'on demeure caché à tous les autres hommes ; mais elle en excepte un seul, à qui elle commande de découvrir le fond de son cœur, et de se faire voir tel qu'on est. Il n'y a que ce seul homme au monde qu'elle nous ordonne de désabuser, et elle l'oblige à un secret inviolable, qui fait que cette connaissance est dans lui comme si elle n'y était pas » (§ 978). Étrange échange que celui où je dis tout à un homme pour qu'il ne dise rien.

34. Ce qui porte atteinte à l'honneur d'une personne présente est l'outrage.

35. Voir E. Dublanchy, art. « Calomnie » du *Dictionnaire de théologie catholique*, t. II, col. 1369-1376.

36. Admettre, même tacitement, « comme vrai sans un fondement suffisant un défaut moral chez le prochain » (*Catéchisme*, § 2477).

ÉDITORIAL _____ **Vincent Carraud**

calomnie, il n'y a pas moins calomnie³⁷. Saint Thomas en donne la raison : « un homme ne doit procéder à l'accusation que sur une chose absolument certaine pour lui, où l'ignorance du fait n'a pas de place » (*Somme de théologie*, IIa IIae, q. 68, a. 3, ad 1)³⁸. Il faut enfin insister, à la suite du *Catéchisme du concile de Trente* (§ 5), sur la particularité de la calomnie : sa réparation est presque impossible, puisque ce péché, par sa puissance diffamatoire, porte atteinte à la réputation et se propage loin, publiquement et de façon incontrôlée ; il est donc fort improbable que la rétractation puisse avoir la même publicité que la calomnie.

Frustrer le désir de savoir.

Le huitième commandement nous oblige à penser l'opposition entre l'amour de la vérité et le désir de savoir, l'ancienne *curiositas*. Pour une part essentielle, ce que l'on nomme aujourd'hui information³⁹ relève, du point de vue de la morale, de la médisance ou faux témoignage – à tout le moins peut-on reconnaître dans les media le lieu privilégié des jugements téméraires⁴⁰. Et quoi de plus contraire à la lenteur de la vérité que l'extraordinaire vitesse de propagation de la médisance ou de la calomnie ? Ne faut-il pas frustrer le désir d'information comme plaisir d'écouter la médisance ? Ne faut-il pas se reconnaître, au moins en certains cas, un droit de ne pas savoir – et même un devoir de ne pas savoir ?

C'est ce que met en lumière l'analyse pascalienne de la société comme lieu de l'illusion volontaire. L'amitié, constitutive de la société, repose non sur le malentendu, mais sur le non-entendu. « Ainsi la vie humaine, dit Pascal, n'est qu'une illusion perpétuelle ; on ne fait que s'entre-tromper et s'entre-flatter. Personne ne parle de nous en notre présence comme il en parle en notre absence. L'union qui est entre les hommes n'est fondée que sur cette mutuelle tromperie ; et peu d'amitiés subsisteraient, si chacun savait ce que son ami

37. Ce qui n'est pas le cas pour saint Thomas, pour qui, à la différence du *Catéchisme de l'Église catholique*, la calomnie implique le savoir.

38. Voir aussi Pontas, *Dictionnaire des cas de conscience*, art. « Calomnie ».

39. Voir dans ce cahier l'art. de Dominique Wolton.

40. Le *Catéchisme de l'Église catholique* rappelle qu'il n'y a pas de droit à la vérité sans discernement (§ 2489).

Les paroles qui surprennent

dit de lui lorsqu'il n'y est pas, quoiqu'il en parle alors sincèrement et sans passion » (*Pensées*, § 978). L'amitié est fondée sur un secret constitutif : non certes secret partagé entre les amis, mais pensée et propos secrets aux amis même – et surtout – quand je parle d'eux. Il n'y a d'amitié que sur fond de méconnaissance. Si je savais ce qui se dit de moi, je n'aurais plus d'amis. « Je mets en fait que si tous les hommes savaient ce qu'ils disent les uns des autres, il n'y aurait pas quatre amis dans le monde. Cela paraît par les querelles que causent les rapports indiscrets qu'on en fait quelquefois » (*Pensées*, § 792). L'indiscrétion consiste à reproduire hors de son lieu le discours entendu. Elle désabuse en étant un intermédiaire mondain, qui ruine toute vie sociale possible. Rien n'est pire, pour Pascal, que de désabuser hors de la confession⁴¹. Je n'ai aucun droit à savoir ce qu'on dit de moi en mon absence : c'est là le propre d'une curiosité malsaine. Pascal met au jour la règle du jeu social. Tout ce qu'on me dit n'est pas tout ce qu'on dit de moi. Je n'ai pas droit à un discours total sur moi, il faut laisser l'information à son lieu. Si donc « le mensonge est funeste pour toute société »⁴², l'illusion de la sincérité ne l'est pas moins. L'indiscrétion absolue, le tout indiscret, cet immense confessionnal politique, détruirait la société. L'homme a tout à perdre à se vouloir ubiquitaire.

Mais le Christ de Pascal non plus n'est pas le grand indiscret ou le grand voyeur, c'est le grand aimant. Aussi la prière l'emporte-t-elle sur l'aveu. Parler de l'absent révèle davantage celui qui parle que celui dont on parle : quand je dis l'absent, c'est moi qui me révèle. Sans doute faut-il alors opposer à la malveillance de la conversation la bienveillance de la prière qui dit Dieu en son absence. Et dire le Christ, n'est-ce pas devoir dire de l'absent le vrai et le bien – et d'abord ceci, que Dieu l'a ressuscité des morts ? « Mais si le Christ n'est pas ressuscité [...], nous sommes de faux témoins de Dieu, puisque nous avons attesté contre Dieu qu'il a ressuscité le Christ, alors qu'il ne l'a pas ressuscité, s'il est vrai que les morts ne ressuscitent pas » (1 *Corinthiens* 15, 15).

Vincent Carraud, né en 1957, marié, cinq enfants. Maître de conférences en philosophie à l'Université de Caen, directeur de la rédaction de l'édition française de *Communio*.

41. La confession est, de ce point de vue, une non-société.

42. *Catéchisme de l'Église catholique*, § 2486.

Communio, n° XXIV, 3 – mai-juin 1999

Marie-Thérèse BESSIRARD

Le reniement de saint Pierre

UN homme au regard hésitant, brouillé par l'inquiétude, la main sur le cœur pour protester de sa bonne foi ; et l'autre tendue comme pour supplier la femme qui l'observe à la lueur de sa bougie : c'est l'image du « Reniement de saint Pierre »¹, telle que La Tour l'a peinte à la droite du grand tableau représentant la scène de nuit qui se déroule dans la cour du palais du Grand-Prêtre. Un nocturne dans le style du Caravage, dit-on, où les jeux de lumière accusent les contrastes qui intériorisent l'expression du visage, technique particulièrement adaptée au sujet : volontairement décentrée, la confrontation entre Pierre et la jeune servante revêt un caractère dramatique, cependant que sur un mode réaliste, voire trivial, ceux qui sont venus là, aux nouvelles, jouent aux dés.

Toute l'attitude de l'apôtre traduit le malaise, comme s'il était déjà rongé par le remords qui inspire la méditation des « Larmes de saint Pierre », toile peinte également par La Tour dans la même veine que « La Madeleine pénitente ». Pierre et Madeleine les deux modèles de la pénitence, selon le Père Surin, « ne cessèrent de pleurer leur péché pendant toute leur vie »², thème largement repris à l'époque de la Contre-Réforme par Malherbe et tant d'autres, et dont on entend les échos jusque dans les grandes Passions de Bach.

1. *Mathieu* 26, 69-75 ; *Marc* 14, 66-72 ; *Luc* 22, 56-62 ; *Jean* 18, 25-27.

2. P. Jean-Joseph Surin, *Correspondance*, Éd de Certeau, Bibliothèque européenne, DDB 1966. p. 1530.

THÈME _____ *Marie-Thérèse Bessirard*

**Ravenne, St Apollinaire le neuf
(500-520 ap. J.-C.)**

Le baiser de Judas



Jésus devant le Sanhédrin



*L'annonce du reniement
de Pierre*



*Le reniement
de Pierre*

Le reniement de saint Pierre

Mais à Ravenne, dans l'église Saint-Apollinaire-le-neuf, il en va tout autrement. Le reniement de Pierre semble véritablement assimilé à la trahison de Judas. Dans la série des mosaïques qui content l'histoire de la Passion, cinq sont consacrées aux traîtres qui livrent ou abandonnent Jésus à ses ennemis : trois pour Judas (on n'en voit qu'une ici), et immédiatement au-dessous, le cycle se poursuit par le reniement de Pierre traité en deux tableaux. Dans le premier, Jésus rappelle au coq sa mission, le chant annonciateur du jour... et du péché, au grand scandale de Pierre. Dans le tableau suivant, le geste des mains en dit long sur le revirement de l'apôtre : l'une sur le cœur engage le témoin, l'autre dressée, la paume ouverte, ponctue le serment qui sort de sa bouche. Loin d'atténuer la défaillance d'un homme apeuré, la mosaïque de Ravenne accentue la responsabilité du coupable, elle suit la version de Matthieu et de Marc la plus accablante pour Pierre : « Lui se mit à jurer avec des imprécations. »

Ainsi l'homme de la confession de Césarée, l'apôtre de la première heure, ardent à s'engager, fidèle entre tous, à qui Jésus avait déjà confié l'Église, est celui-là même qui le renie au moment de l'épreuve Pierre porte contre son Maître un faux témoignage destructeur.

Dans son commentaire de la mosaïque, André Frossard risque une explication pour justifier le maintien de la mission de Pierre. Il distingue, « entre les deux trahisons qui pouvaient détruire de l'intérieur l'Église naissante..., la défaillance de Pierre qui pouvait empêcher que le christianisme fût jamais construit, n'eût été la puissance et le génie du Fondateur qui n'aura pas bâti son Église sur le roc, mais sur la base autrement sûre de l'homme sincère qui pleure sa faiblesse et se repent sans se reprendre³. »

Mais pour la Jeannette de Péguy, cette « défaillance » est bien le pire des péchés : « Renoncer, non, renoncer. Comment a-t-on pu renoncer le Fils de Dieu ? »⁴ Le débat se prolonge, violent, entre Madame Gervaise qui argumente et la bergère opiniâtre qui ponctue de ses dénégations la litanie qu'elle reprend, inlassable, des saints qui n'ont pas peur, des hommes de son pays, fidèles à leur parole : « Je dis seulement, jamais nous, nous ne l'aurions lâché. »

3. André Frossard, *l'Évangile selon Ravenne*, Centurion, Laffont, Paris 1984. p. 50-51.

4. Charles Péguy, *Le Mystère de la Charité de Jeanne d'Arc*, in *Œuvres poétiques complètes*, « La Pléiade », Gallimard.

THÈME Marie-Thérèse Bessirard

Scandale ou « Felix culpa », le reniement de Pierre ne cesse d'interroger la conscience chrétienne : plutôt qu'une explication qui reste en deçà du mystère de la Rédemption, il requiert la méditation. On ne peut le lire que dans le contexte de la Passion à laquelle il participe dans un sens beaucoup plus radical que ne le supposait l'émouvante supplique de Pierre au Seigneur : « Pourquoi ne puis-je te suivre à l'instant ? » (*Jean*, 13,37). *Suivre Jésus*, c'est le leitmotiv qui oriente toute la démarche de l'apôtre Pierre.

L'épisode du reniement de Pierre est lié au récit de la Passion auquel il est intégré, dans sa forme et dans l'esprit du sujet traité : crise du témoignage au temps de l'épreuve, expérience de la repentance et du pardon à travers l'œuvre de rédemption en train de s'accomplir. La responsabilité de l'apôtre est d'autant plus engagée qu'il a reçu de Jésus un avertissement précis, peu après l'annonce de la trahison de Judas. Au cours du repas pascal, le Seigneur « prépare » ses disciples à sa passion toute proche, il en parle en termes couverts, sachant bien qu'ils ne peuvent encore comprendre l'épreuve qui attend Celui en qui Pierre a reconnu le Messie. Le disciple refuse de croire à la prédiction de Jésus, il prétend se distinguer des autres qui vont « scandalizesthai » (*Marc* 14, 29 ; *Matthieu* 26, 33), à proprement parler, « trébucher », au figuré « être scandalisés ». Il manifeste, lui, sa fidélité à Jésus, prêt à « mourir avec lui », « donner sa vie ». Présomption de sa part ? Fol orgueil d'un homme qui se croit un héros ? Luc évoque l'épreuve qui va tous les atteindre (22, 31) – Pierre en particulier - comme une tentation du démon : « Simon, Simon, Satan vous a réclamés pour vous secouer dans un crible, comme on fait pour le blé... » Pierre ne semble pas entendre la suite, Jésus qui l'assure de sa prière, « afin que ta foi ne disparaisse pas ». Texte qu'il faut mettre en rapport avec la mise en garde de Gethsémani : « Priez pour ne pas tomber au pouvoir de la tentation... » Dans la version johannique marquée par la tristesse de la séparation annoncée, Pierre prévient les réticences de Jésus qui garde son secret ; il veut le *suivre*, à l'instant, il est prêt à se dessaisir de sa vie pour son Maître. Sa nature impulsive, ardente, sa générosité quelque peu aveugle, éclatent dans ses répliques. Pierre n'offre sa vie qu'en paroles. L'événement le démasquera... et peut-être l'amènera à découvrir ce qui était voilé dans les propos de Jésus.

Le reniement de saint Pierre

Paroles de mensonge, regards de vérité.

La scène du reniement se situe au palais du Grand-Prêtre Caïphe, où Jésus va être gardé, interrogé. Au milieu de la débandade, Pierre, seul, ou accompagné d'un disciple, a *suivi*..., « de loin »..., « à distance » : c'est peu, et c'est beaucoup, eu égard à la panique qui s'est emparée de tous les autres.

Pierre et Jésus se trouvent donc dans le même lieu : les deux scènes de l'interrogatoire sont traitées simultanément. Il faut insister sur cette corrélation entre ce qui se passe en haut (présenté comme une séance du sanhédrin), garde et interrogatoire de Jésus, et ce qui se passe en bas, dans la cour, l'attente et le pseudo-interrogatoire de Pierre qui chez Jean encadre l'autre. Faut-il voir là une volonté d'opposer, en les rapprochant, le témoignage du Seigneur à celui de son disciple ? Chez Marc et Matthieu on a cherché des « pseudo-marturoi », des faux témoins pour confondre Jésus, alors que ce sont ses propres paroles, témoignage de vérité, qui le condamnent. Tandis que Pierre, faux témoin d'occasion, se trahit lui-même en trahissant.

Scène de nuit dont La Tour s'est efforcé de rendre l'atmosphère tendue, angoissante pour l'apôtre qui se chauffe, seul, au milieu des curieux. C'est l'heure où le prince des ténèbres va « cribler » sa victime en se glissant dans l'opacité de la nuit froide, profitant de la fatigue et du trouble de l'apôtre qui le rendent vulnérable. Pierre est pris au piège des regards qui se posent sur lui à la lueur du feu, celui de la servante qui l'observe et le reconnaît. Le thème de la vision, « idousa » ayant vu, se module et se précise avec « emblepo » regarder en face, « atenizo » avoir les yeux fixés sur..., regards inquisiteurs relayés par l'affirmation péremptoire d'un témoin (le serviteur du Grand-Prêtre blessé à Gethsémani) : « Moi, je t'ai vu dans le jardin. » La pression est insupportable pour Pierre qui tente en vain de résister en opposant des dénégations aux questions qu'on lui pose par trois fois et qui veulent dénoncer en lui le disciple du Nazaréen ; « Toi aussi, tu en étais », ou pire, prenant l'entourage à témoin, « Celui-là aussi en était ». Et Pierre de nier : « Je n'en suis pas », brisant de ses paroles toute relation avec Jésus : « Je ne connais pas cet homme ». Débordé par la crainte, exaspéré, il jure, il lance des imprécations (anathematizo, c'est-à-dire « que je sois maudit si je mens »). Mais Pierre ment mal : il en fait trop, son insistance est suspecte, la parole échappée de sa bouche le trahit. « Alèthos (en vérité), celui-là est galiléen ! »

THÈME _____ **Marie-Thérèse Bessirard**

Claudiel est sans pitié pour lui : « Écoutez-le, en proie aux servantes, qui bégaie des mensonges et des blasphèmes dans sa barbe !⁵ ». Dans ce jeu du vrai et du faux où Satan est passé maître, Pierre a perdu, pris à son propre piège.

Mais il y a ce regard que le Seigneur, se retournant, porte sur lui. Le coq vient de chanter. Intérieur ou non, le regard du Christ atteint l'apôtre qu'il s'est choisi, brebis égarée, qu'il n'a cessé de chercher dans sa prière aux heures douloureuses où il marche vers sa passion. Regard de vérité qui confond Pierre.

Le coq et les larmes.

« Cette nuit même, avant que le coq chante, tu m'auras renié trois fois. » (*Matthieu, 26,31*). La prédiction de Jésus s'est vérifiée. Et voici aux oreilles de Pierre l'écho simultanément de trois voix qui l'accusent : la voix du Christ qui remonte à sa mémoire, les paroles mensongères qui souillent sa propre bouche, le chant du coq exact au rendez-vous. Faut-il voir dans cette alarme le signal tragique qui rappelle sa faute inexpiable à un coupable voué au désespoir ? Le Christ aurait-il ainsi défié Pierre pour l'écraser dans le néant de son orgueil ? Et Pierre va-t-il pleurer de dépit, se crispier dans un ressentiment stérile ? « Il sortit et pleura amèrement. » Le texte est d'une sobriété qui fait place au silence ; et sur la repentance de Pierre, la glose hésite : le pardon appartient au Seigneur, dans l'intimité de la rencontre avec le pécheur.

Il faut donc revenir au coq, « l'oiseau qui annonce le jour ». Selon la tradition, c'est lui qui sait distinguer le jour naissant de la ténèbres et, chaque matin, son chant libère les âmes captives des angoisses nocturnes. Sans doute Jésus a-t-il compté sur lui pour ouvrir les yeux de Pierre. Que pèse son péché au regard du Seigneur ?

« Enfin le Négateur regretta en pleurant la parole criminelle qu'il avait laissé échapper de sa bouche tout en conservant l'innocence dans son cœur et la foi dans son âme »⁶. Il semble que le poète Prudence exploite généreusement l'opinion d'Augustin qui, dans le

5. Paul Claudel, *Le Poète et la Bible*, T. 1, Commentaire sur le Psaume 147. Gallimard 1998, p. 678.

6. Prudence, *Cathemerinon, Le Livre des heures*, éd. et trad. M. Lavarenne, Paris, coll. « Des universités de France », 1972.

Le reniement de saint Pierre

*Contra mendacium*⁷ oppose au reniement verbal la foi que Pierre gardait en son cœur : « Pourquoi, dit-il malgré la Vérité qui parlait en son âme a-t-il puni de pleurs si amers le mensonge échappé de ses lèvres ? Sinon parce qu'il avait vu combien son crime était grand d'avoir cru de cœur pour obtenir la justice, mais de n'avoir pas confessé de bouche pour obtenir le salut ? » Augustin a raison d'attirer l'attention sur la discordance entre le cœur et la bouche, en quoi consiste le péché : rupture mortelle qui détruit à la fois l'objet du témoignage et celui qui le porte. Ainsi en est-il de Pierre, si tant est que sa foi mise à l'épreuve par la vue d'un Messie souffrant, n'ait pas quelque peu chancelé. Et la bouche aussi doit être purifiée par le charbon ardent du prophète pour éviter de « laisser échapper » le propos qui tue l'autre : la parole, don du Verbe, requiert l'attention. Dans la lumière revenue, Pierre, conscient de son péché, pleura amèrement. Deux jours de silence et d'absence : Jésus descend aux Enfers délivrer les âmes captives. Pierre, en proie aux larmes, plonge au fond de lui-même pour retrouver une Présence qui l'arrache au péché.

Pierre, m'aimes-tu ? Du reniement au martyre.

« Et néanmoins Pierre

Et Jean courent au sépulcre, et Jean arrive le premier. »

Dans ce fragment de *l'Abrégé de la vie de Jésus-Christ*⁸, le style abrupt de Pascal brise la phrase et laisse un blanc, le temps de méditer sur cette brèche dans la vie de Pierre... et sur son « retour ». « Et néanmoins » : le poids de la crise et du péché pardonné ne l'empêche pas de courir au tombeau.

Mais dans l'ultime rencontre de Pierre avec Jésus ressuscité, Jean (21,15-20) prend le ton grave de l'émotion contenue pour évoquer la relation retrouvée entre le Maître et le disciple. Les trois questions posées effacent la triple interrogation du reniement, et sur la mission déjà prédite, le voile est déchiré : c'est l'annonce du martyre dans le renoncement et l'abandon. Jésus ne lui demande pas une confession de foi, mais la confirmation de son engagement personnel de témoin, celui de l'amour qui lui est offert. Pierre est-il prêt à répondre ?

7. St Augustin, *Contra mendacium*, in *Bibliothèque augustinienne*, t. 2. Paris, DDB 1927, trad. G. Combès.

8. Pascal, *Abrégé de la Vie de Jésus-Christ. Œuvres complètes* 3. Éd. Jean Mesnard, DDB 1991.

THÈME _____ **Marie-Thérèse Bessirard**

La question de Jésus est posée sans détour : « Simon, fils de Jean, m'aimes plus que ceux-ci ? » Elle laisse percer l'intention du Maître, justifier le choix de Pierre pour la mission future. Il semble introduire une concurrence avec les autres disciples, mais Pierre ne paraît pas chercher la première place. Il a changé : il ne dit plus « Je » dans ses réponses qui par trois fois répliquent à la question première, la seule que Jésus ait à lui poser. Mais dans des termes où la nuance (disputée par les exégètes) distingue entre « *agapas*, aimer comme Dieu » et « *philo*, aimer comme un homme » (c'est Pierre qui parle). L'apôtre s'inquiète de la répétition des questions identiques qui semblent mettre en doute ses réponses. Jésus veut un oui qui soit un oui : le témoignage auquel il pense exige le dévouement sans retour du disciple, totalement remis à la volonté divine. C'est ce que veut assurer Pierre dans ses réponses : « Seigneur, tu sais bien que je t'aime ». Il ne parle pas en son nom, il a découvert que seul le Christ dans la lumière de son amour peut le connaître et le révéler à lui-même. Et cette référence à la connaissance donnée par Jésus pointe l'exigence du témoignage : l'ardeur de la Charité qui engage au service de la Vérité.

Mais pourquoi choisir Pierre pour être le berger, après l'offense du reniement ? Une brebis égarée pour veiller sur les autres ? Si son amour est plus grand, c'est que, tel le débiteur de la parabole à qui fut remise la plus forte dette, la surabondance de grâce que lui a valu le pardon de son péché a fait naître en lui un élan d'amour sans mesure, l'action de grâce de toute une vie. A lui qui fut « délié » sera donné le pouvoir de délier au nom du Christ. La générosité et la violence naturelles de Pierre, transfigurées par le don plénier du pardon, feront de lui le témoin, le martyr qu'évoquent les dernières paroles de Jésus. Ce n'est plus Pierre qui demande, c'est Jésus qui appelle : « *Suis-moi* ».

Parlant des « témoins qui scellent de leur sang ce témoignage (de la Parole), et qui passent tout droit de leur immolation à la gloire », le Père Bouyer montre que c'est dans l'*Apocalypse* de Jean que « nous saisissons en train de s'opérer le passage du mot *marturia* du sens général de *témoignage* à ce sens précisé « de *martyre* »... par quoi « la Jérusalem céleste, destinée à descendre toute glorieuse du ciel à la fin des temps, se construit sur la terre dans l'histoire qui achève de se dérouler aujourd'hui »⁹.

Marie-Thérèse Bessirard, née en 1928, mariée, cinq enfants. Agrégée de l'Université, secrétaire de rédaction de l'édition francophone de *Communio*.

9. Louis Bouyer, *La Bible et l'Évangile*, Éd. du Cerf, Paris, 1951.

Communio, n° XXIV, 3 – mai-juin 1999

Herbert SCHLÖGEL

Dimensions de la vérité

Le huitième commandement dans les récents catéchismes pour adultes*

DANS un cahier sur le huitième commandement – « Tu ne porteras pas de faux témoignage contre ton prochain » –, il n'est pas sans intérêt de jeter un coup d'œil sur ce qu'en disent les récents catéchismes pour adultes de l'Église catholique¹. Même si le huitième commandement n'est guère controversé dans l'Église, une étude de ce genre est d'autant plus précieuse que ce précepte revêt une importance majeure aussi bien pour la conduite de sa propre vie que dans ses relations avec les autres, et par là avec la société et avec l'Église. Pourquoi alors ne pas prêter attention à ces instruments comme les catéchismes où l'Église s'exprime officiellement sur la question ?² L'examen des catéchismes fait ressortir

* Je remercie mon assistant, le Dr A. P. Alkofer, pour ses indications précieuses
1. *Catéchisme de l'Église catholique*, édition allemande, Munich 1993. (abr. : CEC).

Conférence épiscopale allemande, *Catéchisme catholique pour adultes*, t. 2, Fribourg, 1995. (abr. : CCA 2).

Conférence épiscopale française, *Catéchisme pour adultes*, Paris, 1991. (abr. : CA).

Conférence épiscopale italienne, « *La Vérité vous rendra libres* », Rome, 1995.

Conférence épiscopale belge, *Livre de la foi*, Tournai, 1987 (abr. : LF), il existe aussi une version en néerlandais.

2. D'après le canon 775/2, les catéchismes édités par les conférences épiscopales ont besoin de l'approbation du Siège Apostolique. Du fait que le Livre de la Foi des évêques belges n'a pas l'approbation (je ne sais pas si elle a été

THÈME _____ **Herbert Schlögel**

l'étendue et la diversité des thèmes connexes. Bien entendu, puisqu'il n'est pas possible de présenter tous les points de vue dans le cadre d'un bref article, je me limiterai à trois aspects.

I – Vérité et véracité.

Les catéchismes établissent un lien étroit entre vérité et véracité. Pour le Catéchisme allemand, ce lien constitue même le principe d'articulation de tout le chapitre. La question de la vérité est à ce point centrale que le Catéchisme italien par exemple l'introduit expressément dans son titre : « la Vérité vous rendra libres ». *Le Catéchisme de l'Église catholique* s'y arrête également dès le début : « Le huitième commandement interdit de travestir la vérité dans les relations avec autrui » (CEC 2464). Quant aux évêques français, ils parlent à ce sujet de « vérité de notre humanité » (CA n° 34). Le huitième commandement déborde largement les limites de son expression normative, « Tu ne dois pas formuler de faux témoignage contre ton prochain » (*Exode* 20, 16). De fait, les évêques allemands retiennent que « le sens originel du huitième commandement s'est maintenu à travers l'Ancienne et la Nouvelle Alliance, mais il a connu au cours du temps une extension toujours plus grande » (CCA 2, p. 433). Le huitième commandement a son fondement en Dieu, « Source de toute vérité », qui s'est révélé en Jésus, « la Vérité en personne » (CEC 2465-2466). Le fondement biblique est traité avec attention dans tous les catéchismes. Le témoignage du martyr pour la vérité de la foi est conservé depuis le début dans l'Église.

Les évêques allemands distinguent à partir de là quatre dimensions de la vérité et de la véracité : théologique, personnelle, sociale et factuelle (CCA 2, pp. 436-444). L'Ancien Testament ne connaît pas de concept « qui signifie à lui seul l'accord du mot et de la chose (vérité objective) » (CCA 2, p. 436). La vérité tient à la garantie de la parole donnée. Ce n'est qu'en Dieu qu'on trouve une telle fidélité et une telle garantie. Lui n'est pas comme les hommes, qui peuvent mentir (*Nombres* 23, 19). Cette conviction se reflète aussi dans le Nouveau Testament et se trouve confirmée par la révélation de

demandée par la suite), il ne peut porter le titre officiel de « catéchisme », bien que sa structure soit celle d'un catéchisme pour adultes.

Dimensions de la vérité

Dieu en Jésus-Christ. « En Jésus, discours et agir s'accordent avec ce qu'est sa personne, à savoir celui qui annonce aux hommes la vérité salutaire venant de Dieu » (CCA 2, p. 437). Le lien étroit entre vérité et véracité, qui a son fondement en Jésus-Christ, a aussi pour l'Église une valeur durable. « Toute prédication ecclésiale doit se mesurer à l'idéal biblique de vérité et de véracité » (CCA 2, p. 439). L'Église doit donc « se rappeler sans cesse, y compris dans ce qu'elle annonce, qu'il s'agit d'être fidèle à la Révélation divine, le cas échéant de reconnaître ses erreurs et de chercher constamment à saisir plus profondément la vérité » (CCA 2, p. 439).

Après avoir traité de la dimension théologique, les évêques allemands en viennent à la dimension personnelle de la vérité et de la véracité en tant qu'attitude intégrale de la personne : « Penser vrai veut dire se situer dans la vérité et sans doute d'abord faire la vérité sur soi » (CCA 2, p. 440). Idée qu'avait soulignée le P. Klaus Demmer dans la discussion de théologie morale qu'il avait introduite : la véracité comme attitude fondamentale de la personnalité morale et avant tout la véracité vis-à-vis de soi-même³. Cette valeur accordée à la véracité pour l'individu même est aussi particulièrement nécessaire à la prédication⁴. C'est pourquoi le Catéchisme allemand poursuit : « Qui fait la vérité agit en accord le plus profond avec lui-même » (CCA 2, p. 440). La véracité envers soi-même, qu'exige le huitième commandement, correspond à la dignité de l'homme. Mais il ne s'agit pas seulement de l'unité de l'individu ; il en va aussi de la vérité et de la véracité dans la vie communautaire, de la dimension sociale. Vérité et véracité sont nécessaires dans les

3. Klaus Demmer, *Die Wahrheit leben. Theorie des Handelns* (Vivre la vérité, théorie de l'action), Fribourg, 1991.

Idem, *Lüge* (mensonge), in L. TH.K. 36 (1997) 1105-1106 (Dictionnaire pour la théologie et l'Église).

H. Schlögel, *Ethos als Hintergrund* (L'éthos comme arrière-fond), in Th. Eppensperger u. U. Engel (éd.), *Wahrheit, Recherchen zwischen Hochscholastik u. Postmoderne* (Vérité, recherches entre la haute scolastique et l'époque post-moderne), Mayence, 1995, pp. 334-341.

4. Cf. K. Müller, *Homelitik. Ein Handbuch für kritische Zeiten* (Homélitique, un manuel pour temps critiques), Ratisbonne, 1994.

M. Entrich, *Ins Wort genommen. Ein Leitfaden für den Prediger* (pris dans la Parole, un fil conducteur pour le prédicateur), Graz, 1997.

THÈME _____ **Herbert Schlögel**

rapports interhumains pour que s'établissent des relations satisfaisantes non seulement entre individus mais aussi entre groupes et entre peuples. « Le langage de l'hostilité est le langage du dénigrement, du mensonge et de la violence. Les systèmes mensongers abusent des mots. Ils corrompent à ce point le langage que la fonction de celui-ci, manifester la vérité et rendre possible la communication, est changée en son contraire » (CCA 2, p. 442 sq). Vérité et mensonge caractérisent ainsi les relations sociales. La dimension factuelle, selon laquelle « faits et énoncés doivent fondamentalement se correspondre » (CCA 2, p. 443), est le présupposé des dimensions théologique, personnelle et sociale. L'homme est en mesure de reconnaître le plus exactement possible la réalité d'une chose. L'« évaluation » qu'il peut en donner relève cependant d'une autre « chose », d'une herméneutique, d'où la nécessité des dimensions théologique, personnelle et sociale.

Les catéchismes ne négligent évidemment pas de renvoyer aux manquements concernant vérité et véracité. Le *Catéchisme de l'Église catholique* nomme en premier lieu le faux témoignage et le parjure, puis l'atteinte à la réputation. Il traite alors du jugement téméraire, de la médisance et de la calomnie (CEC 2476-2477) qui détruisent l'honneur et la réputation de la personne. « Ainsi, la médisance et la calomnie lèsent les vertus de justice et de charité » (CEC 2479). Plus loin sont mentionnées flatterie, adulation et complaisance qui confirment quelqu'un dans la malice de ses actes; la vantardise ainsi que l'ironie qui vise à déprécier autrui. Après ces manquements à la vérité viennent deux définitions du mensonge : « Le mensonge consiste à dire le faux avec l'intention de tromper » (saint Augustin, *Sur le mensonge*) (CEC 2482) et : « Le mensonge est l'offense la plus directe contre la vérité. Mentir, c'est parler ou agir contre la vérité pour induire en erreur celui qui a le droit de la connaître. En blessant la relation de l'homme à la vérité et au prochain, le mensonge offense la relation fondatrice de l'homme et de sa parole au Seigneur » (CEC 2483). Cette dernière formulation pose un problème, celui du droit qu'a quelqu'un de connaître la vérité, problème qui sera traité plus à fond dans le point suivant, à partir du *Livre de la Foi* des évêques belges.

II – Est-il possible de « mentir » dans certaines circonstances ?

Le huitième commandement paraît clair au premier abord. Les catéchismes donnent cependant une précision importante sur ce point capital. Le commandement « Tu ne dois pas mentir », pour l'exprimer en sa forme catéchétique brève, n'est pas un absolu, valant indépendamment des circonstances et des personnes. Précision derrière laquelle se cache une longue et douloureuse histoire faite d'expériences qui, par exemple en Allemagne, à l'époque nazie, pouvait se ramener à un cas de conscience particulièrement aigu : faut-il dire à la Gestapo, lors d'un interrogatoire, si l'on cache des juifs ou si on connaît un lieu où ils se cachent ? Question aux conséquences redoutables : pour les juifs, la découverte de leur refuge signifiait une mort certaine, mais pour celui qui était interrogé, la réponse n'était pas moins dramatique. Avoir caché des juifs signifiait pour lui aussi emprisonnement, camp de concentration et finalement la mort. Dans le passé, la théologie morale catholique avait développé pour ces cas-là la notion de restriction mentale⁵ par laquelle « on peut éconduire l'enquêteur, premièrement lorsqu'une raison bonne suffisante existe et, deuxièmement lorsqu'il n'a aucun droit à l'information qu'il recherche »⁶. Les catéchismes ont repris cette interprétation dans leur réflexion sur le mensonge.

Les catéchismes confirment de multiples façons que l'art et la manière de communiquer la vérité est capital. Les évêques français constatent que les relations humaines reposent sur la confiance. Sans vérité, ces relations ne sont pas possibles. La question de la vérité rejoint celle de la justice et de la charité (CA n° 627). Vérité et amour du prochain se conditionnent réciproquement : l'amour du prochain ne peut pas justifier le mensonge, mais il n'oblige pas automatiquement à dire toute la vérité. C'est pourquoi on parle aussi de vérités qui peuvent tuer. On peut en donner quelques exemples : un enfant qui apprend de sa mère que son père n'est pas son père

5. La discussion classique est résumée par K. H. Peschke, *Christliche Ethik. Spezielle Moralthologie* (Éthique chrétienne, théologie morale spéciale), Trèves, 1995, pp. 400-411.

6. *Ibid.*, p. 407.

THÈME _____ **Herbert Schlögel**

biologique ; ou encore un ministre des finances qui avoue publiquement que la monnaie va être dévaluée : cela encouragerait aussitôt la spéculation. *A contrario* : un industriel dissimule la situation préoccupante de son entreprise pour s'épargner des soucis. Taire la vérité peut donc aussi, en certaines circonstances, être « mortel » (cf. CA n° 627).

Comment dire la vérité, dans quelles circonstances la taire, quand est-elle blessée par le mensonge ? Voilà des questions intensément discutées. Les évêques belges en parlent en disant que les paroles échangées doivent nous rapprocher. « Être vrai, dire du bien de son prochain et le dire tout haut, vouloir réparer le mal colporté et cultiver le préjugé favorable, c'est édifier la communauté chrétienne dont le climat est la charité » (LF p. 205). On doit apprendre à dire la vérité car les catéchismes relèvent couramment qu'elle peut être mortelle. « Le chrétien qui dit la vérité à son frère doit aussi être le premier à l'aider à la porter » (LF p. 205). Mais il n'y a pas que la vérité et l'amour du prochain qui soient si étroitement liés, il y a aussi la vérité et l'amour de soi. « Apprendre à se dire la vérité à soi-même, c'est apprendre à s'aimer soi-même sous le regard toujours aimant de Dieu » (LF p. 205). A une juste compréhension de la vérité appartient aussi le silence qui, selon la situation, peut être un acte de force ou de faiblesse. Il y a le secret professionnel (par exemple pour le médecin) et le secret de la confession pour le prêtre dont on comprend aisément qu'il soit tenu à une discrétion absolue. Le *Livre de la Foi* des évêques belges en vient à la question de savoir si l'on doit en certaines circonstances « mentir ». « On ne peut dire la vérité qu'à celui qui a le droit de la connaître et la force de la porter ; et on ne peut la lui dire que de manière à ce qu'il puisse la porter. Ce n'est pas mentir que de proférer une contre-vérité afin de protéger quelqu'un moralement ou physiquement » (LF p. 206). Les évêques allemands ajoutent à ce propos l'importance de la discrétion dans les relations avec autrui. Mais ils soulignent aussi la nécessité dans bien des cas de la correction fraternelle, à pratiquer dans le sens des œuvres de miséricorde. « Il ne s'agit pas d'une réprimande sèche mais d'un entretien qui aide un frère ou une sœur à sortir d'une situation de laquelle il ne peut pratiquement pas se libérer par ses propres forces. On est d'autant plus tenu de pratiquer une telle correction fraternelle qu'on est davantage responsable d'autrui, qu'on est plus proche de lui et que plus grande est la

Dimensions de la vérité

chance de compréhension mutuelle et de changement. Lorsqu'aucune disposition au changement n'est à espérer mais que l'affaire est d'une telle importance qu'elle exige une suite, on doit autant pour l'amour du prochain que par obéissance à l'Église prendre sur soi les conséquences que mentionne l'Écriture Sainte » (CCA 2, p. 451). Dans un troisième et dernier point, il faut aborder quelques exigences que traitent surtout les évêques allemands : la vérité aux malades, la vérité dans les sciences et les techniques, la véracité en politique et la vérité dans les média.

III – La vérité face aux nouvelles exigences éthiques.

Ces thèmes sont particulièrement abordés par le catéchisme allemand mais aussi par le catéchisme universel. Ils concernent la vie des chrétiens tant comme individus que comme membres d'une communauté. Quatre de ces thèmes seront brièvement traités ici

La vérité au malade

Quiconque s'est déjà trouvé dans la situation d'avoir à dire à quelqu'un que sa maladie est incurable comprend le poids et la difficulté que recèlent de tels entretiens et leurs conséquences⁷. Car il ne s'agit pas ici d'une simple information. Avec l'annonce de la vérité commence un processus dans lequel la victime « peut graduellement accepter sa situation » (CCA 2, p. 450). Les évêques français font une distinction importante : « Quand on parle de vérité, il est très important de bien se comprendre. La vérité d'un théorème de mathématique ou même d'une loi de la physique, est-elle exactement de même nature que celle dont il s'agit quand on dit de quelqu'un qu'il est « vrai », ou quand Jésus déclare qu'il est « la vraie vigne » (Jean 15, 1) ? La « vraie vigne » dont parle Jésus, c'est celle qui porte des fruits. Un homme « vrai », c'est un homme qui dit la vérité, dans ses paroles, mais aussi dans sa vie » (CA n° 34). C'est à ce type de vérité que doit se référer le malade puisqu'il est appelé à faire sienne une situation qui le confronte avec sa mort. C'est cette

7. Cf. pour la question : G. Virt, *Leben bis zum Ende. Zur Ethik des Sterbens und des Todes* (Vivre jusqu'au bout, pour une éthique du mourir et de la mort), Innsbruck, 1998, pp. 46-55.

THÈME Herbert Schlögel

dimension existentielle que les évêques allemands visent en parlant d'un processus par lequel le patient entre en dialogue avec sa situation réelle. « Il ne s'agit pas tant ici soit de dire crûment la vérité au malade sérieusement atteint ou de lui mentir mais de s'efforcer de lui communiquer graduellement la vérité selon la capacité qu'il a, à mesure que progresse la maladie, de l'entendre » (CCA 2, p. 451). Le style adopté par les catéchismes montre clairement à quel point ce thème est sensible et difficile, et combien aussi les rédacteurs se sont efforcés d'utiliser un langage à la fois délicat et rigoureux.

La vérité dans les sciences et les techniques

Les applications de la recherche scientifique et la responsabilité qu'elles entraînent constituent l'objet d'une section propre du catéchisme allemand. Car « la science et la recherche n'ont pas seulement à se soucier de ce qui est mais aussi, avec le sens de la vérité, de ce qui est bien et juste. C'est pourquoi les scientifiques et les chercheurs sont tenus de rendre publics leurs buts et leurs méthodes et d'en répondre devant la communauté des hommes » (CCA 2, p. 458). En aucun cas, on ne peut directement inférer de la liberté de la recherche la liberté des applications. Le catéchisme allemand fait clairement savoir que la recherche en théologie morale entre dans ce domaine. « Chaque application pratique de la connaissance scientifique doit être justifiée par des raisons moralement valables. L'application pratique d'une connaissance scientifique dépend de la possibilité et de la manière de justifier ses méthodes, ses objectifs et ses conséquences » (CCA 2, p. 459)⁸. Les évêques allemands encouragent les sciences et les techniques, pour autant qu'elles ne dérogent pas au dogme de la création, quand elles sont centrées sur le service de l'homme et de l'humanité.

Le catéchisme aborde directement quelques exigences et problèmes plus actuels : « Dans les méthodes mises en œuvre, il faut prendre en considération la sécurité des hommes qui prennent part à la recherche. C'est ainsi par exemple qu'on ne doit pas utiliser des

8. Cf. entre autres H. J. Münk, *Verantwortung in Wissenschaft und Forschung* (Responsabilité dans la science et la recherche) in : J. Römelt (éd.), *Verantwortung für das Leben* (Responsabilité envers la vie), Innsbruck, 1993, p. 1-35 ; Ph. Schmitz, *Fortschritt ohne Grenzen ? Christliche Ethik und technische Allmacht* (Progrès sans limites ? Éthique chrétienne et toute-puissance technique), Fribourg, 1997.

Dimensions de la vérité

embryons humains à des fins expérimentales» (CCA 2, p. 459). Cette position est sanctionnée en Allemagne par la loi portant protection de l'embryon du 13 décembre 1990⁹. «La liberté de la recherche n'autorise pas non plus à infliger des souffrances à des animaux doués de sensibilité sans raisons graves» (CCA 2, p. 459)¹⁰. Les évêques s'opposent ainsi à une interdiction générique des expérimentations sur les animaux mais ils posent cependant une limite à cette pratique en disant qu'il ne faut pas leur infliger de souffrances «sans raison grave». Dans tous les secteurs de la recherche, l'homme et son environnement doivent être le but de l'action. L'homme ne saurait devenir matériau de la science. Les conséquences prévisibles de chaque processus doivent faire l'objet d'une réflexion spécifique¹¹. L'acceptation d'un projet dépend donc de ce qu'il est à même de vérifier, ce qui est évidemment handicapant.

Véracité en politique

Quand on connaît la défiance qu'entretient le public à l'égard des politiciens, on ne s'étonne pas qu'un catéchisme qui veuille aborder des problèmes actuels se penche sur cette question. «L'homme politique doit à l'opinion publique véracité et fidélité à la parole donnée. Sa crédibilité se mesure à la vérité de sa parole et de son discours ainsi qu'à son aptitude à tenir parole» (CCA 2, p. 461). Mais le catéchisme prend également en compte les électeurs et ne se limite pas à exiger des politiciens le respect d'un catalogue de principes. Car, précisément, «le comportement critique ou non critique de la société» se répercute sur les hommes politiques, d'autant plus que ceux-ci sont eux-mêmes une partie de cette société. A côté du

9. Cf. J. Reiter, *Umgang mit Embryonen und Feten* (L'utilisation des embryons et des fœtus) in J. Pfammatter und E. Christen (éd.), *Leben in der Hand des Menschen* (La vie dans les mains de l'homme), Zürich, 1991, p. 45-74; J. Reiter, *Problematische Eigendynamik. Fortpflanzungsmedizin 20 Jahre nach dem ersten Retortenbaby* (Une autodynamique problématique, la médecine reproductive vingt ans après le premier bébé-éprouvette), in *Herkor* 52 (1998) p. 407-412.

10. Cf. A. Bondolfi (éd.), *Mensch und Tier. Ethische Dimensionen ihres Verhältnisses* (L'homme et l'animal, dimensions éthiques de leur relation), Fribourg, 1994.

11. Cf. pour compléter : E. Schockenhoff, *Ethik des Lebens. Ein theologischer Grundriß* (Éthique de la vie, une esquisse théologique), Mayence, 21998.

THÈME _____ **Herbert Schlögel**

comportement des média, il faut aussi noter l'importance des groupes de pression. « Il importe que l'homme politique évite l'esprit partisan et tienne compte des aspirations justifiées des citoyens » (CCA 2, p. 461).

Le huitième commandement et les média

Le Catéchisme universel tout autant que le Catéchisme allemand abordent ce thème. Ils ne peuvent, bien entendu, que se borner à une esquisse¹². « La société a droit à une information fondée sur la vérité, la liberté, la justice et la solidarité » (CEC 2494). Cette haute exigence doit être protégée par une série d'autres éléments. En particulier à cause de la passivité des utilisateurs des média. C'est pourquoi ceux-ci « voudront se former une conscience éclairée et droite afin de résister plus facilement aux influences moins honnêtes » (CEC 2496).

Face aux reportages souvent très détaillés concernant la vie privée des personnalités publiques, l'avertissement suivant est à méditer : « Les journalistes portent une grande responsabilité dans la recherche des faits et la publication des connaissances. Leur liberté ne peut les conduire à s'introduire dans la vie privée d'un individu sans cause contraignante. La vie privée du citoyen ne revêt une dimension publique que pour autant que le bien commun l'exige. La simple curiosité du public ne justifie pas l'irruption dans la vie privée de l'individu » (CCA 2, p. 463). D'un côté on souligne la liberté de la presse et des média, et on critique les régimes totalitaires qui la rejettent ; de l'autre, on en précise les limites. Les média ne sauraient par exemple aller jusqu'à faire condamner de facto un accusé avant la décision judiciaire.

On retrouve la même problématique dans le domaine de l'art. On défend la liberté dont il peut jouir mais on spécifie aussi clairement les limites dans lesquelles il peut se mouvoir. La valeur de l'art est soulignée : « L'art comporte une certaine similitude avec l'activité de Dieu dans le créé, dans la mesure où il s'inspire de la vérité et de l'amour des êtres. Pas plus qu'aucune autre activité humaine, l'art n'a en lui-même sa fin absolue, mais il est ordonné et ennobli par la fin ultime de l'homme » (CEC 2501).

12. Pour l'éthique des média, cf. W. Wolbert (éd.), *Moral in einer Kultur der Massenmedien* (La morale dans une civilisation des mass-media), Fribourg, 1994.

Dimensions de la vérité

D'autres thèmes encore comme la publicité, la constitution de fichiers informatiques et corrélativement la protection des personnes sont abordés dans ce contexte dans le Catéchisme allemand. Quiconque lit les textes du Catéchisme saisit qu'il serait trop court de les réduire simplement à une morale du permis-défendu¹³. Bien au contraire, par-delà toutes les différences qui peuvent exister entre les catéchismes, on est frappé par l'effort qu'ils déploient pour rapporter de manière appropriée le huitième commandement tant à l'individu qu'aux groupes professionnels et qu'à la société dans son ensemble. Partout et toujours, le lien entre vérité et véracité est souligné dans son rapport avec la justice et la charité. Sans que cela soit expressément signalé dans les textes, beaucoup d'indications valent aussi pour la vie de l'Église. Un coup d'œil sur les catéchismes pour adultes fait ressortir l'urgence d'une réflexion personnelle sur les dimensions de la vérité qui sont impliquées dans le huitième commandement.

Traduit de l'allemand
par Éric Iborra.

Herbert Schlögel, O.P., études de théologie catholique à Bonn, Doctorat 1980-1981. Secrétaire de la *Commission pour la foi* de la Conférence épiscopale allemande. Enseigne depuis 1994 la théologie morale à l'Université de Ratisbonne.

13. Comme introduction aux catéchismes cf. pour le *Catéchisme universel* et pour le *Catéchisme allemand*: H. Gleixner, *Moral im Überangebot? Neue Lehräußerungen der katholischen Kirche zu Themen der Moral* (Morale en excédent? Nouveaux enseignements de l'Église catholique sur des thèmes de morale), Paderborn, 1997, p. 11-47.

Communio, n° XXIV, 3 – mai-juin 1999

Laurence GUÉRIN-MATHIAS

Mensonge et langage

« En vérité le mentir est un maudit vice. Nous ne sommes hommes et nous ne tenons les uns aux autres que par la parole »

Montaigne.

CHOISIR d'aborder le mensonge par son rapport avec le langage, c'est se démarquer d'une problématique axée sur la sincérité, la bonne foi, d'une interrogation portant sur ce qui les rend possibles, sur leurs limites et définissant les critères de la condamnation morale du mensonge. La perspective retenue, centrée sur le langage, conduit à réfléchir moins sur la perversion du rapport de soi à soi que le mensonge implique¹, que sur la destruction du lien à l'autre, de cette mise en commun que rend possible toute parole. Parler consiste en effet à dire quelque chose, à énoncer un message mais aussi, dans l'identité de ce même acte, à le dire à quelqu'un avec qui, de ce fait, une relation s'instaure. « Parler, c'est rendre le monde commun, créer des lieux communs. Le langage ne se réfère pas à la généralité des concepts, mais jette les bases d'une possession en commun.² » Telle est la radicalité du mensonge dont

1. Ce rapport de soi à soi dans le mensonge sera néanmoins évoqué plus bas, dans l'analyse de la notion d'indisponibilité empruntée à Gabriel Marcel.

2. E. Lévinas, *Totalité et Infini*, Le livre de poche, 1992, p. 74.

Mensonge et langage

sont capables nos paroles que le faux qui prend l'apparence du vrai n'est pas simplement l'erreur, mais la dissolution même du lien que la parole en sa droiture fait naître. La déception ressentie lors de la découverte d'un mensonge dépasse la simple mortification d'avoir été trompé ; elle est dégoût, désolation, perte de confiance envers le menteur évidemment, mais plus généralement méfiance contagieuse, mise en question de la possibilité d'une parole vraie.

Certes le mensonge n'implique pas seulement le langage, il prend de multiples visages³ : « *Si comme la vérité, le mensonge n'avait qu'un visage, nous serions en meilleurs termes. Car nous prendrions pour certain l'opposé de ce que dirait le menteur. Mais le revers de la vérité a cent mille figures et un champ indéfini*⁴ ». Il peut être divorce de la pensée et du langage, mais aussi de l'acte et de la pensée, du présent et du futur...Cependant chacune de ses tromperies implique un dire dans lequel s'effectue le mensonge ou en tout cas une blessure dans le rapport à l'autre dont l'attaque que le langage subit de plein fouet dans le mensonge est le paradigme.

Violence dans l'usage du langage, le mensonge supprime la mise en commun d'un sens rendue possible par la parole et nécessitant la confiance. Il contredit donc cette règle fondamentale de confiance dans la communication que pourtant il suppose ; il se met ainsi en état d'exception⁵. Le menteur suppose que les autres ne mentent pas et croiront ce qu'il dit. Il se trouve pris dans une démarche par essence contradictoire, destructrice, solitaire, ce qui peut se traduire par un engrenage propre au mensonge. Une première invraisemblance exige de proche en proche pour devenir crédible toute une série d'invraisemblances enchaînées, chacune justifiant la précédente. C'est

3. Il faut souligner que cet article, volontairement, ne recense pas les différentes formes de mensonge (omission, partialité, duperie...), ne procède à aucune typologie exhaustive.

4. Montaigne, *Essais* I, 9.

5. Kant le souligne comme le propre de la contradiction morale et l'illustre notamment par l'exemple que nous reprendrons plus bas, celui de la fausse promesse. Le principe qu'une promesse fausse peut être faite détruit l'idée même de promesse, qui suppose confiance et sécurité entre les hommes. *Fondements de la Métaphysique des mœurs*, trad. par V. Delbos, éd. Delagrave, 1967, p. 103-105.

THÈME _____ *Laurence Guérin-Mathias*

ainsi qu'une petite supercherie, qu'un mensonge occasionnel prolifèrent peu à peu et donnent naissance à l'édifice de la construction mensongère, enfermant le menteur dans une solitude engendrée par la contradiction initiale. « *Seule la véracité peut dire nous* » remarque Jankélévitch⁶. Cette blessure infligée à l'institution du langage qui médiatise la confiance mutuelle des sujets parlants se donne à voir tout particulièrement dans la fausse promesse. Le « oui » d'une parole d'engagement, quelle qu'elle soit, est plus qu'une parole parmi d'autres : elle est d'abord en elle-même acte, elle opère immédiatement ce qu'elle dit. Elle est aussi au cœur de toute démarche de parole faite dans un esprit de vérité. La fausse promesse détruit le principe de fidélité à sa parole, elle est trahison de soi mais aussi de l'attente de l'autre médiatisée par le langage. Tout engagement, toute fidélité n'est en effet possible que comme réponse à un appel, à une exigence par rapport à l'autre. C'est ce que montre si bien G. Marcel dans ses analyses sur la disponibilité, dans laquelle s'enracine la fidélité, et sur son contraire : « *Il me semble qu'elle (la notion d'indisponibilité) correspond à ce qui constitue le plus radicalement la créature comme telle. Je me demande de ce point de vue si on ne pourrait pas définir la vie spirituelle toute entière comme l'ensemble des activités par lesquelles nous tendons à réduire en nous la part d'indisponible. Montrer que cette indisponibilité n'est pas séparable d'une certaine façon d'adhérer à soi-même qui est quelque chose de plus primitif et de plus radical encore que l'amour de soi.* »⁷ » Mentir, c'est adhérer à soi-même, accepter la compromission pour ne pas apparaître en vérité aux yeux de l'autre, pour échapper aux conséquences de ses actes ; ne pas être fidèle à sa parole, c'est refuser de se rendre disponible à l'autre.

Le mensonge met donc en question tout spécialement le langage, dans sa dimension spécifiquement humaine. Par le langage, l'homme

6. *Traité des vertus II*, Bordas, Paris 1970, p. 474.

7. *Être et Avoir*, Aubier, éd. Montaigne, 1968, p. 100. Je suis indisponible, nous dit G. Marcel, lorsque je suis comme « encombré de moi-même ». Plus précisément : « *je tends à me rendre indisponible dans la mesure précise où je traite ma vie ou mon être comme un avoir en quelque sorte quantifiable, et qui par là même est susceptible d'être dilapidé, épuisé ou même volatilisé.* » *Essai de philosophie concrète*, Gallimard, coll. « Idées », 1967, p. 86.

Mensonge et langage

est le seul des êtres vivants, note Aristote au début de sa *Politique*, à manifester non seulement le plaisir et la douleur, mais aussi le juste et l'injuste. Seul, il a le *logos*, l'aptitude à un discours raisonné, parce que seul « il perçoit le bien et le mal » ; et c'est parce qu'il est doué de *logos* qu'il est inséparablement un être politique, un être de cité, un homme dont la nature est de vivre avec d'autres hommes. Mentir porte atteinte à ces deux dimensions propres au langage comme *logos* : saisie du juste et de l'injuste, faculté politique par excellence (en ce sens grec d'une existence en commun). La fourberie de celui qui ne dit pas ce qu'il pense, qui occulte la vérité ou manipule le langage est de ce fait violence, mal spécifique de destruction ; ainsi la lutte de la philosophie contre les sophistes qu'incarne Socrate dénonce le retour à la violence d'une parole que n'habite pas le souci de la vérité. Dans le *Gorgias* de Platon, où cette violence ne cesse d'affleurer au sein du dialogue lui-même, le pouvoir de conviction que confère le langage à ceux qui savent le manipuler et qui se soumettent à autre chose que la vérité, à savoir le plaisir de ceux qui écoutent, est désigné comme dangereuse contrefaçon de la justice elle-même et de la législation. Le dialogue, comme exigence d'une rencontre entre deux pensées en acte, comme lieu d'une conversion à la vérité que Socrate essaie d'opérer chez ses interlocuteurs, s'oppose d'ailleurs à la solitude de l'orateur face à la foule.

Toute propagande, flatterie, démagogie, illustre ce mal de violence dans l'usage du langage, d'autant plus radical qu'elle est menée à grande échelle par le pouvoir politique. La démarche totalitaire par exemple repose sur la disjonction progressive de la référence intime du langage à l'être, qui commence par une nouvelle dénomination donnée aux choses, puis par la création de fictions (le complot juif...) suscitant « *un monde mensonger et cohérent qui, mieux que la réalité elle-même, satisfait les besoins de l'esprit humain* »⁸. Mais le sens par lequel nous nous orientons dans le monde réel se trouve détruit par cette substitution cohérente et totale de mensonges à la vérité de fait. Ce mensonge ne se limite d'ailleurs pas à la seule falsification de la parole publique. Quand la peur et le mensonge sont institutionnalisés, même la confiance dans la parole de l'ami peut être subvertie. Comme le fait remarquer P. Ricœur⁹,

8. H. Arendt, *Le système totalitaire*, Points Seuil, 1995, p. 80.

9. *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris, 1990, p. 310, note 1.

THÈME Laurence Guérin-Mathias

cette confiance dans la parole de l'autre suppose des institutions justes. Lorsque les institutions ne le sont pas, refuser le mensonge est un des premiers actes de résistance à cette forme de violence. Tel est le témoignage fourni par les dissidents à des régimes totalitaires, comme V. Havel. « *Le point de départ le plus intime de leur action politique se situe sur le terrain moral et existentiel : (...) quelque chose en eux s'est révolté et depuis ils ne peuvent plus « vivre dans le mensonge* »¹⁰.

Si le mensonge pervertit si profondément la relation instaurée par la parole, c'est qu'il provient de la liberté fondamentale inscrite dans le langage lui-même. Dire ce qui est implique la possibilité de dire ce qui n'est pas. L'absence de relation immédiate et directe entre l'homme et le monde, entre l'homme et l'homme, le fait que cette relation nécessite un appareil symbolique (au sens large), cette médiation qu'est le langage, lui donne le pouvoir de voiler comme de manifester. « *Le langage qui était fait pour exprimer et révéler, voilà qu'il nous sert à dérober ou mieux : le rapport d'expression devient un rapport oblique et indirect. (...) Le pouvoir de tromper est donné à l'intérieur du pouvoir de se faire comprendre, non pas comme son effet secondaire, mais comme sa rançon*¹¹. » Comme sa rançon, car le mensonge trouve son origine dans le même pouvoir de donation du monde, de donation de sens, que le langage. Il fait même expérimenter davantage la liberté qui y est contenue que le respect de la vérité, par essence coercitive, contraignante, puisqu'elle ne permet pas de dire n'importe quoi et qu'elle n'est pas, en tant que telle, de l'ordre de la discussion ou de la persuasion¹². C'est donc notre capacité à mentir, et non notre capacité à dire la vérité, qui nous fait expérimenter notre liberté fondamentale et notre pouvoir de transformer le monde. Le menteur est homme d'action,

10. V. Havel, *Essais politiques*, Calmann-Lévy, Paris, 1990, p. 217.

11. Jankélévitch, *Traité des vertus II*, Bordas, Paris 1970, p. 463-464.

12. « Des affirmations comme « La somme des angles d'un triangle est égale à deux droits », « La terre tourne autour du soleil », « Mieux vaut souffrir le mal que faire le mal », « En août 1914 l'Allemagne a envahi la Belgique » sont très différentes par la manière dont elles ont été établies, mais, une fois perçues comme vraies et déclarées telles, elles ont en commun d'être au-delà de l'accord, de la discussion, de l'opinion, ou du consentement. » Hannah Arendt, *La crise de la culture*, « Vérité et politique », Folio Essais, 1991, p. 305.

Mensonge et langage

fait remarquer H. Arendt : « *Le menteur (...) est acteur par nature : il dit ce qui n'est pas parce qu'il veut que les choses soient différentes de ce qu'elles sont – c'est-à-dire qu'il veut changer le monde. Il tire parti de l'indéniable affinité de notre capacité d'agir, de changer la réalité, avec cette mystérieuse faculté que nous avons, qui nous permet de dire « le soleil brille » quand il pleut des haliebardes* ». L'affinité entre l'action et le mensonge qu'évoque ici H. Arendt signifie parenté, correspondance étroite, analogie dans le rapport au réel, à ce qu'elle appelle dans le reste du passage « vérité de fait » (« il pleut des haliebardes »). Lorsqu'on sait l'importance de la catégorie de l'action chez H. Arendt, on mesure l'importance d'une telle comparaison. L'action est en effet la catégorie politique par excellence, elle désigne « *la seule activité qui mette directement en rapport les hommes* ». Elle correspond ainsi à deux dimensions essentielles de l'existence humaine :

– la « pluralité », c'est-à-dire le fait « *que ce sont des hommes et non pas l'homme, qui vivent sur terre et habitent le monde* ».

– la « natalité », c'est-à-dire la naissance d'hommes nouveaux, le fait qu'ils commencent à nouveau, fait « *dans lequel s'enracine ontologiquement la capacité à agir* »¹³.

Or la parole et l'action sont étroitement apparentées, étroitement liées puisqu'elles ont trait toutes deux à cette pluralité et à cette natalité : « *c'est par le verbe et l'acte que nous nous insérons dans le monde* »¹⁴. Mais dans son texte « Vérité et politique », H. Arendt va plus loin en rapprochant de l'action non plus la parole dans son ensemble, mais le mensonge. Le menteur s'enracine dans la pluralité davantage que celui qui dit la vérité, qui se situe au-delà de toute discussion, qui n'entre pas dans une démarche de persuasion. Mais surtout le menteur fait l'épreuve de la puissance de commencement, de nouveauté, de natalité présente dans l'action et dans le langage. « *Il veut changer le monde* », il ne l'accepte pas tel qu'il est ; telle est la puissance illusoire de l'homme politique qui falsifie l'histoire, de l'individu qui refuse sa propre histoire. La force du mensonge ne se trouve-t-elle pas en partie dans une certaine impuissance de la vérité, et sa séduction, dans la liberté illusoire et la possibilité de fuite qu'il procure ?

13. Pour toute cette analyse de l'action, voir *Condition de l'homme moderne*, Calmann-Lévy, coll. « Agora », 1994, chap. I et V.

14. *Ibid.*, p. 233.

THÈME _____ *Laurence Guérin-Mathias*

« Parler, ce n'est pas voir » M. Blanchot.

Ainsi le mensonge, au-delà même de sa condamnation morale et politique, pose le problème du rapport du langage à la vérité. Le langage peut-il dire ce qui est ? Le mensonge n'indique-t-il pas la possible distance entre l'être et la parole ? Platon voit justement dans la possibilité de « paraître et sembler, sans être, (de) parler, mais sans rien dire de vrai » la preuve que « le non-être est »¹⁵. Mais s'il montre un écart possible entre le paraître, le dire et l'être, il n'évoque pas pour autant le mensonge. Ne peut-on alors radicaliser le soupçon porté sur le langage : parler, n'est-ce pas toujours mentir ? C'est-à-dire se trahir soi-même, trahir l'autre ou la vérité, par une formulation toujours inadéquate, équivoque. Ne cache-t-on pas dans le même temps que l'on révèle ? Que devient cette parenté entre l'être et la parole qui permet de distinguer la véracité du mensonge, si le langage est dégagé d'un lien direct avec le référent auquel il renvoie ? De cette vieille querelle portant sur le rapport entre « les mots et les choses », entre le réel et le langage, rappelons seulement la thèse de la linguistique moderne, héritée de F. de Saussure, relative à « l'arbitraire du signe ». Le signe linguistique est composé d'un « signifiant » ou « image acoustique » (le son « table »), et d'un « signifié » (ici le concept de table)¹⁶. Ils sont aussi distincts et en même temps aussi inséparables, que le sont le recto et le verso d'une feuille de papier¹⁷. Le lien qui existe entre le signifiant et le signifié est un lien arbitraire, ce qu'atteste la diversité des langues, le fait que les mêmes choses ne se disent pas de la même manière dans des langues différentes. Le mot est donc indépendant de la chose, le langage indépendant de ses référents. Le langage contient une opacité, il n'est pas transparent à ceux qui l'utilisent, pur dévoilement ou vision de la chose. N'est-il pas alors toujours potentiellement malentendu ou mensonge ?

La littérature témoigne à sa manière de notre incapacité à exprimer adéquatement le réel, à le révéler : « *De ce qu'il n'y a pas de parallélisme entre le réel et le langage, les hommes ne prennent pas leur parti, et c'est ce refus, peut-être aussi vieux que le langage*

15. Contrairement à ce que Parménide affirmait : *Sophiste* 237 a.

16. *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1971, p. 98-99.

17. *Ibid.*, p. 156-157.

Mensonge et langage

lui-même, qui produit dans un affairément incessant, la littérature »¹⁸. La littérature semble en effet le lieu par excellence de cette belle contradiction où le langage se corrige lui-même en permanence, dit ses limites pour mieux les dépasser. Si nous voulons éviter le caractère impersonnel, général, figé par lequel le langage désigne les choses, ne faut-il pas nous faire poètes ou romanciers ? Comment dire adéquatement un sentiment unique dans sa force amoureuse ou sa tristesse, sans le trahir par un « je t'aime » ou un « toutes mes condoléances » ? Faut-il en ce sens désespérer du langage ?

Cette réflexion sommaire sur le langage permet d'envisager plus précisément la possibilité du mensonge qui y est inscrite. Le mensonge est menace permanente pour le langage au sens où il porte atteinte précisément à son projet jamais achevé, de minimiser l'équivoque, le malentendu. Le mensonge est au plus près du langage, glissement toujours possible. Peut-être pourrions-nous éclairer ce point par l'analyse plus générale que P. Ricœur mène sur le rapport entre esprit de mensonge et esprit de vérité, dans *Histoire et Vérité*. L'esprit de mensonge selon lui va plus loin que le mensonge ponctuel, que telle ou telle falsification, dans la mesure où il pervertit la recherche de la vérité elle-même dans sa quête d'une unité totale : « *L'esprit de mensonge contamine la recherche de la vérité par le cœur, c'est-à-dire par son exigence unitaire : c'est le faux pas du total au totalitaire* » (glissement produit historiquement quand un pouvoir sociologique – politique ou clérical – « *incline à regrouper tous les ordres de vérité et à ployer les hommes à la violence de l'unité* »¹⁹). Le mensonge est tentation, mal, dans la mesure où il atteint l'homme dans l'exigence même de sa quête de vérité. Par analogie, n'est-il pas perversion du langage dans la mesure où il a trait à son effort même pour produire du sens, pour désigner, pour réduire l'opacité de toute communication ? Il est d'autant plus pernicieux qu'il est atteinte portée à sa quête fragile, toujours imparfaite, mais en cela précieuse, d'un dire authentique.

Respectivement cette condamnation du mensonge n'est pas sans éclairer la richesse des relations du langage à la vérité ; car du fait

18. R. Barthes, *Leçon de réception au Collège de France*, Seuil, 1978, p. 22.

19. *Histoire et Vérité*, Seuil, 1964, p. 191.

THÈME _____ *Laurence Guérin-Mathias*

même de ce jeu possible entre le mot, la phrase, le discours et ce qu'ils veulent désigner, l'opposition du vrai et du mensonger devient plus complexe. Lorsque nous racontons des événements, évoquons des sentiments ou rappelons des souvenirs, la reconstruction narrative n'est pas forcément synonyme d'erreur ou de tromperie. Elle dit quelque chose de la réalité elle-même, qui ne consiste pas seulement dans le recensement purement informatif des faits bruts. Dès que le langage dépasse le strict souci d'information (« attention ce train va partir dans deux minutes »), ce que nous avons décrit comme son jeu est adapté à la réalité humaine, mouvante et complexe. « *La réalité est différente de la totalité des faits et des événements et elle est plus que celle-ci, qui, de toute façon, ne peut être déterminée. Qui dit ce qui est (...) raconte toujours une histoire et dans cette histoire les faits particuliers perdent leur contingence et acquièrent une signification humaine compréhensible.* »²⁰ Il s'agit ici du travail de l'historien mais aussi de chacun de nous lorsque nous cherchons à donner un sens à nos actes, aux événements, au monde. La réalité n'est donc pas extérieure au langage, la vérité du langage est ainsi vérité d'interprétation, de reconstruction. On le voit par exemple dans le travail autobiographique, comme celui très complexe qu'opère saint Augustin dans ses *Confessions*, à la lumière de sa conversion et de sa réflexion théologique. Dans le livre VIII notamment où s'effectue le récit de sa conversion, « *ce n'est pas un « fait brut » qu'Augustin nous livre, mais bien plutôt sa signification dans la lumière de Dieu, (...) lumière vivante et transformante qui l'oriente vers la pleine réalisation de son existence dans le Christ* »²¹ et qui « *peut produire chez ses lecteurs une expérience similaire à la sienne* ». Il s'agit de « faire la vérité », selon l'expression biblique reprise par Jean (*Jean* 3, 21). Le récit implique une certaine forme de fiction compatible avec la recherche d'une vérité qui n'est ni présente immédiatement, ni figée.

20. H. Arendt, *La crise de la culture*, Gallimard, Folio Essais, 1991, p. 333.

21. I. Bochet, « Le livre VIII des *Confessions* : récit de conversion et réflexion théologique », *Nouvelle revue théologique*, t. 118, n° 3, 1996, p. 373-374.

« Honneur des hommes, saint langage » P. Valéry (La Pythie).

Qu'en est-il alors du mensonge ? Faut-il l'exonérer de toute charge et le réduire à une modalité parmi d'autres de ce rapport complexe du langage à la vérité, qui aurait pour seule particularité de procéder par négation ? Tel n'est évidemment pas notre propos, à la lumière de ce qui a été dit en début de parcours. Il s'agit plutôt de rappeler à l'exigence d'une parole vraie, qui connaît ce voisinage du mensonge et le combat. Il y a tout d'abord la décision de la droiture, dans l'engagement, la promesse, le rapport à l'autre, dans le rappel de la formule de l'Écriture : « *Que votre oui soit oui, que votre non soit non.*²² » Mais cette décision peut s'appuyer sur le propre d'une parole qui a toujours à se rectifier, à mieux se dire, ou plutôt à mieux dire, à construire un face à face plus authentique avec autrui. Lévinas désigne cette capacité du langage, le « *caractère enseignant de toute parole* » : « *le langage a ceci d'exceptionnel qu'il assiste à sa manifestation. La parole consiste à s'expliquer sur la parole. Elle est enseignement.*²³ » Tout signe, tout signifié, n'est jamais présence complète, il nécessite le secours de la parole, qui vient surmonter la dissimulation inévitable de tout propos. En cela, « *le discours oral est la plénitude de tout discours* ». Il permet un jeu de questions – réponses, qui dépasse le simple échange d'informations. Il est rencontre d'une altérité, de ce que Lévinas nomme un visage, et que jamais je ne pourrais posséder. Dans la question par exemple, la parole ne porte pas seulement sur un contenu d'informations ou d'explications ; elle est interpellation, mise en présence. Le dire y importe tout autant que le dit. Mentir revient alors à aborder l'autre non pas de face, mais de biais ; il est effort pour posséder l'autre, au double sens de le tromper et de se l'approprier. Il est donc enfermement sur soi et refus de l'altérité. A l'inverse, la rencontre, le face à face spécifique au langage est le lieu de la vérité : « *Le sens, c'est le visage d'autrui et tout recours au mot se place déjà à l'intérieur du face à face originel du langage.*²⁴ »

22. *Matthieu 5, 37.*

23. *Totalité et Infini*, Le livre de poche, Paris, 1992, p. 98-99.

24. *Ibid*, p. 227.

THÈME _____ Laurence Guérin-Mathias

Cette approche du langage comme rencontre, mise en commun à rectifier en permanence, fait de la vérité une révélation. « *L'expérience absolue n'est pas dévoilement mais révélation* »²⁵; la découverte de l'autre dans la parole est aussi chemin vers le Tout Autre, introduction au mystère de Celui qui est Parole et Vérité. Le récit de la Pentecôte peut dans notre perspective illustrer l'accomplissement de ce vœu d'universalité, de mutuelle reconnaissance et compréhension que tout dialogue maladroitement vise et que le mensonge détruit; il est en effet la réponse apporté à l'événement de Babel, à cette multiplicité des langues qui pourrait faire désespérer du langage et illustrer le décalage du langage et de l'être. Chacun entend la bonne nouvelle du salut « dans sa langue maternelle », et la vérité de la communication est renvoyée à sa source. Chance est donc donner de nous entendre, d'entrer dans ce que le Père Marty nomme la « *bénédition de Babel* »²⁶. La diversité des langues, le rapport potentiellement distant du langage à l'être, la difficulté d'une communication vraie, sont des chemins qui introduisent au mystère de cette vérité.

La proximité du langage et du mensonge, l'atteinte portée par le mensonge au projet même du langage, à la rencontre qu'il vise, rendent décisive l'éducation à la droiture de la parole. L'éducation passe par la parole, par l'apprentissage initial de la langue maternelle, et à travers lui à la relation à d'autres que soi. « *L'enfant, en accédant au "je" et au "tu", accède à la différence qui fait de lui un sujet, à la relation qui lui permet de reconnaître d'autres sujets et d'être reconnus par eux* »²⁷. Cette différence lui permet de rompre avec un mode d'existence immédiat, d'acquérir une intériorité et d'entrer dans une relation de proximité spirituelle avec les autres et non plus seulement physique. L'apprentissage du vrai est

25. *Ibid*, p. 61.

26. *La Bénédiction de Babel*, Éd. du Cerf, 1990.

27. M. Léna, « L'éducation au sens de la vérité, pierre d'attente de toute vie morale », in *La morale, sagesse et salut*, Fayard, collection Communio, 1981, p. 150. M. Léna y reprend certaines analyses du Père Fessard consacrées à ce sujet. Voir aussi sur ce thème l'article passionnant et stimulant de F. Brague, « Pourquoy nous devons apprendre à nos enfants à ne pas mentir », *Communio* XII, 4.

Mensonge et langage

alors décisif, il rend possible cette proximité au sein de la distance instaurée par le langage : « *L'essentiel de l'éducation, au regard de la vie morale, est d'apprendre à ne pas mentir* ». L'apprentissage du langage est en effet l'apprentissage de la possibilité de mentir, du fait de cette liberté présente dans la parole que nous signalions plus haut. Mais cela revient pour lui alors à trahir « *sa vocation au langage : car il n'a pu apprendre à parler que parce que ses parents ne trichaient pas avec le sens des mots, et qu'il faisait immédiatement crédit à leur qualité de témoins fidèles*.²⁸ » Le mensonge, lorsqu'il est intention de tromper et non pas pure création imaginaire²⁹, entraîne d'emblée la rupture avec la relation de confiance, d'amour, qui a fait naître l'enfant au langage. L'apprentissage du langage est ainsi découverte d'une filiation, qui doit l'empêcher d'en user de manière arbitraire. Éveiller l'enfant au goût de l'appellation juste, de la parole sincère puis de l'honnêteté intellectuelle, implique évidemment de lui imposer des contraintes, de limiter certaines de ses tentatives. Mais cette restriction d'une liberté immédiate, n'est-ce pas le propre de l'éducation à une vérité que je ne maîtrise pas, qui me dessaisit de moi-même et à la relation avec l'autre personne instaurée par la parole ?

Laurence Guérin-Mathias, née en 1968, mariée, deux enfants. Ancienne élève de l'École Normale Supérieure, agrégée de philosophie. Professeur de philosophie au Centre Madeleine Daniélou.

28. M. Léna, *op. cit.*, p. 152.

29. L'apprentissage du langage permet aux enfants d'acquérir une certaine distance par rapport au monde et favorise le jeu de leur imagination. F. Brague souligne que « pendant longtemps la frontière reste floue pour eux entre ce qui existe réellement et ce qui sort tout droit de leur imagination ». Cette période du « langage imaginaire » est nécessaire, d'une grande richesse, mais n'est que transitoire (*op. cit.*, p. 42).

Communio, n° XXIV, 3 – mai-juin 1999

Corinne MARION

Celui qui tire les ficelles

LE huitième commandement met en garde l'homme contre le mensonge. Pourquoi ? Qui ne voit, comme le dit Montaigne, que c'est « un vilain vice que le mentir, parce que notre intelligence se conduisant par la seule voie de la parole, celui qui la fausse trahit la société publique » ? On voit bien la nécessité de paroles fiables, de loyauté entre les membres d'une société, sinon on ne peut plus faire d'affaires, signer de contrats, plus rien ne tient. Mais s'agit-il seulement de l'existence sociale ? Ou plutôt, si les conséquences sont telles dans la vie des sociétés, où joue le mensonge ? Que met-il en jeu ? Et quelles sont les conséquences s'agissant des personnes privées ? Montaigne, là aussi, nous éclaire : la parole est « le seul outil par le moyen duquel se communiquent nos volontés et nos pensées, c'est le truchement de notre âme »¹.

En effet la parole est le propre de l'homme et seul l'homme a le pouvoir de mentir autant que de dire ce qui est. Une bête ne le peut pas. C'est donc l'esprit, en l'homme qui peut mentir, ce qu'il a de plus élevé, qui l'apparente aux créatures supérieures, à Dieu mais aussi à sa contrefaçon terrifiante, à Satan.

Or nous dit saint Jean, « Satan est père du mensonge et homicide » (8, 41-44). C'est pourquoi le mensonge n'est pas anodin :

1. Essais II, 18, *Du démentir*, Garnier, 1962, p. 71.

Celui qui tire les ficelles

c'est la méthode par excellence de l'accusateur de l'homme (diabolos), pour mieux le perdre en le trompant et le mener à la mort. Le menteur trompe son prochain, certes, mais il est lui-même trompé par plus malin que lui qui ne cherche qu'à le perdre. Satan est homicide : il veut la mort de l'homme, mais subtilement ; cet artiste veut accomplir un crime parfait où l'assassin ne laissera pas de trace. S'infiltrant dans le cœur de l'homme, semant ainsi trouble et confusion, il va le mener peu à peu à douter de la réalité, du bien et du mal ; pris dans un engrenage de destruction, doutant en fin de compte de la possibilité d'être aimé et sauvé, le pécheur ne pourra plus que se livrer à la mort comme seule issue apparente. Happé dans une spirale suicidaire, il se retrouvera soudain seul. Le Malin, « celui qui tire les fils » comme le dit Baudelaire, esquivant toute responsabilité, aura disparu, laissant la place au désespoir sans limites.

Mais sommes-nous réellement impuissants et désarmés ? Essayons d'abord de repérer quelques procédés propres à l'Ennemi afin de le démasquer et d'échapper ainsi au « filet de l'oiseleur qui cherche à détruire ». (*Psaume 91*)

« Alors, Dieu a dit : Vous ne mangerez pas de tous les arbres du Jardin ? » (*Genèse 3-1*)

Le drame se noue dès l'origine. L'antique serpent, le diable ou Satan, le « séducteur du monde entier » (*Apocalypse 12, 9*), depuis le jour où il séduisit Ève en la séparant de l'arbre de vie fut homicide depuis le commencement. Comment s'y prit-il ? En fin dialecticien, il se sert du verbe, non pour créer – cela lui est impossible – ni pour dire le vrai, mais pour jouer avec les mots, raisonner, interpréter à sa manière le commandement de Dieu. Par son art de la citation approximative, il ne retient qu'une parole négative : « Vous ne mangerez pas... » (*Genèse 3*). Comme le note A.-M. Pelletier, « ceci exclut le don positif pour ne garder que l'interdit. Il ne cite pas le don du jardin qui précède »². Après la rectification d'Ève, le serpent répliqua : « Pas du tout ! Vous ne mourrez pas ! Mais Dieu sait que le jour où vous en mangerez, vos yeux s'ouvriront et vous serez comme des dieux » (*Genèse 3, 4-5*). Jeter le doute sur la parole de Dieu, semer le trouble chez Ève et voilà la confusion qui s'installe. Les points de repère disparaissent. Et si Dieu était vraiment jaloux

2. A.-M. Pelletier, *Lectures bibliques*, Nathan/Éd. du Cerf, 1995, p. 52.

THÈME _____ **Corinne Marion**

de l'homme ? Le risque de mort encouru ne serait-il pas un mensonge ? Cette suspicion, habilement insinuée par le serpent sur les intentions qui animent Dieu à l'égard de l'homme, voilà bien la méthode diabolique par excellence. Premièrement donc, semer la confusion, en jouant sur les mots, en truquant la parole. C'est par le verbe que Dieu a créé. C'est par les mots que Satan va fausser la création et les relations que l'homme entretient avec ses semblables : l'homme avec la femme, l'homme avec son frère – et Caïn tuera Abel.

En somme, « le premier procédé du démon est de jeter un doute sur la réalité de la voix divine et donc sur la réalité elle-même et ses structures ³ ».

On peut repérer différentes applications de la méthode. Ce pouvoir d'employer les mots avec un autre sens, ce fut le principe de l'Idéologie. Orwell l'a magistralement montré révélant ainsi l'essence de l'Empire du faux : trafiquer la langue pour espérer changer la réalité : le ministère de l'amour s'occupe de la guerre et ainsi de suite. Mais le menteur fait une œuvre qui le trompe. Soljenitsyne a rapporté le cas des dirigeants soviétiques qui finissaient par croire eux-mêmes aux fausses statistiques concernant la santé économique de l'URSS, répandues par le KGB à l'intention de l'occident ! L'écrivain russe a dénoncé dans toute son œuvre le mensonge idéologique et ses conséquences désastreuses ; il a aussi précisé la parade : dire la vérité ; ne pas participer personnellement au mensonge...

Shakespeare, a mis en scène de façon impressionnante l'action homicide de la puissance des ténèbres opérant par le trouble et la confusion, là aussi : telle est en effet la recette des sœurs fatidiques, les sorcières qui s'agitent sur la lande dès les premières répliques de *Macbeth* : « Le beau est affreux, l'affreux est beau ». Tout est en place pour égarer, et Macbeth cédant à la tentation qu'elles représentent, sera victime de leur sortilège autant que de lui-même.

Ce chef de clan écossais n'est pourtant pas n'importe qui, justement. Vaillant guerrier, cousin du roi Duncan, il s'est battu courageusement et a vaincu le traître qui s'était rebellé. Le roi le récompense en lui accordant le titre de thane de Cawdor. Mais alors qu'il n'est pas encore informé de cette promotion, c'est par ce titre, précisément, que le saluent les sorcières rencontrées peu après sur la lande.

3. D. de Rougemont, *La part du diable*, Idées/Gallimard, 1982, p. 35.

Celui qui tire les ficelles

Elles lui décerneront ses titres présents et lui prédiront une fortune et un avenir royal : « Salut (...) Macbeth qui plus tard sera roi. » (1, 3) Comment ne pas être saisi par de telles paroles qui semblent se vérifier très rapidement, lorsque le messager du roi le nomme effectivement thane de Cawdor ?

– Quoi donc ! Le diable peut-il dire vrai ? se demandera l'honnête Banquo. Soupçonnant le guet-apens, il tentera de mettre en garde son compagnon : « (...) souvent, pour nous attirer à notre perte, les instruments des ténèbres nous disent des vérités ; ils nous séduisent par d'innocentes bagatelles, pour nous pousser en traîtres aux conséquences les plus profondes ». Vaine tentative. Sourd à cet avertissement, Macbeth s'enfoncera dans les ténèbres.

Ainsi, Satan jette le trouble et la confusion. Au besoin il n'hésite pas à mêler un peu de vérité pour endormir la méfiance. Le désir de l'homme fera le reste : « La femme vit que l'arbre était bon à manger et agréable à la vue et qu'il était précieux pour ouvrir l'intelligence : elle prit de son fruit et en mangea. » (*Genèse* 3, 6) Le serpent, lui, sait ce qu'il fait. Sa victime ne le sait pas vraiment : elle est déjà aveuglée.

En effet, c'est avec les meilleures intentions du monde – croit-on – que chacun cherche son bien. On cède à la convoitise, mais en se persuadant que ce que l'on désire n'est pas le mal ; simplement, on recherche « un bien que l'on se figure mieux fait pour soi, meilleur que celui que Dieu offre. ⁴ » Voilà une autre étape majeure, occasion de toutes les justifications. Et ce bien qu'on imagine – encore une fois, personne ne veut vraiment le mal –, on veut l'atteindre par le plus court chemin. Ces deux aspects sont inséparables : ce que je désire, et vite.

Cependant, mon désir est-il forcément condamnable ? Loin de là. Dans le récit biblique, on peut même dire que Dieu devance le désir de l'homme en lui accordant toute la création. En *Genèse* 2, 16-17, Dieu énonce une parole positive, mais celle-ci comporte une restriction : l'homme pourra manger de tous les arbres à l'exception d'un seul. Cette restriction « marque une distance entre le Créateur et la créature. Elle n'est pas une impossibilité à tout jamais d'y accéder, mais plutôt pas tout de suite, pas immédiatement. ⁵ » Ainsi le désir n'est pas forcément mauvais en soi ; mais comme toute réalité

4. *Id.*, p. 37.

5. A.-M. Pelletier, *op. cit.*, p. 50.

THÈME _____ *Corinne Marion*

humaine, il a besoin d'être purifié, converti. Et cela demande du temps, le temps que l'amour de Dieu opère ce travail en nous, compte tenu de notre résistance... Et c'est pourquoi la satisfaction immédiate est bien souvent un piège. D'ailleurs, connaît-on son véritable désir, celui qui fait vivre et qui comble sans lasser ?

Revenons à Macbeth. Si les sorcières disent vrai, alors il suffit d'attendre et Macbeth deviendra effectivement roi. Inutile de forcer les choses, elles se feront d'elles-mêmes. Mais ce serait mieux, pense-t-il, et plus sûr de s'en occuper soi-même et tout de suite. Autant hâter les événements. L'occasion s'offre, trop belle : il doit héberger le roi sous son toit. Pourquoi ne pas s'en débarrasser et prendre sa place tout de suite ? Hésite-t-il devant la monstruosité de cet assassinat que la terrible lady Macbeth intervient : « Je me défie de ta nature : elle est trop pleine du lait de la tendresse humaine pour que tu saisisse le plus court chemin. » (1, 5)

Et le plus court chemin le mènera à la mort. Mais pas tout de suite. C'est tout un engrenage qui aboutira, par étapes, à la destruction.

Après qu'il a tué le roi Duncan sous son propre toit – roi juste qui plus est –, épouvanté devant ce qu'il vient de faire, (la nature elle-même, devant l'horreur de ce meurtre sacrilège annonce par les tumultes de la nuit une époque de calamités), Macbeth comprend qu'il a franchi les bornes de l'humain. Plus jamais il ne trouvera le sommeil : « Tout n'est que hochet. La gloire et la grâce sont mortes ». Non seulement il ne peut revenir en arrière – « Que ne suis-je mort une heure avant cet événement ! » (II, 3) –, mais encore il lui faut persévérer : mentir, accuser les fils du roi en fuite, liquider ceux qui pourraient découvrir la vérité : Banquo, son fils, et un à un les principaux gentilshommes écossais. C'est un engrenage infernal qui tient prisonnier celui qui s'y est aventuré : « Les choses que le mal a commencées se consolident par le mal ». (III, 2) La situation apparaît sans issue. Enfin pour achever de le perdre, les sorcières déploient tout leur art et l'assurent d'une quasi immortalité : « Sois sanguinaire, hardi et résolu ; ris-toi du pouvoir de l'homme, car nul être né d'une femme ne pourra nuire à Macbeth », ou encore « Jamais Macbeth ne sera vaincu, avant que la grande forêt de Birnam marche contre lui jusqu'à la haute colline de Dunsinane » (IV, 1). Sa sécurité ainsi assurée – croit-il – Macbeth ira sans cesse de l'avant, de plus en plus seul : Lady Macbeth, ébranlée dans sa raison devant l'énormité du meurtre commis, se suicide ; les sorcières ont disparu l'abandonnant à sa conscience troublée et à sa

Celui qui tire les ficelles

solitude. « De tout ce qui doit accompagner le vieil âge, le respect, l'amour, l'obéissance, les troupes d'amis, je n'ai plus rien à espérer ». (V, 3) Enfin son château est cerné et quand il découvre le sens des paroles énigmatiques des sœurs fatidiques, il est trop tard.

– Qu'on ne croie plus désormais ces démons jongleurs qui équivoquent avec nous par des mots à double sens (...) », s'exclame-t-il en vendant chèrement sa vie. Peu après, sa tête se promène au bout d'une pique.

Ivre de sa valeur, affranchi des lois, possédé par une volonté qui a absorbé la sienne, le noble gentilhomme se transforme en boucher et meurt en constatant qu'il a été berné. Satan est homicide mais il ne laisse pas de trace. Il ne crée rien, mais il utilise ce qui est, y compris nos vertus, pour les fausser et nous abuser. Il s'éclipse au dernier acte, abandonnant l'homme à sa solitude et à son désespoir.

Jeu sur les mots, confusion, mélange de vérités et de séductions mortelles permettent ainsi d'attiser l'impatience et le désir d'un avenir radieux. « Tu seras roi » disent les sorcières. « Vous serez comme des dieux » promet l'antique serpent.

Mais un tel désir n'exprime-t-il pas, dans un sens, la plus noble aspiration de l'homme, le désir de retrouver l'intimité avec Dieu, participer à la vie divine ? Oui, à condition de ne pas se tromper sur la fin (et sa faim) et d'employer des moyens réellement efficaces. Or la suite du récit biblique montre que la promesse du serpent était mensongère et qu'en y cédant – par la désobéissance – Adam et Ève croquèrent leur propre mort.

S'emparer du ciel par ses propres moyens – parce qu'on se veut de la race des forts – n'est-ce pas le sens de l'aventure rimbaldienne, telle que le poète l'a décrite lui-même, avec une extraordinaire lucidité, dans une *Saison en enfer*⁶ ? Mais justement, son honnêteté le pousse à constater l'échec de son entreprise, à dénoncer les moyens employés – la drogue –, ses folies qu'il nomme « sophismes », qualifiant le tout de mensonge. « Moi ! moi qui me suis dit mage ou ange, dispensé de toute morale, je suis rendu au sol, avec un devoir à chercher et la réalité rugueuse à étreindre. (...) Enfin je demanderai pardon pour m'être nourri de mensonge »⁷.

6. Rimbaud, *Œuvres complètes*, Gallimard, 1967. Pour une étude plus approfondie de la question, voir notre article, in *Résurrection*, n° 42, p. 95 sq.

7. Rimbaud, *op. cit.*, p. 243.

THÈME _____ *Corinne Marion*

Les plus hautes aspirations – ici le désir de Dieu –, déviées, faussées, deviennent des chemins de mort et la faim de Dieu se transforme vite en auto-divinisation si l'on cède à la fascination du plus court chemin.

Baudelaire dénonça lui aussi la séduction – plus que jamais actuelle – qu'exercent « les paradis artificiels », si bien nommés. Il décrit avec précision le sort des malheureux qui sont tombés dans ce piège : « Ces infortunés qui n'ont ni jeûné ni prié et qui ont refusé la rédemption par le travail, demandent à la noire magie les moyens de s'élever d'un seul coup à l'existence surnaturelle »⁸.

Est-ce le désir de participer à la vie divine qui est mauvais ? Certainement pas puisqu'il s'agit justement de notre vocation, nous qui avons été créés à l'image et à la ressemblance de Dieu. Mais prendre un raccourci, c'est tenter d'esquiver le réel, s'affranchir des lois de la création – en dépit de l'interdiction divine – c'est donc tricher et d'ailleurs échouer. Rimbaud le reconnaît lorsqu'il tire le bilan de son entreprise : « J'ai cru acquérir des pouvoirs surnaturels. Eh bien ! je dois enterrer mon imagination et mes souvenirs ! Une belle gloire d'artiste et de conteur emportée.⁹ » Et Baudelaire, quant à lui, prévient l'amateur que « le haschich ne révèle rien que l'individu lui-même.¹⁰ » Il nomme ceci « l'épouvantable mariage de l'homme avec lui-même.¹¹ »

Participer à la vie divine est un don qu'il nous faut apprendre à recevoir, par des voies que Dieu nous révèle. Cela n'a rien à voir avec l'auto-divinisation que nous fait miroiter le serpent en susurrant des paroles trompeuses. « Pour avoir voulu prendre un raccourci vers la divinité, Adam et Ève débouchent hors du jardin, dans le désert au sol maudit », rappelle Denis de Rougemont¹².

Alors, comment s'y reconnaître ? Sommes-nous irrémédiablement abandonnés aux séductions de l'Ennemi ? Non. D'abord, si l'un des procédés dont use Satan est de jeter le trouble sur la réalité, une des façons de le déjouer sera alors justement de vivre dans la réalité.

8. Baudelaire, *Poème du Haschich, Œuvres complètes*, Gallimard, 1966, p. 387.

9. Rimbaud, *op. cit.*, p. 243.

10. Baudelaire, *op. cit.*, p. 385.

11. *Id.*, p. 372.

12. D. de Rougemont, *op. cit.*, p. 37.

Celui qui tire les ficelles

En effet, on l'a dit, Satan ne peut rien créer, mais jaloux du Créateur, il va faire douter de la réalité. Le « plus court chemin » consiste à esquiver le présent pour gagner l'éternité ; c'est donc tricher avec les conditions d'existence qui sont les nôtres sur terre. Or Dieu s'est d'abord communiqué à sa créature par la création. Il s'est ensuite incarné en un temps donné et en un lieu précis, se soumettant lui-même à l'espace et au temps. C'est donc dans le cadre de notre existence présente, limitée, joyeuse ou souffrante, c'est en vivant pleinement la réalité de notre vie que nous pouvons rencontrer Dieu, créateur de toute réalité, visible et invisible.

C. S. Lewis insiste sur l'importance qu'il y a à vivre pleinement l'instant présent, à éprouver des plaisirs positifs et réels, car, dit-il : « La caractéristique des plaisirs et des douleurs, c'est qu'ils sont incontestablement vrais et procurent à celui qui les éprouve, un contact effectif avec la réalité »¹³. Et ceci vaut pour les plaisirs les plus simples : une promenade dans une campagne chère, une tasse de thé dégustée avec plaisir et ajoute-t-il avec humour : « Je connais l'exemple d'un homme, garanti contre les plus fortes tentations de l'ambition sociale, par une passion plus impérieuse encore pour les tripes aux oignons »¹⁴. Le présent qu'il définit comme « l'instant où le temps touche à l'éternité », s'il est vécu correctement, nous fait vivre dans la réalité. C'est pourquoi l'Ennemi cherche à nous en détourner, nous attachant par la nostalgie au passé ou nous projetant perpétuellement dans l'avenir, ce qui évite de vivre et d'être reconnaissant pour le plaisir du moment présent.

Ainsi vivre pleinement sa vie – y compris la souffrance –, sans tricher, nous permet de vivre dans la réalité et donc de ne pas donner prise au diable.

Mais ceci ne suffit sans doute pas. Dans son entreprise homicide, le diable n'a de cesse de nous entortiller pour nous faire perdre pied ; et le pire étant de nous amener à douter de l'amour que Dieu porte à chacune des brebis égarées que nous sommes. « Il est au monde une seule chose pire que de douter du bien et du réel, c'est de douter du pardon, une fois qu'on a trahi le bien et le réel » note D. de Rougemont¹⁵. Pourtant, Dieu qui n'abandonne aucun des siens ne nous a pas laissés démunis : outre le jeûne et la prière

13. C. S. Lewis, *Tactique du diable*, coll. « Foi Vivante », 1967, p. 49.

14. *Id.*, p. 51.

15. D. de Rougemont, *op. cit.*, p. 45.

THÈME _____ *Corinne Marion*

– recommandés par le Christ pour chasser les démons –, les sacrements sont là, canaux toujours disponibles par où s’offre la grâce qui apporte le pardon, la guérison. Dieu seul peut pardonner parce que Lui seul est Créateur. Lui seul peut recréer ce qui a été détruit par le péché. Mais encore faut-il se reconnaître pécheur.

Car l’habileté suprême de celui « qui tire les fils » est de faire en sorte que le péché n’est plus reconnu comme tel et veut se justifier. C’est alors que « les choses s’aggravent et s’embrouillent, vous ne savez pourquoi ; elles deviennent inextricables, vous ne distinguez plus le bien du mal, le faux du vrai, la charité de la cruauté. C’est lui qui a pris le jeu en mains ! (...) C’est lui qui crée les situations extrêmes sans issue »¹⁶. Et disparaît ainsi tout espoir de pardon.

Il faut relire le récit de la confession de Lancelot dans *La Quête du Graal*. Lui qui dans la chevalerie terrienne est le plus merveilleux et le plus hardi du monde, le voilà soudain terrassé, anéanti par la révélation de son état lorsqu’il entend une voix mystérieuse l’interpeller : « Lancelot, plus dur que pierre, plus amer que fût, et plus nu que figuier... » Il erre alors dans la forêt, tentant de cacher sa honte et son désespoir. Il avait tout à la fois pris conscience de son indignité et perdu l’espoir de rentrer en grâce auprès de son Créateur. Cependant, accueilli par un ermite qu’il rencontre en chemin, Lancelot lui demande de l’entendre en confession. Que de peines lui coûte son aveu, comme sont difficiles à prononcer les mots qui révèlent sa passion coupable pour la reine Guenièvre, liaison qui le rend doublement parjure puisque Arthur est son roi ! Soutenu par la prière de l’ermite, il parvient à briser les dernières chaînes qui le rattachaient encore à son péché. Alors le pardon de Dieu descendit sur Lancelot. Quelle libération, quelle joie il en éprouva ! et comme sa vie lui apparut intelligible peu à peu ! C’est seulement alors qu’il comprit qu’il avait guerroyé sa vie durant contre son Seigneur ! Qu’il s’était mal engagé dans la quête céleste : tandis que quelques uns y participent sous les armes de la grâce, « tu as combattu, jusqu’ici, peut-être à ton insu, dans le camp des chevaliers à la livrée couleur de nuit », lui fut-il révélé dans un songe.

Il faut croire au pardon pour oser confesser le mal qu’on a commis. Or l’Accusateur veut nous faire douter du pardon pour nous forcer à fuir dans les remèdes du pire. C’est toute la différence qu’il

16. *Id.*, p. 52.

Celui qui tire les ficelles

y eut entre Judas et saint Pierre : l'un a trahi, l'autre a renié...mais Pierre pleura amèrement et crut au pardon du Christ. Et Satan qui « était entré en Judas » (*Luc 22, 3*) poussa ce dernier à douter au point qu'il alla se pendre. « Se détruire pour s'innocenter ! (...) pour se châtier soi-même sans réparer », note D.de Rougemont¹⁷, telle est la logique suicidaire, subtilement insufflée par l'Accusateur, homicide et père du mensonge.

Pour échapper à ses filets, soyons dociles aux conseils que l'Église nous rappelle chaque soir dans la prière des complies : « Notre adversaire le diable, comme un lion rugissant, rôde cherchant qui dévorer. Résistons-lui, fermes dans la foi et toi Seigneur, prends pitié de nous » (*1 Pierre 5, 8-9*).

Corinne Marion, née en 1945. Maîtrise et CAPES de Lettres Modernes en 1972. Enseigne dans un lycée à Paris. Mariée, deux enfants. Membre du Comité de rédaction de *Communio*. Publication : *qui a peur de Soljenitsyne ?*, Fayard, Paris, 1980.

17. *Id.*, p. 40.

Communio, n° XXIV, 3 – mai-juin 1999

Maria BETTETINI

Mensonge et herméneutique : Le *De mendacio*

Pourquoi le *De mendacio* ?

Toute la tradition de la théologie morale qui traite du mensonge, sous toutes ses formes, s'appuie sur un petit traité, de saint Augustin, le *De mendacio*¹. La composition de ce traité aussi bref que sa postérité fut capitale, date de 395 : cela fait huit ans qu'Augustin est chrétien, quatre qu'il est prêtre de l'Église catholique et c'est précisément en cette année 395 qu'il est ordonné évêque. De retour en Afrique après son séjour à Milan et une brève parenthèse à Rome, le rhéteur qui avait enseigné dans les meilleures écoles italiennes, au point d'avoir été appelé à rédiger le panégyrique de l'Empereur, décide d'utiliser sa compétence profane pour défendre sa foi toute nouvelle. Après avoir milité pendant presque dix ans aux côtés des Manichéens, il est en mesure d'attaquer directement la secte et de lui infliger le coup de grâce : le *De mendacio* a pour fin de défendre l'orthodoxie catholique aussi bien concernant le délicat problème des « mensonges » rapportés par l'Ancien et le Nouveau Testament, que pour rappeler à tous la justice qui oblige à condamner l'usage

1. C'est pourquoi, contrairement à l'habitude de *Communio*, qui évite les monographies (un thème chez un auteur), il nous a semblé important de consacrer dans ce cahier un article à l'analyse fondamentale de saint Augustin (NDLR).

Mensonge et herméneutique : *Le De mendacio*

du mensonge. *Le De mendacio*² a donc été écrit pour des motifs pastoraux (éviter les mensonges et tromperies des fidèles en particulier) et apologétiques (répondre aux Manichéens qui refusaient l'autorité de l'Ancien Testament à cause des prétendus mensonges des Patriarches³); il faut leur ajouter un motif exégétique, le conflit d'interprétation qui oppose Augustin et Jérôme sur le reproche d'hypocrisie que Paul adresse à Pierre (*Galates*, 2, 11-16).

Le thème du mensonge, très polémique, est considéré par Augustin lui-même comme l'un des plus difficiles en raison de sa complexité et de ses détours : dans les *Retractationes* (426-427), Augustin avouera avoir écrit au sujet du mensonge un texte « obscur et compliqué »⁴. Ce texte sera tenu secret pendant plus de vingt ans et ne sera revu pour la publication qu'après qu'Augustin en aura écrit un autre sur ce thème, le *Contra mendacium* (420). L'on apprend encore par les *Retractationes* que l'œuvre qui nous intéresse ici n'aurait peut-être jamais été publiée si Augustin ne s'était aperçu qu'il manquait au *Contra mendacium* le « développement de la recherche » auquel se consacre le *De mendacio*. Mais pourquoi le mensonge suscite-t-il autant de recherches et de discussions ? Pourquoi tant d'obscurité et de difficultés ? Nous devons chercher à comprendre comment le double thème que nous traitons (le mensonge d'un point de vue herméneutique et d'un point de vue

2. *De mendacio* in *Bibliothèque augustinienne*, t. 2, Paris, DDB, 1948, trad. G. Combès. Abrégé par DM.

3. Augustin a en effet écrit le *De mendacio* au moins partiellement pour justifier les mensonges que l'on trouve dans l'Ancien Testament : c'est à cause de ces mensonges que les Manichéens refusaient cette partie des Écritures (*Confessions* II 7, 13-14). Augustin doit défendre les Écritures d'une double accusation de fausseté : ou bien les livres sacrés ne rapportent pas des faits réels ou bien ils sont immoraux puisqu'ils donnent l'exemple de personnages qui mentent en toute impunité. Augustin répond à ces deux accusations par le recours au « sens figuré » : tout ce qui est dit dans les Écritures est vrai, puisque vérifié, mais ne doit pas être pris à la lettre, comme simple exemple immédiatement imitable. Augustin ne nie pas que les Patriarches mentent mais les Écritures racontent des événements réellement arrivés, dans le but d'éclairer la parole révélée. Ces faits doivent donc être ramenés à une signification allégorique (*ad allegoricam significationem referre*). Les Écritures ne mentent pas mais les personnages, eux, mentent parfois : non pas pour inciter au mensonge mais pour assigner un certain sens aux faits, dans un contexte déterminé.

4. *Retractationes*, I, XXVII, tr. fr. *Les Révisions*, BA 12, p. 445 (trad. G. Bardy).

THÈME _____ *Maria Bettetini*

éthique) se présente à l'esprit d'Augustin. Comme nous le verrons, l'un renvoie à l'autre de façon apparemment circulaire puisque, d'une part, pour comprendre le jugement éthique, il est nécessaire d'interpréter correctement les Écritures, et, d'autre part que, pour pouvoir interpréter correctement les Écritures, il faut avoir des critères de référence, y compris d'ordre éthique, au-delà de ce qui est suggéré par le texte.

Indiquons brièvement, en manière de résumé, qu'il y a deux sortes de discours faux : d'une part la tromperie et le mensonge proprement dits, dont nous chercherons la définition, d'autre part toute parole qui trahit la pensée de celui qui parle sans qu'il le veuille. Le *De mendacio* ne traite que de la tromperie et du mensonge proprement dits, ainsi que du trompeur ou du menteur, puisque saint Augustin voyait son écrit comme un petit ouvrage moral en réponse à ceux qui demandaient si et en quel cas certaines tromperies pouvaient être permises. Il est donc inutile de chercher dans cette étude une position théorique fixe et définitivement arrêtée : l'évêque d'Hippone connaît et présente les différents degrés de la tromperie, rappelle l'importance des circonstances – y compris les circonstances atténuantes – et raffermi la sévérité du précepte interdisant absolument toute tromperie avant d'en revenir finalement au menteur : il parvient à en justifier le mensonge en certaines circonstances tout en rappelant combien il est difficile de ne jamais mentir. Mais qui est un menteur ? Le menteur n'est pas celui qui dit le faux car il se pourrait qu'il fasse erreur seulement (qu'il *se trompe*), il pourrait plaisanter, ou bien dire le faux pour amener à croire le vrai. Le menteur se caractérise par la duplicité (il pense autrement qu'il ne parle, il est « faux », c'est-à-dire « double dans la pensée », *DM* 3, 3). Est menteur celui qui veut tromper, exprimant par ses paroles, ou par d'autres moyens encore, quelque chose qui diffère de ce qu'il pense être vrai, dans la claire *intention* (*sententia animi*⁵) de faire passer le faux pour le vrai. Augustin définit ainsi celui qui ment : « Mentir c'est avoir une pensée dans l'esprit et, par paroles ou tout autre moyen d'expression, en énoncer une autre » (*DM* 3, 3).

Le mensonge est donc lié à l'intention de l'âme et non à la vérité ou à la fausseté des choses prises en elle-même : « D'où il ressort qu'on ne ment pas en disant une chose fausse, si malgré sa fausseté

5. Le terme « intention » est sans doute trop fort mais il permet de mettre l'accent sur la libre décision intérieure en faveur du bien ou du mal.

Mensonge et herméneutique : Le De mendacio

on l'énonce telle qu'on la pense, et qu'on ment, tout au contraire, en disant une chose vraie, si malgré sa vérité, on l'estime fausse tout en l'énonçant comme vraie ».

Les bons ne mentent jamais.

Pour Augustin, on ne peut jamais justifier la tromperie sous le motif qu'elle permettrait d'atteindre une fin bonne puisque jamais le bien ne s'atteint par le faux ou par ce qui n'est pas bon⁶.

Dès lors, on ne peut plus justifier le mensonge par exemple pour protéger l'intégrité du corps puisqu'il nuit à celle de l'âme. Pourtant, Augustin cite le mensonge comme possible parmi d'autres armes de défense « lorsque l'on a affaire à une violence qu'on ne peut combattre ni par la force, ni par la persuasion, ni par le mensonge. » Augustin finira par conclure sur ce point qu'« un mensonge qui ne viole pas la doctrine de la piété, ni cette piété elle-même, ni la probité, ni la bienveillance pourrait être admis en vue de sauver la pudeur du corps » (*DM* 20, 41). Dans ce cas, on peut admettre le mensonge mais non le conseiller ni l'approuver. Autre conséquence de cette éthique fondée sur l'intériorité : l'intégrité du corps n'a de sens qu'unie à celle de l'âme qui lui donne toute sa valeur. Encore une fois, les actions ne sont bonnes ou mauvaises que relativement à l'intention de celui qui les accomplit ou permet qu'on les accomplisse et les vertus s'acquièrent par la volonté du sujet et ne sont pas liées à ce qu'il doit subir : ainsi, la pudeur ne peut être dérobée à quelqu'un et ce n'est pas le corps lui-même qui la rend possible.

6. *De doctrina christiana* I 36, 40 : « ou bien l'iniquité est quelquefois utile, ce qui est impossible, ou bien le mensonge est toujours inutile. » On trouve déjà cette équation entre vérité et bonté chez Platon, comme le rappelle Augustin dans le *De vera religione* 3, 3. Il faut identifier la vérité immuable et le Verbe, seconde Personne de la Trinité : voir la conclusion du *De vera religione* 3, 3 ; *De Genesi ad litt.* 16, 58-59 ; *De Trinitate* VI 10, 11. Sur le rapport entre vérité immuable et intériorité voir le *De magistro* 11, 38 : « Mais, pour tout ce que nous saisissons par l'intelligence, ce n'est pas une voix qui résonne au-dehors en parlant, mais une vérité qui dirige l'esprit de l'intérieur que nous consultons, avertis peut-être par les mots pour le faire. Or celui qui est consulté enseigne le Christ dont il est dit qu'il habite l'homme intérieur, c'est-à-dire la Vertu immuable de Dieu et sa Sagesse éternelle que toute âme raisonnable consulte, mais qui ne se manifeste à chacun qu'autant qu'il peut la saisir selon sa propre volonté, mauvaise ou bonne » (*BA* 6, p. 137).

THÈME Maria Bettetini

Pour expliquer l'absurdité qu'il y a à vouloir conduire quelqu'un jusqu'à la vérité à l'aide du mensonge, Augustin résume en quelques lignes toute la dialectique « *intelligere-credere* ». Si dans ses premières œuvres, la compréhension (et avec elle l'étude des arts libéraux), en montant par degrés du sensible à l'intelligible, n'avait que le statut de propédeutique à la foi, Augustin semble ensuite de plus en plus convaincu de la nécessité de croire pour comprendre. Comme souvent, un verset biblique fournit à Augustin l'occasion d'une réflexion de fond. Le *De magistro* rapporte ces lignes d'Isaïe 7, 9 : « Nisi credideritis, non intellegitis » et dans le *De doctrina christiana* : « Nisi credideritis, non permanebitis »⁷. Le *De mendacio* fournit en 12, 19 les quatre sources de la connaissance (l'esprit, les sens, l'opinion, la croyance) qui, en fait, n'en sont qu'une seule. Une chose peut « être connue » par l'esprit, « dirigée » par la Vérité ou par les sens ; on peut ensuite tenir une chose pour vraie par opinion, élaborée par les connaissances antérieures, ou bien encore on peut croire ce qui nous est dit (la foi). Mais nous savons depuis le *De quantitate animae* et le *De musica* que la connaissance sensible n'est qu'une activité de l'âme et le *De magistro* nous explique comment toute croyance dérive nécessairement d'une connaissance antérieure fondée non pas sur la parole lue ou entendue mais sur la reconnaissance, à travers la parole, d'une vérité que possède l'esprit grâce à l'illumination de la Vérité. Il paraît alors évident que l'opinion est un point de vue sur quelque chose que l'on connaît, ce qui nous ramène aux sources décrites plus haut⁸.

7. *De magistro* 11, 37 et *De doctrina christiana* II 12, 17 : « Si vous ne croyez pas, vous ne comprendrez pas » et « si vous ne croyez pas vous ne persévérerez pas. »

8. En ce qui concerne la vérité connue par l'esprit, voir le *De musica* VI, 1, 1. (BA 7) ; *De magistro* 11, 38 et 14, 46 ; *Les confessions* X 26, 37. Pour le rapport entre connaissance sensible et connaissance intellectuelle, voir le *De quantitate animae* 23, 41 (« La sensation, c'est, selon moi, ce fait que ce qu'éprouve le corps n'échappe pas à l'âme ») où apparaît la passivité du corps, et le *De musica* VI, 5, 9 qui précise l'activité de l'âme (« L'âme ne subit rien du corps, mais elle agit sur lui et en lui, comme étant soumis par ordre divin à sa domination »). Sur la foi, voir le *De magistro* 11, 36 : « on peut le dire en toute vérité : quand les mots sont proférés, ou nous savons ce qu'ils signifient, ou nous ne le savons pas. Si nous le savons, c'est une réminiscence plutôt qu'un enseignement reçu ; si nous l'ignorons, ce n'est même plus une réminiscence, mais, tout au plus, une invitation à chercher. » Il convient cependant de rappeler que si on ne peut croire que ce dont on connaît déjà le sens, il n'est pas dit

Mensonge et herméneutique : Le *De mendacio*

On mesure à nouveau la licéité partielle du mensonge proféré lorsqu'il s'agit d'éviter l'impudeur : le mensonge ne doit jamais porter atteinte à la réputation d'autrui, il ne doit pas nuire à un tiers, à moins que le tiers ne donne son consentement – ce qui rend assez complexe l'évaluation morale d'un mensonge proféré, si l'on peut dire, par légitime défense. Mieux vaut supporter le mal que d'en être complice par le mensonge, quel qu'il soit.

La seconde section du *De mendacio* propose une classification des mensonges par ordre décroissant de gravité. Il y a ainsi différents types de mensonges :

1. le mensonge commis dans l'enseignement de la foi : c'est le « mensonge capital » ; la conversion forcée par exemple. Augustin l'interdit strictement puisqu'il touche à la foi ;

2. le mensonge qui lèse injustement quelqu'un ; il cause du tort sans profiter à personne ;

3. le mensonge qui rend service à une personne mais porte préjudice à une autre, sans toutefois lui occasionner une infamie corporelle ;

4. le mensonge pour le seul plaisir de mentir et de tromper ; c'est le mensonge proprement dit ;

5. le mensonge pour rendre la conversation agréable ;

6. le mensonge pour rendre service à quelqu'un sans porter tort à personne. Augustin prend l'exemple de celui qui ne dit pas, alors qu'il le sait, où est caché l'argent qu'un tiers veut injustement voler à quelqu'un ;

7. le mensonge qui ne fait aucun tort et est utile à quelqu'un, sauf dans le cas particulier d'une enquête judiciaire. Augustin prend l'exemple de qui ne dit pas où se cache celui que l'on veut mettre à mort, qu'il soit coupable ou innocent, en se fondant sur « le principe que d'après la doctrine chrétienne il ne faut désespérer de la conversion de personne ni fermer à quiconque la porte du repentir » ;

8. le mensonge « qui sans faire tort à personne rend à une personne le service de la préserver d'un attentat impur », impudique et dégradant.

que l'on doive comprendre parfaitement le sens des paroles qui nous disent ce que nous devons croire, comme ne cesse de le rappeler le *De magistro* (11, 37) : « Donc, ce que je comprends, je le crois aussi, mais je ne comprends pas tout ce que je crois ».

THÈME _____ **Maria Bettetini**

Les cinq premières catégories de mensonge sont à éviter et à rejeter sans rémission. Les sixième et septième mensonges « donnent lieu, d'habitude, à de grandes controverses ». Nous devons les éviter « en supportant avec honneur et courage les inconvénients qui en résultent ». Le huitième mensonge reste interdit comme les autres. La gravité moindre des deux dernières catégories de mensonges est évidente mais ils doivent être évités par l'astuce et un usage approprié du silence. Augustin condamne donc tous les mensonges et contre toute interprétation abusivement relativiste, soutient que « nous avons trouvé des commentateurs de l'Écriture qui, se fondant sur le témoignage divin, affirment qu'il ne faut jamais mentir. Nous en avons trouvé d'autres qui se réclament de la même autorité, mais cherchent entre les mots une issue favorable au mensonge. Aucun d'eux cependant ne peut dire qu'il a trouvé dans l'Écriture un exemple ou une parole l'autorisant à aimer ou même à ne pas haïr un mensonge quelconque. Ils conviennent d'ailleurs que si, on ment quelquefois, ce doit être avec répugnance et pour éviter un plus grand mal. En quoi ils se trompent car [...] admettre [...] qu'on peut faire le mal pour éviter un plus grand, c'est mesurer le mal non plus sur la règle de vérité, mais sur la cupidité et l'usage, chacun estimant le plus grave le mal qui lui fait le plus d'horreur, et non celui qu'il doit en réalité le plus fuir » (*DM* 18, 38).

La règle de l'homme intérieur.

La règle pour déterminer le mal à fuir est la règle de vérité, qui habite l'intériorité de l'homme tout en lui étant supérieure : une telle règle impose d'une part que l'on préfère la vie éternelle à la vie temporelle et d'autre part constitue la référence pour évaluer la moralité des actions, par opposition à la subjectivité de la peur ou à la seule évaluation d'un acte à ses conséquences sociales. Augustin poursuit donc : « Cette disposition vicieuse vient tout entière de la perversion de notre amour. Nous avons deux vies : une éternelle que Dieu nous promet et une temporelle dont nous jouissons présentement. Or dès que l'homme commence d'aimer la vie temporelle plus que la vie éternelle, il se croit tout permis pour l'objet de son amour. Les fautes les plus graves à ses yeux, sont celles qui portent dommage à sa santé, lèsent injustement ou illicitement ses intérêts ou lui enlèvent la vie. Aussi les voleurs, les brigands, les insulteurs, les bourreaux,

Mensonge et herméneutique : Le De mendacio

les assassins lui sont-ils plus odieux que les libertins, les ivrognes, les débauchés, si ces derniers ne font de tort à personne. On ne comprend pas qu'ils outragent Dieu ; on ne s'en inquiète d'aucune façon. Et certes, Dieu ne subit de leur part aucun dommage, mais, ce faisant, ils consomment leur ruine, car ils corrompent même les dons temporels que Dieu leur a faits et se détournent par là des biens éternels, surtout s'ils ont déjà commencé d'être des temples de Dieu. L'Apôtre parle ainsi, en effet, à tous les chrétiens : « Ignorez-vous que vous êtes le temple de Dieu et que l'esprit de Dieu habite en vous ? Or quiconque profane ce temple, Dieu le perdra. Car le Temple de Dieu est saint et vous êtes saints comme lui » (*I Corinthien* 3, 16, 17). Tous ces péchés, ceux par lesquels les hommes portent atteinte aux intérêts temporels, et ceux par lesquels ils se corrompent eux-mêmes sans nuire à personne, paraissent n'avoir en vue que le plaisir ou l'utilité de notre vie d'ici-bas (nul, en effet, en les commettant, ne se propose d'autre fin) et pourtant ils entravent de mille liens leurs auteurs dans leur marche vers la vie éternelle » (*DM* 18, 38-39).

Ce qui nous empêche d'accéder à la vie éternelle, c'est le péché – et le péché s'accomplit dans l'intériorité. Augustin distingue nettement ce qui est subi de ce qui est voulu, dans une pensée qui s'enracine dans les Évangiles et traversera les siècles.

On peut en conclure que pour défendre la chasteté, on peut admettre le mensonge quand il ne dénature pas la doctrine, quand il ne s'oppose pas aux pratiques religieuses, quand il ne nuit à personne ; et si quelqu'un se refusait à mentir, au risque d'y perdre sa vie, il faudrait le louer et non pas le blâmer, puisqu'il aurait choisi la véritable beauté au lieu de celle, éphémère, des choses temporelles⁹.

Augustin reprend pour finir l'affirmation catégorique « les bons ne mentent jamais » et ajoute l'idée décisive selon laquelle c'est en cela et en cela seul que consiste l'enseignement des Écritures considérées en totalité lues avec de bons critères herméneutiques. Le dernier mot est un appel à l'aide de Dieu à travers une citation paulinienne¹⁰ qui conclut aussi le *Contra mendacium* (18, 36) où

9. *Confessions* II 5, 10 ; *Enarrationes in Psalmos* 4, 7 ; *Sermo* 241, 2 : « les âmes sont cachées et les corps sont visibles ; interrogeons-les. Ils te répondront : – regarde-nous, nous sommes beaux. Ils confessent leur beauté. Qui a fait ces beautés changeantes, si ce n'est celui qui est le beau immuable ? »

10. *Première Lettre aux Corinthiens* 10, 13.

THÈME _____ **Maria Bettetini**

est encore une fois citée la *Seconde Lettre aux Corinthiens* (2, 16) : « Et de cela qui est capable ? ». Les bons ne mentent jamais mais ne jamais mentir est difficile.

Est-ce encore cette dernière idée que l'on retrouve dans les œuvres postérieures d'Augustin ? Un an après le *De mendacio*, en 396, Augustin commence de rédiger le *De doctrina christiana* qui confronte les rapports chose-signes et chose-mot pour mieux comprendre et diriger l'enchevêtrement complexe des choses, des signes et des mots qu'est l'allégorie, véritable centre d'intérêt d'Augustin : il part de la définition très générale de la *res* puis traite des métaphores ou des allégories qui rendent à ce point obscures, mais riches aussi, les pages de la Bible.

Apparaissent alors deux problèmes : le premier, insoluble, le plus grave, est la conséquence de ce péché d'orgueil qui entraîna la construction de la Tour de Babel ; en confondant les langues orales, Dieu confondit du même coup les signes écrits correspondants. Le second problème est la difficulté de l'interprétation qui s'ajoute au problème de la langue et en dérive en partie. C'est ce même problème que l'on retrouve avec les Écritures où au problème de la traduction s'ajoute celui de l'obscurité du sens : car elle n'est pas faite pour dérouter le lecteur, mais pour susciter son intérêt et illustrer le *verbe* divin par les comparaisons (*De doctrina christiana* II 6, 7). L'obscurité devient alors un moyen d'encourager au travail l'exégète, une arme divine pour l'amener à mieux lire et comprendre les Écritures. Arme à double tranchant cependant : il peut arriver que l'on ne comprenne pas, que l'on comprenne mal ou que l'on veuille comprendre mal.

On saisit alors la nécessité d'une œuvre telle que le *De doctrina christiana* qui poursuit en formulant les règles du parfait exégète et, dirions-nous, de l'herméneute expérimenté (*De doctrina christiana* II 9, 14-42, 63). Mais c'est le livre IX du *De Trinitate* (écrit entre 399 et 412) qui nous fournit le trait d'union entre les œuvres sur les arts libéraux et le traité sur la Trinité, en passant par le *De magistro* et le *De mendacio* : « Dans cette éternelle vérité, d'après laquelle ont été créées toutes les choses du temps, nous voyons, avec le regard de l'âme, la forme qui sert de modèle à notre être, qui sert de modèle à tout ce que nous faisons, en nous ou dans les corps, quand nous agissons selon la vraie et droite raison : grâce à elle, nous avons en nous la vraie connaissance des choses qui en est comme le verbe, par nous engendré dans une diction intérieure ;

Mensonge et herméneutique : Le De mendacio

et ce verbe ne s'éloigne pas de nous par sa naissance ». Le *verbe* intérieur se manifeste avec force dans la présence de la vérité éternelle, le *Verbe*. Mais venons-en à la communication : « Parlons-nous à autrui ? le verbe restant immanent, nous usons de la parole et d'un signe sensible pour provoquer dans l'âme de notre interlocuteur, par cette évocation sensible, un verbe semblable à celui qui demeure en notre âme pendant que nous parlons ». On ne fait ni ne dit rien « qu'on n'[ait] dit d'abord dans son cœur »¹¹.

Les lèvres invisibles « de la pensée et du cœur » (*os cogitationis et cordis*, *De Trinitate* IX 9, 14) sont le réceptacle de toute bonne intention, dans le dire et dans le faire : le *verbe* intérieur n'est pas seulement pensée, il est véritablement participation à la vérité et à l'amour de la Trinité à travers le *Verbe*. Le sens du terme *verbe* doit être compris selon une gradation précise : « Autre est le sens de *verbe*, ce mot dont les syllabes – qu'on les prononce ou qu'on les pense – occupent un certain espace de temps ; autre est le sens du *verbe* qui s'imprime dans l'âme avec tout objet de connaissance, aussi longtemps que la mémoire peut l'exprimer et le définir, même si la chose déplaît en soi ; autre enfin le *verbe*, quand l'âme se complaît en ce qu'elle a conçu ». Ce verbe, « c'est la connaissance unie à l'amour » (*De Trinitate* IX 10, 15).

La correspondance entre parole et Fils, à peine esquissée dans le *De magistro*, est maintenant thématifiée dans le *De Trinitate* et devient, sinon une preuve de l'existence du Dieu trinitaire, tout au moins une exemplification, la plus élevée qui soit, de notre connaissance de Dieu « en énigme », « comme dans un miroir ». La Trinité se reflète dans l'intériorité de l'homme où « quand l'âme se connaît et s'aime, son verbe lui est uni par l'amour. Et puisqu'elle aime sa connaissance et connaît son amour, le verbe est dans l'amour et l'amour dans le verbe, l'un et l'autre dans l'âme qui aime et dit son verbe » (*De Trinitate* IX 10, 15). Mais le verbe n'est pas monolithique, il a au moins trois degrés : l'amour qui s'imprime dans l'âme avec toute connaissance et qui est connu et retenu par la mémoire, la parole pensée ou dite. Nous retrouvons ici toute la problématique du rapport sensible-intelligible ou multiplicité-unité, ainsi que la difficulté du signe à dire ce qui le transcende. Le livre X du *De Trinitate* nous rappelle alors que « nul signe n'est parfaitement connu, si l'on ne sait ce dont il est le signe », puisque par les signes,

11. *De Trinitate* IX 7, 12 ; BA 16, p. 99.

THÈME _____ *Maria Bettetini*

on n'apprend que ce que l'on savait déjà grâce à la Vérité intérieure ; et plus encore, le *De Trinitate* nous incite à l'étude des langues en vue d'une communication des intelligences toujours plus effective (*De Trinitate* X 1, 2). Ces thèmes ne sont traités que partiellement par Augustin pour qui travailler sur la parole n'est pas une fin en soi : « Il est donc temps maintenant de rechercher cette même trinité dans l'homme intérieur, et, à partir de cet homme animal et charnel – l'homme extérieur – dont j'ai parlé si longtemps, de tendre vers les réalités intérieures. Là, je l'espère, nous pourrions découvrir une image de Dieu reflet de sa Trinité » (*De Trinitate* XI 11, 18).

À la suite du *De Trinitate*, le *Contra mendacium* reprend le thème de la parole utilisée pour dire le contraire de la vérité, en réponse à Consentius qui demandait à Augustin si l'on pouvait mentir pour convertir les hérétiques, en l'occurrence les priscillianistes¹² : le mensonge était alors non seulement accepté mais même recommandé par les chefs priscillianistes qui citaient les Écritures pour le justifier. La réponse d'Augustin, longue et circonstanciée, marque une grande détermination et s'inscrit dans la ligne du *De mendacio* : on ne peut jamais mentir et à plus forte raison en matière de foi. À quoi bon feindre d'être hérétique pour convertir à la foi, c'est-à-dire mentir pour amener à la vérité ? La contradiction semble évidente.

Les métaphores de l'Écriture.

À côté des aspects éthiques de la question, s'ouvre la large place qu'Augustin consacre à l'exégèse. En fait, après avoir illustré la gravité des mensonges, Augustin analyse une à une les situations de l'Ancien et du Nouveau Testament qui semblent inviter à la tromperie. David, Loth et Abraham ont menti et tu la vérité, ce qui

12. Ce mouvement hérétique, apparu au IV^e siècle, très répandu dans la péninsule ibérique, suivait la doctrine rigoriste du prêtre espagnol Priscillien qui pratiquait l'hermétisme, et qui, ainsi fidèle au principe de la Gnose, niait par exemple la distinction réelle des trois personnes divines et soutenait que les âmes sont une émanation de la substance divine, que les âmes comme les corps subissent l'influence des astres, la séparation absolue entre bien et mal. On jugeait le priscillianisme comme un conglomerat d'hérésies dont l'élément fondamental était constitué des principes manichéens. Augustin juge les conceptions de Priscillien « fabuleuses, vaines et sacrilèges ». Ce qui frappe Augustin dans cette doctrine, c'est le caractère hermétique de son enseignement et le mensonge, mis en œuvre par ses sectateurs, pour en verrouiller les secrets.

Mensonge et herméneutique : Le De mendacio

ne signifie pourtant pas que le mensonge soit exemplaire : « Ne violons pas les préceptes pour suivre indistinctement les exemples » (*Contra mendacium* 9, 21). Augustin invite à comprendre que les Patriarches, s'ils ont menti, ne l'ont fait que dans des situations humainement difficiles, privées de l'aide de la grâce : en revanche, pour un chrétien « citoyen de la cité de Dieu » (*Contra mendacium* 16, 33), le mensonge est inexcusable (*Contra mendacium* 9, 20 11-25). Le principe fondamental peut alors être énoncé de nouveau : on ne doit jamais mentir. Le caractère absolu de l'interdiction est nouveau par rapport à l'éthique classique : selon Platon, on ne peut jamais dire des Dieux qu'ils mentent alors que les hommes se servent du mensonge « utile comme remède » pour détourner les ennemis d'une action mauvaise (*République* II 382 c-d ; III 389 b-d). Si le citoyen ordinaire ne peut mentir, les chefs de la cité, eux, les gouvernants, le peuvent dans l'intérêt de la cité. Pour Aristote, le mensonge est très grave s'il entame la justice, par la fraude, la trahison ou autre dommage pour la communauté politique ; il est moins grave quand il ne regarde que la vie privée (*Éthique à Nicomaque* IV 7, 1127 a13). D'autre part, la Grèce entière se reconnaît dans Ulysse, habile menteur qui ment aux ennemis, aux inconnus et même aux proches ; Ulysse ment pour se défendre et gagner la guerre mais aussi pour le simple plaisir de mentir, faire une surprise à son vieux père et voir l'effet produit¹³. Le mensonge n'est pas un mal très grave pour les Anciens : ce qui compte, c'est qui ment, à qui et comment mais tous ne sont pas des Homère qui selon Aristote a enseigné au monde entier l'art de mentir. On ne doit mentir ni pour sauver une vie puisque la vie de l'âme est plus précieuse que celle du corps, ni pour acquérir un bien spirituel puisqu'il n'en est pas hors de la vérité et donc dans le mensonge : « *restat ergo ut nunquam mentiantur boni* »¹⁴.

Ces faits sont donc, encore une fois, à lire comme « *metaphora, hoc est, de re propria ad rem non propriam verbi alicuius usurpata translatio* »¹⁵. Il s'agit de paroles et d'actions prophétiques « faites pour nous donner l'intelligence des vérités qu'elles symbolisent » :

13. Sur les mensonges d'Ulysse et plus généralement sur la représentation littéraire du mensonge, voir M. Lavagetto, *La cicatrice di Montaigne. Sulla bugia in letteratura*, Turin, 1992.

14. *DM* 8, 11 : « reste donc que le bon ne ment jamais. »

15. *Ibid.* 10, 25. « la métaphore, ainsi appelée parce qu'elle transporte un mot de l'objet qu'il désigne à un autre objet qu'il ne désigne pas. »

THÈME _____ **Maria Bettetini**

les Écritures s'expriment sur un mode figuré pour éviter que la vérité nue « n'apparaisse diminuée » à nos yeux. Le célèbre mensonge de Jacob qui se fait passer pour son frère aîné Esau quand il voit Isaac, est ainsi interprété à la lumière de *Luc* 13, 30 : « les derniers seront les premiers ». Est-ce une interprétation abusive ? En tous cas, la méthode est ainsi définie : les Écritures doivent être comprises et interprétées en prenant en compte leur totalité car le Nouveau Testament éclairant l'Ancien, on ne doit pas s'en tenir à un sens littéral qui nous réduit à la servitude¹⁶.

Si l'on peut en effet qualifier d'esclave l'homme contraint à l'utilisation d'un langage « matériel » pour dire ce que son cœur veut dire, plus esclave encore est celui qui ne sait pas dépasser le sens littéral : toutes les voies qui permettent d'explorer les différents sens possibles sont autorisées. Mais l'équilibre fragile qui a permis à Augustin de concilier son refus absolu de l'intention de mentir avec sa tentative de justifier le mensonge de l'allégorie, se heurte bientôt à ses propres limites. Si la littérature médiévale propose très fréquemment l'analyse de la tromperie d'un point de vue éthique, très proche des maximes du *De mendacio* et du *Contra mendacium* devenues proverbiales, le primat constant de l'intériorité ouvre en même temps la voie à un mensonge sans méchanceté et même d'une certaine beauté. Si l'on peut maintenir que les bons ne doivent jamais mentir, il convient de ne pas oublier l'autre leçon augustinienne qui accorde au mensonge en quelque sorte une vie propre : lorsqu'il n'y a pas d'intention de mentir, le mensonge n'est pas condamnable ; il n'est coupable que de son incapacité constitutive à dire la vérité.

Traduit par Anne-Lise Pelotin.

Titre original : *Il De mendacio : bugie ed ermeneutica*.

Maria Bettetini enseigne l'histoire de la philosophie médiévale à l'Université de Venise. Principales publications, introductions et traductions en italien d'ouvrages d'Augustin : *Ordine, musica, bellezza*, Milan, 1992 ; *Agostino, il maestro e la parola. Il maestro, La dialettica, La retorica, La grammatica*, Milan, 1993 et, plus récemment, la traduction du *De mendacio*, Milan, 1994 et du *De musica*, Milan, 1996.

16. Pour l'analyse des sens spirituels chez saint Augustin puis dans la tradition, voir évidemment Henri de Lubac, *Exégèse médiévale*, Paris, Aubier, 4 t., 1959-1961.

Communio, n° XXIV, 3 – mai-juin 1999

Dominique WOLTON

Mensonges, médias et communication

LE stéréotype est tenace : Les médias sont des facteurs de mensonge, la diffusion des innombrables messages non contrôlés, contribuant aux rumeurs et suscitant de par leur concurrence, une surenchère inévitablement préjudiciable à la vérité. En un mot, le mensonge augmente avec la communication. On se trouve donc face à la contradiction suivante :

Au nom de la démocratie, de la liberté de penser, de circulation, d'expression, le principe de publicité est présenté depuis le XVIII^e siècle comme un progrès, à travers le concept d'espace public et le rôle de la presse. Et chacun au plan personnel milite contre le secret au nom des droits à l'expression qui trouvent aussi dans le principe de publicité le moyen de dépasser les mensonges et les secrets. « Rendre public » a été une longue bataille contre tous les arbitraires, menée au nom d'une certaine conception de l'homme. Mais simultanément cette communication souhaitée au plan individuel, comme émancipation, est vécue au plan collectif comme une menace à cette même liberté individuelle, et comme source d'autant de mensonges, et de manipulations. « La publicité » est à la fois présentée comme le symbole de l'émancipation individuelle, et l'occasion de toutes les manipulations collectives. C'est ainsi que la radio et la télévision ont toujours suscité beaucoup de méfiances. D'un côté leur existence était liée à un combat collectif pour la démocratie, de l'autre elle était l'expression de tout ce que l'on craint du nombre, et des foules. Telle est la contradiction majeure de l'occident dans le rapport du mensonge.

THÈME _____ **Dominique Wolton**

C'est ainsi que les mêmes qui vantent les vertus de la démocratie, voire de la démocratie de masse, sont les premiers à s'en méfier et à y trouver une source de désordre. C'est de cette contradiction qu'il faut partir pour analyser les rapports entre la communication et le mensonge. Comment expliquer cette contradiction devenue stéréotype ? Pourquoi ? Stéréotype, car rien dans les soixante dernières années ne permet, dans les *faits*, d'établir cette corrélation entre la communication publique et le mensonge. Rien ne permet de vérifier que les médias de masse ont été des véhicules particulièrement actifs du mensonge. Certes ils ont pu créer ou véhiculer des mensonges, comme il y en a depuis toujours, mais pas dans les proportions de leur taille.

1 – Comment expliquer d'abord cette absence de mensonge généralisée, malgré la croissance de la communication au sein des espaces publics nationaux, et même de la communication internationale ? *Pour trois raisons principales*. Cette généralisation de la communication est certes le résultat du progrès technique et du développement d'un marché par l'intermédiaire de la presse écrite, puis de la radio et de la télévision, mais elle est *aussi* portée par des valeurs, celles de la communication comme idéal démocratique. C'est l'opposition entre la communication fonctionnelle (de l'ordre de la nécessité) et la communication normative (de l'ordre de l'idéal).

Cette opposition est fondamentale au cœur de la culture occidentale et explique que les dérives de la communication aient toujours été contrebalancées par une certaine vision idéale de celle-ci. Si d'un côté la communication comme transmission est nécessaire au fonctionnement des sociétés complexes et peut donc donner naissance à tous les marchés, voire à tous les trafics, – on le voit tous les jours avec Internet, – la communication est aussi un des idéaux les plus forts de la culture occidentale et démocratique. Plongeant ses racines dans la tradition chrétienne, la communication est alors la recherche de l'intercompréhension, du respect d'autrui et de la visite. Cette opposition est fondamentale dans la culture occidentale, et si l'idéal de la communication normative sert de caution à l'essor de la communication fonctionnelle, (en un mot les marchés s'appuient sur l'idéal normatif de la communication,) c'est ce même idéal de la communication normative qui permet justement de *lutter* contre les dérives mercantiles, voire politiques de la communication.

La place centrale de la communication, dans notre système de valeur chrétien, et dans la culture démocratique est un garde-fou

Mensonges, médias et communication

essentiel contre les dérives de l'idéologie de la communication qui confond la performance des techniques, et le gigantisme des marchés avec le souci de l'intercompréhension. C'est donc de l'intérieur même des valeurs les plus profondes de l'occident chrétien et démocratique qu'existe le concept permettant de lutter contre les dérives, idéologies et les menaces de la communication. Les mêmes qui dénoncent la tyrannie de la communication et sa cohorte de manipulations et de mensonges devraient être aussi les premiers à réaliser que ce concept de communication appartient au patrimoine de notre culture philosophique, politique et religieuse et qu'il porte en son sein une vision des rapports humains qui interdit de la réduire à un processus d'influence.

La deuxième raison qui explique que la généralisation de la communication ne soit pas devenue synonyme de manipulation et de mensonge vient de la capacité critique des publics. Et ceci malgré la persistance là aussi, d'un stéréotype tenace. On a cru le public passif et dominé par la communication, le son, les images, les communications, on s'aperçoit depuis cinquante ans que le public écoute, lit, regarde, mais n'en pense pas moins. L'exposition aux messages ne crée pas l'adhésion à ceux-ci. Ce décalage est même croissant au fur et à mesure que les messages sont de plus en plus nombreux. L'écoute ne crée pas l'adhésion. Chacun met à distance ce qu'il voit et sélectionne par des milliers de filtres culturels, religieux, philosophiques, politiques pour garder sa liberté. Et cela par l'intermédiaire d'un esprit critique lié à une antique intelligence et culture. On a confondu le rôle croissant de la communication, avec une influence croissante de la communication. Et d'ailleurs en soixante ans de communication de masse, on ne constate nulle part de grande manipulation des publics par la communication, même si régulièrement on croit découvrir les effets pervers de cette communication généralisée.

Pourquoi cet esprit critique du public ? Tout simplement parce que les individus sont intelligents, et que cette intelligence du public est d'ailleurs au fondement du modèle démocratique. C'est au nom de l'intelligence de l'individu que la légitimité démocratique repose sur le suffrage universel généralisé, et c'est cette hypothétique intelligence collective qui explique que la communication généralisée n'ait pas été forcément la source de mensonge et de manipulation généralisés. Mais la capacité critique accordée à l'individu dans la politique ne lui a jamais été accordée dans l'ordre de la communication, même

THÈME _____ *Dominique Wolton*

si, dans le schéma démocratique occidental, politique et communication sont les deux faces d'une même valeur.

En dépit de ce manque de capacité accordée aux individus pour naviguer dans les flots de la communication, on constate que ceux-ci ont su y manifester l'intelligence qu'on leur accorde dans la politique. En un demi-siècle de communication généralisée, l'esprit critique du public a su éviter une généralisation du mensonge et de la manipulation. Il faudra un jour rendre hommage à cette intelligence critique publique du public.

La troisième raison expliquant un certain échec de la prévision d'une manipulation généralisée par la communication vient d'un *contrôle* exercé par tous ceux qui produisent l'information, et gèrent la communication, au premier rang desquels les *journalistes*. Si chacun a en tête les dérives de la presse, et de la logique médiatique, surtout depuis une vingtaine d'années, force est aussi de constater que c'est l'existence d'une certaine éthique professionnelle qui explique à la fois le contrôle sur l'information et le respect de certaines valeurs fondamentales. Et si la concurrence effarée des médias au sein du marché de l'information explique beaucoup de dérives de l'information, cette concurrence fonctionne aussi comme un garde-fou, contre les risques de secrets et de manipulation.

La concurrence explique aussi l'existence d'une certaine éthique de l'information, puisque c'est au nom de cette éthique que le principe de l'information publique est valorisée depuis deux siècles. Les dérives de l'information spectacle ne doivent donc pas faire oublier l'existence d'une infrastructure doctrinale. On retrouve ici le lien entre communication normative et communication fonctionnelle. Si l'information est un marché aujourd'hui en pleine expansion, elle est aussi une valeur centrale de l'occident, et cette dualité permet constamment de s'appuyer sur la dimension normative de l'information pour contrôler et limiter les dérives de l'information spectacle.

Pourquoi ces trois raisons, qui expliquent que le règne de la communication n'est pas celui du mensonge, ne sont-elles pas mieux connues ? Pourquoi persiste ce stéréotype de la communication comme mensonge ? Pour plusieurs raisons, dont la place manque ici pour qu'elles soient développées, mais dont une doit, au moins, être évoquée : *les élites occidentales* n'ont jamais pensé et valorisé la communication. Elles n'y ont vu que commerce et manipulation, là où il y avait aussi valeur, idéal et utopie démocratique. Si ces mots de liberté, égalité, fraternité, ont été valorisés, ceux de l'infor-

Mensonges, médias et communication

mation, et encore plus de communication n'ont jamais été valorisés, alors même qu'ils appartenaient au *même* registre de valeur philosophique et politique. Les élites culturelles occidentales portent une lourde responsabilité non seulement du fait de ne pas avoir pensé et de ne pas avoir valorisé le concept de communication mais aussi du fait de légitimer ce double stéréotype des mensonges et de la manipulation par la communication. Les mêmes individus, qui depuis un siècle parlent du progrès et de la démocratie, n'ont jamais cru que les individus avaient la capacité mentale et culturelle pour sélectionner les messages. La confiance était en un sens limitée, d'autant qu'à bien réfléchir, cette méfiance récurrente des élites à l'égard de l'information et de la communication renvoyait au corporatisme de ces élites. C'est en bonne partie parce qu'elles craignaient d'être dépassées et dévalorisées dans leur statut d'élites, que celles-ci se sont toujours méfiées à tort de la généralisation de la communication. Les élites favorables en principe à la culture et à la politique de masse, y ont en réalité toujours été hostiles, soit par crainte d'une menace pour leur statut, soit par crainte de cette ancestrale hantise du débordement par les foules. En tous cas les élites sont en bonne partie responsables de l'absence de réflexion et de valorisation des enjeux théoriques de la communication. Une autre posture aurait sans doute permis de nuancer les stéréotypes actuels.

2 – Cette absence de réflexion et de valorisation théorique de toute la problématique de la communication par les élites culturelles depuis plus d'un demi-siècle risque d'avoir des conséquences fâcheuses pour peser les défis actuels liés à la «révolution de la communication». Les deux éléments en sont : une extraordinaire augmentation des performances de la communication par l'interconnexion des services et de l'informatique, des télécommunications et de l'audiovisuel ; une extraordinaire expansion des marchés de l'information et de la communication au plan mondial avec ce thème faux, mais séduisant, du village global. Quels sont les enjeux essentiels de cette «révolution de la communication» parfois bien éloignée de son idéal ? Ils sont au nombre de *quatre*.

- *Le premier* est le thème d'une information directe *sans intermédiaire*. C'est-à-dire confondre l'égalité d'accès, avec l'égalité de compétence pour naviguer dans les flux d'informations. L'égalité d'accès ne crée pas l'égalité de savoir. Confondre les deux c'est ouvrir la voie à toutes les manipulations possibles des informations, images et données. Aucun citoyen n'a la compétence pour vérifier

THÈME _____ **Dominique Wolton**

la véracité des informations circulant sur le Net. Confondre capacité de circulation de l'information et capacité de contrôle, c'est succomber à l'idéologie technique. Paradoxalement on a beaucoup craint le pouvoir de mensonge et de manipulation des médias de masses, car on supposait, à tort, que le même message adressé à tous allait manipuler les publics. On a vu qu'il n'en était rien. Aujourd'hui tout le monde est fasciné par le Net, car c'est individuel, direct, sans voir que cette information peut-être beaucoup plus néfaste parce qu'il n'y a aucun intermédiaire humain entre les informations et les usagers.

• *Le second enjeu* concerne justement le statut des *intermédiaires*. Ce n'est pas un progrès, sur la connaissance et la vérité, que de supprimer tous les intermédiaires. Ceux-ci sont autant de filtres et de contrôles de l'information. Supprimer les intermédiaires est un exploit technique, et non un progrès de la connaissance. Seuls les professionnels des différents champs de connaissance sont à même de vérifier ce qui est juste et faux dans les tombereaux d'information qui circulent sur le Net. Plus il y a d'information, plus il faut d'intermédiaires pour filtrer et hiérarchiser, des journalistes pour l'information, des professeurs pour l'éducation, des médecins pour la santé, des hommes politiques pour la politique... Le fantasme de l'accès direct, instantané, sans médiation, au savoir, à la connaissance et à la communication ouvre la voie à toutes les manipulations. Et donc à tous les mensonges. Cette *réalité* est à l'opposé de *tous* les discours actuels.

• *Le troisième enjeu*, lié au rapport entre vérité et mensonge, à l'heure de l'explosion de la communication, concerne la relation entre la mondialisation des techniques de communication *et* le caractère national de toute communication. Les techniques sont mondiales, et le village global existe au plan des infrastructures, mais il n'y a pas de village global de la communication car il n'y a pas de langue, ni de culture, ni de citoyen mondial. Un des plus grands mensonges actuels concerne justement ce mythe d'une communication mondiale. Limiter les dégâts de la communication et les risques d'erreur et de mensonges, c'est d'abord rappeler qu'il n'y a de communication qu'à travers un cadre culturel, national ou communautaire, constitué par des langues, des valeurs, des symboles communs. C'est l'existence de références communes qui sont autant de garde-fous contre les mensonges de toutes sortes qui peuvent circuler sur les réseaux. L'idée est toujours la même : Seule la

Mensonges, médias et communication

compétence partagée permet de limiter les dégâts d'une information et d'une communication adressées à tous. Plus il y a de réseaux mondiaux, plus il faut rappeler qu'il n'y a de communication, c'est-à-dire d'échanges et d'interprétations, que dans des cadres limités. C'est en rappelant sans cesse le décalage *incomblable* entre la performance *mondiale* des techniques et le caractère toujours très *restrictif* des conditions réelles de communication qu'on limite les risques de manipulation et d'erreur par la communication.

- *Le quatrième enjeu* concerne les différences entre information, communication, expression et rumeur. L'augmentation des capacités de circulation de l'information n'est pas synonyme d'une meilleure communication car la communication suppose une visée commune qui n'impose pas l'information; Pas de communication sans une vision de l'émetteur, du message et des récepteurs, ce qui réduit les capacités de mensonges, par opposition à l'information qui laisse entière la question du contexte d'émission et de réception. Il faut également distinguer l'expression et la communication. Si tout le monde cherche à s'exprimer, qui écoute? C'est tout le problème de la prise en compte de l'autre. Plus on confond les deux, plus on réduit la contrainte que représente la communication. Quelle est cette contrainte? La prise en compte du point de vue de l'autre. Maintenir la différence entre expression et communication ne supprime pas le risque de mensonge, mais le réduit par la prise en compte de l'interlocution. L'idée est simple : à chaque fois que l'on prend en compte les différents partenaires d'un échange, on légitime la pluralité des logiques et des points de vue. Et donc on réduit la place du mensonge, au profit de la gestion des différences.

Dernière distinction à maintenir : l'information et la rumeur. Contrairement à ce que l'on a longtemps cru, l'information ne tue pas la rumeur, elle la crée. Plus il y a d'information, plus il y a de rumeurs, car l'information publique crée de l'insatisfaction, appelle le besoin de rumeur, qui, par son côté semi-public, valorise tout le monde. Ceux qui racontent, comme ceux qui écoutent. L'information publique ne valorise pas la rumeur et distingue tout ce qu'elle touche. C'est pourquoi le règne apparemment démocratique de l'information publique, se double du règne beaucoup plus valorisant de la rumeur. Et la rumeur est encore davantage source d'erreurs, de mensonges et de stéréotypes que l'information qui suppose le travail de vérification des journalistes et l'esprit critique du public. L'idée générale est donc la suivante : Plus un processus de communication

THÈME _____ *Dominique Wolton*

est ouvert, contrôlé par des lois et le métier des professionnels, encadré dans un système idéologique compréhensible par l'émetteur et le récepteur, plus les risques de mensonges sont faibles. Cela ne veut pas dire qu'ils n'existent pas, mais qu'ils sont plus à même d'être repérés.

Autrement dit, contrairement au stéréotype dominant selon lequel les informations publiques, notamment celle des médias de masse, risquent d'être sources de manipulation, on s'aperçoit que ce sont les informations plus secrètes, ou confidentielles qui peuvent être sources de dérapages, justement parce qu'il n'y a pas ce caractère public et contradictoire de l'information. *C'est paradoxalement le caractère public et contradictoire de l'information qui en limite les risques de dérapage*, car le public possède les codes idéologiques et culturels pour se défendre. On retombe d'ailleurs ainsi sur ce qui est au cœur de l'idée démocratique : L'information est plus juste, et moins trompée, quand elle est publique et contradictoire, que lorsqu'elle est confidentielle et plus secrète. Et les médias de masses, accusés de falsifier l'information, sont peut-être moins manipulateurs que les médias thématiques plus individualistes et apparemment plus justes...

3 – Cinq défis culturels résultent de ces enjeux, c'est-à-dire cinq revirements d'attitude sont requis pour essayer, non pas de supprimer le mensonge dans l'information, mais pour limiter l'emprise du discours opposé selon lequel il n'y aurait aucun problème. Autrement dit il y a deux stéréotypes. Le premier que l'on vient d'examiner, selon lequel plus il y aurait de communication, plus il y aurait de mensonges. Et le second que nous allons examiner selon lequel, à l'inverse, l'explosion même de la communication rendrait caduque cette problématique des mensonges et de la vérité, chacun faisant ce qu'il veut, quand il veut.

- *Le premier défi* est de sortir du fantasme selon lequel un système sans lois serait plus vertueux. Il faut rappeler sans cesse que c'est la loi et la réglementation qui restent les meilleurs garde-fous, contre les dérives et les illusions.

Il faut réglementer les flux de la communication, distinguer ce qui relève de l'événement, de ce qui renvoie au témoignage et aux structures. Renforcer la protection des mineurs ; maintenir la différence entre image virtuelle et réelle... Bref montrer sans cesse que les nouvelles techniques de communication n'ouvrent pas à un nouvel Eldorado, mais qu'il faut au contraire d'autant plus de règles

Mensonges, médias et communication

qu'il y a plus de messages. La loi ne *menace* pas la liberté d'information et de communication, elle *la protège*.

- *Le deuxième défi* consiste à ne jamais confondre communication fonctionnelle et communication normative. Si les deux types de communication sont plus ou moins en concurrence, il faut préserver cette concurrence, car elle est source de vérité.

Rappeler, pour tout flux d'information et de communication, que la différence entre les deux est essentielle pour éviter de succomber à l'idéologie technique ou à l'idéologie de l'expression. L'idéal d'intercompréhension n'a rien à voir avec la vitesse de circulation de l'information, ni la performance des techniques avec la communication humaine. On peut être un parfait internaute schizophrène... Rappeler la différence entre la lenteur de la communication humaine et sociale, par rapport à la vitesse de circulation de l'information et la performance des techniques, c'est déjà rappeler que l'essentiel de la communication est du côté du projet et non de celui de la performance. Autrement dit, rappeler la dimension de « projet » et « d'intentionnalité » qui est à l'œuvre dans tout projet de communication normative est paradoxalement un moyen de limiter les risques de mensonges. On aurait pu au contraire exactement penser le contraire. C'est le subjectivisme et les valeurs, à l'origine de la communication normative, qui sont *peut-être* les meilleurs moyens de réduire la place des mensonges apparemment absents de la communication fonctionnelle.

- *Le troisième défi* consiste à dénoncer les risques de « solitudes interactives ». Pour cela, rappeler qu'il n'y a pas de progrès à passer des heures sur le Net, et que la multitude des informations du réseau ne sont pas forcément plus satisfaisantes que celles liées à des échanges directs.

Les « virus » de l'informatique et du Web ne sont pas moins dangereux que les mensonges des discours des êtres humains.

La performance des réseaux techniques ne garantit pas la véracité de l'information. Cela permet plutôt de relativiser les performances des systèmes d'information, et de reposer sans cesse la question essentielle : qui valide, et selon quel critère, ces millions d'informations qui circulent sur le réseau ?

C'est l'humanisation de la communication qui permet de voir au plus vite les questions du vrai et du faux, et à l'inverse, c'est la technicisation de l'information qui permet au contraire de mettre à plus tard cette même question du vrai et du faux.

THÈME _____ *Dominique Wolton*

Retrouver une économie de la communication à travers la valorisation de la dimension humaine de la communication, c'est non seulement résister aux sirènes de « l'objectivité » de l'information moderne et technique, mais c'est aussi rappeler que la question du vrai et du faux est indissociable des valeurs. Et qu'en matière d'information et de communication, il y a toujours des valeurs. Même si chacun les croit éliminées par la « rationalité » des systèmes techniques.

- *Le dernier défi*, par rapport à la question de la vérité, concerne la contradiction entre accélération et ralentissement. Plus on accélère les flux d'informations, moins on contrôle, plus on est soumis aux idéologies et aux modes. Plus on ralentit, plus on fait le lien entre les informations et ce qui les sous-tend, plus on peut comprendre le rapport entre le vrai et le faux. Plus on va vite, plus on est soumis à l'émotion, et à la passion, moins on a de distance pour contractualiser. L'information « lente » n'est pas plus « vraie » que l'information rapide, simplement elle permet de prendre une distance et surtout de voir le lien qui existe entre une information, un système de valeurs et des événements. L'information rapide scotomise la question du contexte. Le présent s'impose avec la puissance de l'immédiateté et de l'événement, sans qu'il soit possible de prendre ses distances.

Conclusion.

Contrairement à ce qu'on ne cesse de répéter depuis 50 ans, le vrai problème n'est pas la soumission des publics aux mensonges d'une information qu'ils consomment sans contrôle. Il est plutôt du côté du comportement des élites qui, incapables de penser une communication de masse qu'ils appellent par ailleurs de leur vœux, sont les premières à être dupes de l'information individualiste et des nouvelles techniques de communication.

Ce sont les élites qui sont finalement exposées aux mensonges des nouvelles techniques de communication, aux sirènes de la modernité, aux mirages de l'information sans contrôle. Les élites sont beaucoup plus fascinées par les performances des techniques qu'elles ne sont sensibles à l'information banale quotidienne. Elles sont tombées dans « la marmite de l'idéologie technique », plutôt que de s'adresser au patrimoine théorique de l'information pour voir ce qu'il y avait d'émancipateur dans la communication de masse, et d'illusoire dans les nouvelles techniques individualisées.

Mensonges, médias et communication

Ce renversement de posture à établir entre les élites et le peuple sera peut être aussi le *moyen de revaloriser* le concept théorique de la communication. Impossible d'aller *plus loin* dans une revalorisation de la communication sans un réexamen du rapport des élites à la communication.

Si l'information et la communication sont des valeurs centrales, il faut au moins que les élites le reconnaissent.

Enfin il faut préserver le pluralisme des valeurs, lutter contre l'idéologie moderniste, respecter le fonctionnement d'un espace public peu homogène, reflet des différentes traditions. C'est avec toutes les chicanes de ces systèmes d'information que l'on peut résister au mieux aux multiples sirènes des mensonges.

En conclusion on peut dire que rien ne garantit du mensonge, de la désinformation, et de la rumeur. Et plus il y a de médias, d'informations, d'images, et de données, plus les risques d'erreurs ou de malversations sont nombreux. Et il sera d'ailleurs plus difficile de faire respecter demain une certaine éthique de l'information et de la communication dans un univers saturé d'information et de communication. Le pire serait de passer d'un stéréotype à l'autre. Hier celui qui ne parlait que de passivité du public parce qu'il s'agissait d'une communication de masse. Demain le stéréotype inverse véhiculé par les nouvelles techniques de communication et qui viserait à faire croire que la communication est plus authentique et vraie parce qu'elle est apparemment plus individuelle ! Sorti de ces deux stéréotypes symétriques, trois conclusions peuvent être immédiatement tirées. *D'abord* en dépit des craintes des élites, les médias de masse n'ont pas été un facteur de stabilisation massive de l'information. Il n'y a pas eu plus de manipulation par les médias de masse depuis 50 ans, que par les médias d'élites d'hier, ce qui oblige à rendre hommage à ces milliers de professionnels qui n'ont pas finalement succombé aux facilités techniques croissantes de l'information et de la communication et qui ont respecté certaines valeurs essentielles. *Ensuite* il faut reconnaître la capacité critique du public et ne pas confondre consommation et adhésion. Le public par intérêt et curiosité s'informe, mais n'en pense pas moins. *Enfin* plus il y a de nouvelles techniques de communication, et de systèmes performants d'information et de communication, plus il faut être vigilant et se rappeler qu'il n'y a aucun rapport direct entre augmentation des performances techniques de la communication *et* augmentation de la

THÈME _____ **Dominique Wolton**

qualité de l'information. Plus l'information et la communication deviennent des marchés mondiaux rentables, plus il faut préserver la distinction fondamentale entre communication normative et fonctionnelle face à la mondialisation et mercantilisation de l'information et de la communication. Quelques principes essentiels, qui sont autant de garde-fous pour penser la communication dans un espace mondial, doivent être rappelés.

– Si les techniques de communication sont mondialisées, la communication est toujours médiatisée par des communautés culturelles et langagières. Le citoyen mondial n'existe pas, sauf pour les industries de la communication.

– Plus il y a d'informations, d'images, de données, plus il faut des *intermédiaires* professionnels pour filtrer, hiérarchiser et faire le tri dans ces flots d'information et de communication.

– La défense de principes généraux liés à la vérité, aux droits d'auteur, à la protection de la vie privée, à la défense des Droits de l'Homme, sera encore plus importante demain qu'aujourd'hui dans un monde saturé d'informations. Plus il y a d'information et de communication, plus il faut *réglementer* pour éviter que la liberté d'information ne devienne synonyme de loi de la jungle.

– L'enjeu principal de la communication ne reste pas la communication médiatisée à distance, mais l'épreuve d'autrui dans une rencontre physique et réelle. Un des moyens de préserver une certaine vérité de la communication consiste donc à rappeler la nécessité de sortir de la communication médiatisée par des techniques, pour se confronter à la rencontre d'autrui, à la communication directe, à l'épreuve de l'autre qui est à la fois l'horizon de la communication, sa difficulté, et sa grandeur.

Dominique Wolton, Directeur du laboratoire Communication et Politique du CNRS. Dernière publication : *Internet, et après ? Une théorie critique des nouveaux médias* (1998).

Olivier BOULNOIS

Heureux ceux qui souffrent ? Le christianisme devant la douleur

LA douleur a une histoire. Le seuil pour lequel elle devient perceptible, la manière dont elle est perçue, le sens qu'on lui donne, la place qu'elle occupe dans la pensée humaine ont varié au cours des siècles, et varient encore selon les systèmes d'interprétation, selon les ordres symboliques. Dans le domaine de l'histoire des théologies chrétiennes au moyen âge, je puis seulement préparer quelques pistes, jalonner l'itinéraire à partir des documents dont nous disposons.

Car ces documents sont très peu nombreux. Les références à la douleur sont, jusqu'à la fin du Moyen Âge, rarissimes. Sans doute parce que la culture des lettrés, des clercs qui seuls ont laissé des traces écrites, se soucie fort peu des souffrances du corps. Cette indifférence ne va pas de soi. Elle est déjà une partie de notre problème.

Mon étude s'intitule donc : « heureux ceux qui souffrent ? » Y a-t-il un sens chrétien de la douleur ? Le christianisme présente-t-il une manière spécifique de traiter la douleur ? Faut-il dire qu'il l'exalte ? Le christianisme est fondé sur un discours de salut et il fait mémoire d'une expérience de la souffrance (celle du Christ). Faut-il dire pour autant que la douleur est la condition nécessaire du salut, et que la rédemption est rédemption par la souffrance ?

En réalité, le christianisme laisse place à trois attitudes devant la souffrance, que j'étudierai séparément, et dans l'ordre de leur surissement, même si ensuite, elles se recouvrent et s'entremêlent.

I. L'identification au Christ

Dans l'Évangile, il ne se trouve pas un mot sur la douleur. Les malades que le Christ guérit (aveugles, sourds, paralytiques) ne sont pas atteints par des maladies douloureuses. Le christianisme n'a pas non plus développé de pratique concernant la douleur : l'onction des malades est destinée à sauver le patient, c'est-à-dire à apporter le rétablissement de la santé et le pardon des péchés, mais le rituel ne comporte pas un mot concernant la douleur. Seule la notion de réconfort est envisagée, qui renvoie plutôt à l'Esprit Saint comme consolateur¹.

Pourtant, toute la foi chrétienne s'organise autour de la Passion qui a été soufferte par le Christ. Il s'agit là d'un événement central pour les chrétiens. Contre la tentation toujours renaissante du docétisme, qui isole un Messie impassible, distinct du Jésus historique souffrant, ils maintiennent que le même être a connu la passion et la gloire. C'est donc sous l'angle de la Passion, c'est-à-dire du concept de souffrance, et de la souffrance subie en premier par le Christ, que la douleur est traitée, même si, au début, les auteurs sont silencieux sur la forme, l'intensité, la signification de la douleur qui l'accompagne.

Le christianisme ne parle donc pas de la douleur localisée, comme symptôme d'un trouble organique, mais de la souffrance qui envahit tout l'être, et le plus souvent de la souffrance dans l'agonie. Mais dans cette perspective, souffrir, c'est ressentir l'approche de la mort, et pressentir sa signification. La souffrance n'est pas seulement organique, elle peut aussi être psychique.

Comment s'articule cet événement aux béatitudes proclamées par le Christ ? – On attribue parfois aux Évangiles le verset : « Heureux ceux qui souffrent ». Mais une telle phrase ne se trouve nulle part dans les Évangiles. La troisième béatitude porte en fait : « Heureux les affligés, parce qu'ils seront consolés »², les *affligés* (*pen-thountes*) c'est-à-dire « ceux qui sont dans le deuil », « ceux qui pleurent » (*Vulgate*). Le sens est donc bien celui du texte parallèle de

1. « Par cette onction sainte, que le Seigneur, en sa grande bonté, vous réconforte par la grâce de l'Esprit Saint. Ainsi, vous ayant libéré de tous péchés, qu'il vous sauve et vous relève » (Rituel de l'onction des malades, in constitution apostolique « *Sacram unctionem infirmorum* » 30 novembre 1972).

2. *Matthieu* 5,5.

Heureux ceux qui souffrent ?

Luc : « Heureux, vous qui pleurez maintenant, car vous rirez »³, à comprendre à la lumière de la malédiction inverse : « Malheur à vous, qui riez maintenant, car vous connaîtrez le deuil et les larmes »⁴. Les affligés ne sont pas principalement ceux qui souffrent ou qui meurent, ce sont aussi les autres, ceux qui pleurent sur eux et pour eux. Et l'exposé est donné sous la forme d'une contradiction dans les termes. Toutes les béatitudes sont l'irruption d'un bonheur sans limites, rehaussé par les obstacles qui les font paraître impensables. C'est donc pour ceux à qui elles paraissent les plus extraordinaires qu'elles apportent le plus. Par cette promesse, le Christ invite les hommes à la fidélité. Il n'y a pas là une logique de la compensation proportionnelle, mais un paradoxe. Ce n'est pas à proportion de la désolation qu'aura lieu la consolation, mais un renversement imprévisible et inouï. La béatitude renverse la malédiction en bénédiction. Et c'est pour ceux à qui elle manque le plus qu'elle apporte le plus. Il n'y a donc pas, au sens propre, de béatitude de la souffrance dans les Évangiles.

Si la douleur prend un sens, ce n'est donc pas grâce à cette supposée béatitude, mais parce qu'elle est réinterprétée à la lumière de la souffrance du Christ. Or celle-ci renvoie à toute l'anthropologie biblique. Dans la Bible, on peut trouver deux interprétations de la douleur. Pour la première, la douleur est le châtement du péché originel. Elle est une peine, dans les deux sens du mot. Pour la seconde, celle de Jérémie qui regrette d'être né, comme les personnages de la tragédie grecque, ou de Job, qui est par hypothèse juste et souffrant, la douleur ne peut pas être un juste châtement, elle est absurde et incompréhensible.

Examinons d'abord la douleur comme peine, car c'est par rapport à cela que l'existence du Christ a été d'abord interprétée. Que signifie la doctrine de la peine ? Elle part de la constatation que la douleur est un mal, dans tous les sens du terme. Elle fait mal, et elle est un événement perturbateur, qui trouble l'ordre normal des choses. Théoriquement, elle n'aurait pas dû se produire. C'est une manifestation de forces négatives qui troublent l'ordre du monde. Et dans l'idéal, à l'origine, tant qu'il demeurait dans la proximité de Dieu, l'homme ne devait pas mourir, ni souffrir. La nature blessée de

3. *Luc* 6, 21b.

4. *Luc* 6, 25b.

DOSSIER _____ **Olivier Boulnois**

l'homme, telle que nous l'expérimentons, soumise à la maladie, à la douleur et à la mort, n'est donc pas celle qu'il doit avoir, ni celle qu'il avait à l'origine. Elle n'est pas non plus celle qu'il aura à la fin des temps⁵.

C'est une faute originelle qui explique cette situation, et qui est assortie, du moins dans la traduction latine, de deux sortes de peine : pour la femme, la *dolor* : « tu enfanteras dans la douleur »⁶, et pour l'homme, son quasi-synonyme, la souffrance, *labor* : « tu te nourriras dans la peine », « tu gagneras ton pain à la sueur de ton front »⁷. La douleur prend un visage différent selon les sexes : le travail de l'enfantement pour la femme, la fatigue du laboureur pour l'homme. Cela explique peut-être que nous ayons si peu de documents écrits sur la douleur : ceux-ci étant le plus souvent le fait de clercs, c'est-à-dire d'hommes libérés du travail manuel, mentionner la douleur serait déchoir de leur état.

Le sens de cette doctrine est d'abord que la douleur n'est pas dans la nature humaine, ni la conséquence d'une méchanceté de Dieu, mais au contraire la sanction d'une faute humaine. Même si elle prend pour l'homme le visage d'une condition inexorable, elle a pour origine la liberté humaine. Quand l'individu souffre, ce n'est ni de sa faute, ni de celle de la nature, ni de celle de Dieu, car il s'agit alors d'un juste châtement. Mais la souffrance est venue de la faute de l'homme, par la justice de Dieu, qui est l'envers de sa bonté, et elle a marqué toute la nature humaine. Du coup, ce n'est pas l'individu qui est responsable de sa souffrance.

Le récit du péché originel rend compréhensible la douleur, cette perturbation de l'ordre, en innocentant celui qui la subit, et en transférant son explication dans le monde de l'origine. Dès lors, l'événement se transforme, il n'est plus un élément perturbateur inexplicable. Le récit du péché originel crée un système intégrant tous les éléments de la situation misérable de l'homme, et rend cohérent ce qui, d'abord, semblait absurde. L'explication par le péché originel joue le rôle d'une *abréaction*, au sens où Lévi-Strauss a repris ce terme à la psychanalyse : « la psychanalyse appelle abréaction ce moment

5. *Genèse* 2, 17; 3,19; 3,16; *Isaïe* 33, 24.

6. *Genèse* 3, 16 (*tas lupas*, Septante, *in dolore*, Vulgate).

7. *Genèse* 3, 17 (*en lupais*, Septante, *in laboribus*, Vulgate). 19. Cf. G. Duby, « La douleur physique au Moyen Âge », Paris, 1988, p. 205.

Heureux ceux qui souffrent ?

décisif de la cure où le malade revit intensément la situation initiale qui est à l'origine de son trouble, avant de le surmonter définitivement »⁸. Le récit des origines représente la société, et à travers lui, le malade désorienté par ce qui lui arrive trouve une explication à son mal. En lui donnant une source de référence, il lui donne un sens : la douleur découle d'une faute primordiale. En même temps, il construit le cadre d'une explication symbolique au moyen de laquelle l'ordre peut être rétabli : un sauveur mettra fin à la souffrance de tous. Dans le récit mythique assumé par la collectivité, le patient revit son mal et y puise la possibilité d'une guérison. Conséquence du péché, la douleur en est finalement un signe, le symptôme de la faute commise par l'homme. Ce qu'il faut guérir, c'est la faute, et non la douleur elle-même.

Dans cette perspective, la vie du Christ apparaît comme une compensation symbolique : il souffre pour les hommes, c'est-à-dire aussi à leur place. Il subit jusqu'au bout la logique de la douleur et de la mort, mais c'est pour y mettre fin, pour sauver les hommes de la faute, et non de la souffrance. Cette logique s'inverse jusqu'au paradoxe : « il fallait que le Messie endurât ces souffrances pour entrer dans la gloire », dit l'Évangile de Luc⁹. Ce destin est envisagé par le Christ lui-même à la lumière des prophéties du serviteur souffrant¹⁰. Il réconcilie l'homme avec Dieu en assumant l'égarement de la faute et en subissant la punition pour celle-ci, la souffrance et la mort, sacrifié comme un agneau sans reproche et sans tache¹¹. Le salut rencontre son contraire tragique et l'assume sans reste. Le Christ récapitule toutes les détresses de l'humanité, toutes les demandes de l'histoire, et elles sont exaucées dans la résurrection.

Dans cette interprétation de la peine, quelle est l'attitude du croyant face à la souffrance ? – En premier, lieu, il interprète sa souffrance, non pas comme un fait brut, mais comme une participation au corps symbolique du Christ, à une « personnalité corporative »¹², celle de l'Église comme tout. Sa souffrance n'est pas isolée, singulière et brute, mais elle atteste au contraire qu'il prend

8. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale* 1958, p.199. Pour Lévi-Strauss « le shaman est un abréacteur professionnel » (*ibid.*).

9. *Luc* 24, 26, 27, 44-45.

10. *Isaïe* 53, 7-8, *Actes* 8, 32-35, *Matthieu* 20, 28.

11. 1 *Pierre* 1,18-20.

12. *Corporate personality*, selon l'expression de Kantorowicz.

DOSSIER **Olivier Boulnois**

corps dans le corps immense et invisible du Christ. Dans la même perspective, l'Église est comparée à une mère qui se réjouit d'enfanter – mais qui a peur en raison de cette souffrance. Il s'agit pour le croyant de donner corps à sa souffrance en l'intégrant dans le corps symbolique et collectif du Christ, c'est-à-dire dans un corps sauvé, glorieux, exempt de souffrance. Par conséquent, l'identification au Christ garantit précisément que les douleurs, à terme, auront une fin, puisqu'elles manifestent l'identification finale à la destinée la plus heureuse qui soit, celle du Christ ressuscité. En prenant le risque de la souffrance (à l'ère des persécutions, notamment), le croyant s'unit à la divinité impassible. Enfin, la douleur est au commencement du cheminement moral, mais pas à la fin, car en elle resterait encore un signe d'imperfection. Les *Actes des martyrs* nous les présentent joyeux et insistent sur leur impassibilité. Le saint est d'abord hiératique et admirable : c'est un médiateur inimitable de la gloire de Dieu, qui ressort d'autant plus qu'elle contraste avec les souffrances qu'on lui fait subir. Il a traversé le miroir de la condition humaine, transporté vers l'au-delà, vers la gloire et la béatitude¹³.

La souffrance apporte ainsi la communion aux souffrances du corps du Christ. « Réjouissez-vous d'avoir part aux souffrances du Christ, afin que, lorsque sa gloire sera manifestée, vous soyez vous aussi dans la joie et dans l'allégresse », dit Pierre¹⁴. Pierre ordonne la joie dès à présent, dans le moment même de la souffrance, afin de pouvoir avoir part plus tard (avec l'avènement du Royaume de Dieu) à la pure joie sans souffrance. Ce n'est pas une logique de la compensation : il ne s'agit pas d'accepter de souffrir ici-bas pour être dédommagé dans l'au-delà. C'est une logique de la permanence : il faut se réjouir déjà pour pouvoir se réjouir encore dans l'au-delà. C'est donc l'idée qu'une joie est possible malgré son contraire, dans la souffrance même, joie qui annule tout ce qu'on peut sentir, joie qui est sans doute même insensible, puisque ce que l'on ressent présentement, c'est la souffrance. Or cette souffrance reste incluse dans la souffrance du Christ. Elle est *passion*, c'est-à-dire qu'elle est reçue passivement : l'homme y a part dans la mesure

13. A. Vauchez, « Saints admirables et saints imitables. Les fonctions de l'hagiographie ont-elles changé aux derniers siècles du Moyen Âge ? » *Les fonctions des saints dans le monde occidental*, École Française de Rome, 149 (1991) p. 161-172.

14. I Pierre 4, 13.

Heureux ceux qui souffrent ?

même où toute souffrance est d'avance récapitulée dans l'expérience qu'a vécue le Christ. Il ne revient donc pas à l'homme de la revendiquer pour lui-même, de la poursuivre : c'est une expérience d'abandon à la personne du Christ, et donc une expérience que l'homme ne saurait sans démesure rechercher par lui-même. La joie dans la souffrance est une participation à l'événement objectif de la croix, où le Christ glorifie le Père. Elle est une participation à l'itinéraire du Fils, et donc à sa joie de glorifier son Père par son obéissance sur la croix.

Toute souffrance est portée d'avance et pour toujours par le Christ : « Depuis le commencement des siècles, le Christ souffre dans tous les siens. Il est en effet le commencement et la fin, voilé dans la Loi, révélé dans l'Évangile, Seigneur toujours admirable, souffrant et triomphant dans ses saints. [...] C'est toujours lui, maintenant encore, qui porte nos maladies et nos misères ; toujours, il est l'homme couvert de plaies, et sachant porter l'infirmité que, sans lui, nous ne pouvons ni ne savons porter. ¹⁵ » La souffrance est une épreuve, elle est subie, négative, liée à une vérité, car elle éprouve la qualité de la foi, mais elle conduit à la joie.

La scolastique ira plus loin dans cette direction, en allant jusqu'à affirmer ce paradoxe que le Christ en croix conserve la vision béatifique ¹⁶. Mais en tant qu'homme, le Christ est celui qui a le mieux assumé la nature humaine. Alors même qu'il n'a pas cessé de jouir de la béatitude, il est donc celui qui a eu la plus grande sensibilité, et c'est pourquoi sa souffrance sur la croix fut la plus intense possible. Il assume en lui-même la contradiction tragique de la plus grande souffrance possible et de la plus grande béatitude qui soit. En tant que Dieu, même sur la croix, il n'a pas cessé de jouir de la béatitude, mais en tant qu'homme, il a eu une nature humaine parfaite. D'une manière très intéressante, Thomas d'Aquin passe en revue les raisons qui expliquent que la douleur soit maximale. Il y a là toute une analyse de la douleur dans sa dimension psychosomatique :

1. *Les causes de la douleur.* Du point de vue de la lésion corporelle (nociceptive), la douleur de la croix est la plus âpre, parce qu'on est cloué là où il y a le plus de nerfs, et les plus sensibles ; parce que le poids du corps augmente continuellement la souffrance ; parce

15. Paulin de Nole, *Lettre 38*, (PL 61, 359 AB) ; trad. H. de Lubac, *Catholicisme*, Paris, 1938, p. 376.

16. Thomas d'Aquin, *Somme théologique* III, q.46, a.7 resp.

DOSSIER _____ **Olivier Boulnois**

qu'elle s'accroît dans la durée par une cumulation insoutenable. Du point de vue de la douleur intérieure, la douleur est causée par l'angoisse (*tristitia*) produite par la perception d'un mal : outre la révolte de se sentir abandonné par ses proches, le Christ a ressenti l'horreur naturelle du corps devant la mort. Les causes de la douleur sont d'abord physiologiques (situation des nerfs), mais déjà la perception de la durée l'accroît, puis des facteurs psychologiques viennent la multiplier, comme l'angoisse, la révolte, la solitude et la peur de mourir.

2. *Le degré de perception (percibilitas) de celui qui souffre.* Ce corps, doté de la meilleure des constitutions possibles, possède au plus haut point la sensibilité du toucher, qui est le sens par lequel nous percevons la douleur. La douleur est donc perçue à des degrés divers selon les diverses sensibilités d'individus différents.

3. *La pureté de la douleur.* Pour les autres hommes, l'angoisse intérieure, et même la douleur extérieure, sont adoucies par des considérations de la raison, et donc par un débordement des consolations théoriques sur les puissances inférieures. Mais le Christ, dans sa perfection, laisse agir chaque faculté en propre, sans qu'elles se troublent l'une l'autre¹⁷. Thomas d'Aquin reconnaît ici l'importance des techniques de concentration, qui permettent de détourner l'attention de la douleur physique et de ses causes. On sait par ses biographes qu'il les pratiquait lui-même, en méditant sur des problèmes théologiques épineux lorsqu'il devait se faire arracher une dent.

Dans le Christ, s'unissent un Dieu impassible et un homme souverainement sensible. Béatitude et souffrance se rencontrent tragiquement dans une unité contradictoire. La souffrance du croyant est bien moindre, puisque sa nature est moins parfaite, et qu'elle est de surcroît allégée par l'amour et la perspective du salut¹⁸. La souffrance de l'homme ne sera jamais absolue. La Passion du Christ est donc par principe un exemple inimitable.

17. *Ibid.*, III, q.46, a.6 resp. Thomas ajoute une autre raison, la volonté : le Christ a voulu la plus grande douleur, pour sauver l'homme au plus haut point.

18. Gueric de Saint-Quentin, *Quodlibet* 5, a.1, e, ms. Vat. Lat. 4245, f.65 D – 68 A : « nullus hominum tantum potuit habere dolorem [...aliter] enim est in martyribus, in quibus amor adimit et alleviat dolorem » (cité par C. Trottmann, « Psycho-somatique de la vision béatifique selon Gueric de Saint-Quentin », *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 78 (1994) 221).

Heureux ceux qui souffrent ?

Si la béatitude est ce qui importe, la douleur est neutre moralement, elle n'est en elle-même ni bonne ni mauvaise. (Ce qui est compatible, chez Thomas, avec une théorie de la douleur comme avertisseur biologique, héritée d'Aristote.)

Le chrétien doit-il donc aimer la souffrance ? Au livre III des *Confessions*, Augustin nous avertit que là n'est pas la vraie question¹⁹. Car tout homme aime la souffrance. C'est le paradoxe de la pitié tragique : au théâtre, « l'homme veut souffrir de voir des péripéties douloureuses et tragiques, que pourtant il ne voudrait pas subir ». L'homme aime la souffrance, mais c'est celle des autres. Cette pitié se dit bien *misericordia*, mais c'est l'inverse de la miséricorde du Christ : elle se complaît à voir autrui souffrir, au lieu de lui porter secours. D'où vient ce plaisir, donc ? Non pas de la souffrance que l'acteur nous a communiquée, mais du plaisir que nous éprouvons à nous savoir compatissants. « Faut-il donc répudier la miséricorde ? Pas du tout. » Mais celle-ci doit prendre un autre sens : secourir autrui dans la souffrance. « Voilà une miséricorde plus vraie, où l'on ne prend pas plaisir à la souffrance. » Seule une miséricorde malveillante se complaît dans la souffrance, pour montrer sa pitié. S'il existe bien une souffrance qu'on doit approuver, parce qu'elle est juste, « aucune ne doit être aimée ». C'est pourquoi les spectacles sont moralement condamnables.

Mais de tout cela, il découle qu'aucun homme ne peut éprouver de compassion véritable : l'homme est toujours suspect d'égoïsme, de se complaire dans un spectacle au lieu de soulager par des actes. Seul le Christ, précisément « parce qu'aucune souffrance ne le blesse », ne peut pas s'y complaire. Lui seul montre la pure miséricorde, celle qui soulage au lieu de compatir et de se complaire dans le pathos. Mais là encore, l'émotion est paradoxale : la plus pure compassion est la plus impassible et la plus sereine. Au contraire, c'est parce que l'homme est homme, qu'il est pécheur, qu'il lui arrive d'aimer la douleur, mais l'idéal serait une compassion impassible, ou une impassibilité compatissante.

Montaigne, lorsqu'il décrit l'agonie de la Boétie, donne encore un bel exemple de cette attitude :

« Étant déjà bien voisin de la mort, oyant les pleurs de mademoiselle de la Boétie, il l'appela et lui dit ainsi : – Ma semblance, vous

19. *Confessions* III, 2, 3-4.

DOSSIER _____ **Olivier Boulnois**

vous tourmentez avant le temps : voulez-vous avoir pitié de moi ? Prenez courage. Certes, je porte plus la moitié de peine pour le mal que je vous vois souffrir, que pour le mien ; et avec raison, parce que les maux que nous sentons en nous, ce n'est pas nous proprement qui les sentons, mais certains sens que Dieu a mis en nous ; mais ce que nous sentons pour les autres, c'est par certain jugement et discours de raison que nous le sentons.²⁰ » Le sens de ce récit, quelle que soit la part de reconstruction, est clair. La Boétie ne souffre pas pour soi, car c'est le Christ qui souffre en lui par son corps mystique et ses sens spirituels (en effet, il a déjà souffert pour lui, assumant pour l'éternité toutes les souffrances humaines). Mais ce dont il souffre (la Boétie), c'est de voir autrui, ses proches, souffrir pour lui (car leur souffrance est faite de tristesse, et de malentendu, puisqu'ils ignorent sa joie, et qu'ils oublient qu'il ne doit y avoir que joie lorsque le croyant se prépare à voir Dieu). La Boétie souffre donc pour ses proches parce qu'ils souffrent pour lui (qui ne souffre pas). Le sens de la compassion se renverse donc. Mais le raisonnement est subtil, puisque cette compassion croisée manifeste justement la tendresse des proches, tandis que la vraie compassion, la compassion efficace, serait de cesser de s'attrister, ce qui sauverait La Boétie de sa propre douleur par compassion. Seconde subtilité, La Boétie reconnaît que ce surcroît de douleur ne compose qu'une moitié de sa souffrance, celle qui provient de l'ordre symbolique (de la relation à autrui), mais qu'il reste une autre moitié, impossible à éliminer, la douleur organique, qu'il éprouve directement. C'est en cela peut-être, que Montaigne est moderne : au lieu de camper une statue, sacrée, admirable, et impassible, celle des hagiographies médiévales, il reconnaît cette moitié irréductible de la souffrance physique.

II. Le sens de la souffrance.

Comment une religion de la béatitude devient-elle une religion de la souffrance ? Pour donner une analogie iconographique, qu'est-ce qui autorise le passage des Christs en gloire au tympan des cathédrales aux Christs torturés et sanglants du XIV^e-XV^e siècle ? Ou encore, aux crucifix de la Renaissance, où l'on commence à mettre un seul clou aux deux pieds du Christ, pour donner davantage d'expression dramatique à la torsion de la douleur ? Pour Augustin, déjà, « si

20. Montaigne, *Essais*.

Heureux ceux qui souffrent ?

l'homme n'acquitte pas sa dette en faisant ce qu'il doit, il l'acquittera en souffrant ce qu'il doit »²¹. Nous l'avons vu déjà chez Augustin : une certaine douleur peut être approuvée, qui prend un sens moral. Et progressivement, le monde chrétien est parvenu à une perception strictement morale de la douleur²².

Celle-ci est rendue possible par plusieurs conditions :

1. On passe « de l'ère des martyrs [...] à une période plus tranquille où l'héroïcité des vertus fut jugée équivalente à l'effusion de sang »²³.

2. On en vient à une interprétation strictement morale de la divinité, dans une théodicée, où il s'agit de justifier Dieu du mal dans le monde. Il s'agit d'en donner un fondement purement rationnel.

3. Il s'agit de plus en plus d'imiter Jésus-Christ et les saints. Dès lors que l'avènement de la fin des temps ne paraît plus immédiat, l'accent se déplace : la fin ultime, la Résurrection, n'étant pas atteinte, il devient loisible de donner un sens au cheminement plus ou moins hasardeux qui y conduit. Il s'agit de se conformer au Christ en s'unissant à sa passion et à sa rédemption.

4. Dans cette *théodicée*, la question est posée en termes de nature humaine, et non d'histoire, sans le détour littéraire et métaphorique procuré par le mythe du péché originel.

La théodicée discerne deux formes de maux : les maux de la nature, liés aux limites propres des créatures, dont fait partie la souffrance, le mal que l'homme subit, et le mal moral, celui que l'homme fait²⁴. Dieu ne veut pas le mal au sens où il ne veut évidemment aucune faute morale commise par l'homme. Mais il peut vouloir le mal au sens où il peut vouloir certains défauts de la nature, qui sont des peines infligées à celle-ci, lorsqu'il veut un bien qui comporte nécessairement ces maux ou ces défauts. Ainsi, en voulant conserver l'ordre de la nature, il veut que les corps se

21. « Si non reddit faciendo quod debet, reddet patiendo quod debet » (*De libero arbitrio* III, 15 ; PL 32, 1293). Cf. Bonaventure : « il faut que le péché soit puni selon la quantité de la faute » (*Breviloquium* VII, « Le jugement dernier », Paris, 1967, p. 101).

22. Voir le livre de U. Benzenhöfer, W. Kühlmann, *Heilkunde und Krankheitserfahrung in der frühen Neuzeit*, Max Niemeyer, 1992, 336 p.

23. H. Delehaye, *Sanctus, essai sur le culte des saints dans l'Antiquité*, Bruxelles, 1927, p. 122.

24. Appelés en termes techniques le mal de nature, le mal de coulpe, le mal de peine, cf. Thomas d'Aquin, *Somme théologique* I, q.48, a. 5.

DOSSIER _____ **Olivier Boulnois**

corrompent, ce qui implique la possibilité de la douleur ; en voulant la justice, il veut la punition du pécheur, ce qui implique la réalité de la douleur²⁵.

S'exprimant dans une théorie de la nature, Thomas d'Aquin est déjà embarrassé : il est obligé de parler de la nature de l'homme dans l'hypothèse où il n'aurait pas péché. Bien sûr, Adam serait resté impassible²⁶. Thomas d'Aquin est embarrassé, parce qu'en même temps, par définition, la nature du corps humain est d'être sensible, mais tendre, fragile et facile à blesser : il faut donc dire que rien de dur ne pouvait blesser le corps humain, parce que la raison d'Adam le protégeait toujours des accidents prévisibles, et que la providence intervenait toujours à temps pour empêcher une blessure à l'improviste²⁷. L'impassibilité et l'immortalité d'Adam ne viennent plus de son statut originel (de sa nature, dans le vocabulaire thomiste), mais d'une intervention extérieure de Dieu²⁸.

On passe alors de la souffrance comme conséquence du péché à la souffrance comme expiation. Mais pour cela, il faut d'abord qu'elle soit une peine morale. En vertu de cette qualité, « elle peut annuler la souillure et ses effets dans l'ordre du sacré »²⁹. Elle va de pair avec un processus de subjectivation : son origine n'est plus à retracer dans l'histoire universelle de l'humanité, mais dans la vie personnelle de tel ou tel individu.

Il faut donc établir un lien direct entre le péché et la souffrance propres de celui qui souffre. C'est ce que fera saint Vincent de Paul : « Tous ceux qui ont souffert et pleuré n'ont pas pour cela été de ceux que le Sauveur appelle bienheureux (*Matthieu V, 5*), parce qu'ils n'ont connu ni leur bonheur, ni fait un saint usage de leurs peines : ce qu'ils auraient fait sans doute, s'ils avaient été bien convaincus que toutes les afflictions viennent de Dieu, qui nous les envoie comme un souverain qui veut en tirer sa gloire, ou comme un père qui veut nous corriger dans sa miséricorde, ou comme un juge qui veut satisfaire à sa justice »³⁰.

25. Thomas d'Aquin, *Somme théologique* I, q.19, a.9.

26. *Somme théologique* I, q.97, a.2 et 4.

27. *Somme théologique* I, q.97, a.4 ad 4.

28. *Quaestiones de Veritate* q.24, a.9 resp.

29. P. Ricoeur, « Interprétation du mythe de la peine », *Le mythe de la peine*, éd. E. Castelli, 1967, Paris.

30. *Sermon 49*, « Des afflictions », éd. Jeanmaire, Paris, 1859, II, p. 385.

Heureux ceux qui souffrent ?

Dans les trois cas, il s'agit d'une interprétation morale : d'abord, de la gloire qui confère le mérite ; ensuite, non plus d'une miséricorde qui soulage, mais d'une miséricorde qui corrige ; et enfin, de la justice divine.

1. *Une doctrine du mérite.* « Il est un mérite qu'il ne peut nous donner que par la voie des afflictions. "Il a fallu que Dieu éprouvât les âmes des justes, pour nous montrer qu'elles étaient dignes de lui" : *Tentavit eos, et invenit illos dignos se* (*Sap.* III, 3), et c'est par les afflictions que Dieu connaît si l'homme est digne de son choix. ³¹ » – Elle se double d'une théorie sacrificielle : « On sait assez que le sacrifice est l'acte le plus parfait de notre religion, celui qui honore Dieu le plus excellemment. [...] C'est ce qu'il [l'homme] fait d'une manière excellente dans les afflictions où, par une foi soumise, il devient lui-même une victime, sacrifiant non pas le sang des animaux, mais sa santé, sa fortune, sa réputation, ses biens et ses commodités. ³² » Si la souffrance est envoyée par Dieu, l'homme est une victime de Dieu, une victime pour Dieu : le sacrifice de soi est plus agréable à Dieu et plus glorieux que tous les sacrifices extérieurs que l'homme pourrait lui offrir.

2. *Une logique correctionnaire.* Dieu nous envoie aussi les souffrances pour nous corriger comme un père. « "Le Seigneur châtie ceux qu'il aime et il frappe de verges ceux qu'il reçoit au nombre de ses enfants" (*Proverbes* III, 12). Ne vous laissez donc pas de souffrir : Dieu vous traite en cela comme des enfants. Car qui est l'enfant qui ne soit point châtié par son père ? » Au contraire, « n'avoir rien à souffrir [...] c'est souvent une marque de réprobation, c'est une marque que Dieu est bien en colère, puisqu'il ne châtie plus et qu'il abandonne » ³³. Ainsi, la logique biblique se renverse : la douleur n'est plus une malédiction encourue en raison du péché originel, pour que la douleur ait un sens, il faut qu'elle ait une origine divine, et qu'elle fasse de moi un élu. En être dépourvu, c'est risquer d'être oublié de Dieu.

3. *Une fonction purgatoriale.* La peine joue déjà le rôle d'un purgatoire : souffrir, c'est purger une peine, c'est-à-dire faire ici-bas son temps de purgatoire. Et, comme celles du purgatoire, les souffrances terrestres rétablissent la pureté de l'âme, elles la restituent à leur justice originelle par une compensation proportionnée à la faute.

31. P. 386. Citant *Sagesse* 3, 3 : « Il les a tentés, et les a trouvés dignes de soi ».

32. P. 386-387.

33. P. 389.

DOSSIER **Olivier Boulnois**

Après avoir soupesé les mérites par un jugement, après l'avoir corrigé par le châtement, la souffrance rétablit la justice originelle par la *satisfaction*. Dieu est « comme un juge favorable qui nous met en main les moyens de satisfaire à sa justice ». « C'est ainsi que ce favorable juge, tous les jours le fouet en main, sachant que nous nous aimons trop pour nous châtier nous-mêmes par les rigueurs et les macérations, nous châtie avec les hommes.³⁴ » La souffrance permet ainsi l'étrange confusion du jugement, du châtement et du remède.

Toutes ces procédures visent à une seule fin : « puisque c'est une nécessité absolue de souffrir pour Dieu, faisons de nécessité vertu »³⁵. La nécessité de la souffrance devient vérité de la morale. S'il est impossible de supprimer la souffrance, il faut lui donner un sens moral. Ici, il ne faut pas oublier que Vincent de Paul est justement celui qui s'est voué par excellence au secours des affligés. L'interprétation morale de la souffrance n'est pas liée à un refus de soigner. Elle est au contraire le cadre symbolique qui permet de légitimer la souffrance parce que celle-ci échappe pour l'essentiel aux soins.

A toute la souffrance qui frappe le sujet de l'extérieur, il faut ajouter une procédure particulière, la souffrance que s'inflige le sujet lui-même, la *mortification*. Il s'agit au sens propre, pour le religieux, de mettre à mort son corps, à l'imitation de la mort du Christ, pour atteindre à la vraie vie, celle du Christ ressuscité, par ce passage dans le négatif. "Hélas, je ne m'étonne pas si un saint Bernard craignait la santé parfaite dans ses religieux ; il savait où elle mène, si on ne sait châtier son corps avec l'apôtre, et le réduire en servitude par les mortifications, par le jeûne, par les prières »³⁶. La mortification est une ruse de la raison ascétique, qui donne la vie en imitant la mort, qui fait le bien en faisant mal.

La médecine elle-même pratique les mortifications au XVII^e siècle ; Michel Foucault l'a montré pour le traitement des maladies vénériennes. S'il faut soigner le corps pour restaurer la santé, et rétablir l'ordre physique, il convient de châtier la chair, car c'est elle qui

34. P. 390-391. Le règlement de Saint-Lazare commence par ces mots : « Considérant que leurs souffrances temporelles ne les exempteront pas des éternelles ».

35. P. 394.

36. Bossuet, *Traité de la concupiscence*, chap. V, in Bossuet, *Œuvres choisies* par H. Bremond, Paris, 1913, t. III, p. 183. D'impressionnants documents dans B. Cazelles, *Le corps de sainteté d'après Jehan bouche d'or, Jehan Paulus et quelques vies des XII^e et XIII^e siècles*, Genève, 1982.

Heureux ceux qui souffrent ?

nous entraîne au péché. Et non seulement la châtier, mais l'exercer et la meurtrir, ne pas craindre de laisser en elle des stigmates douloureux, parce que la santé, trop facilement, fait de notre corps une occasion de péché. « On soigne la maladie, mais on ruine la santé qui favorise la faute. »³⁷ Ayant identifié la maladie avec la faute, le grand siècle confond le châtement avec le remède. On peut donc devancer la Providence, et s'infliger à soi-même la correction.

Il s'agit de prolonger l'ordre de la vie, qui est aussi une logique de la souffrance, puis de promouvoir entre celle-ci et celle-là, une tension qui s'y trouve déjà inscrite, mais qui devient alors évidente, et enfin de découvrir, sous ce jour cruel, cette vérité que les lois de la chair sont seulement appétit et désirs en souffrance, et que, par conséquent, le désir de vivre courait déjà à sa ruine, à la mort, au néant. La mortification est inséparable de la vivification, elle est un art qui prolonge la nature, en ce sens strict qu'elle continue le mouvement de la vie et de la mort qui s'y mêlent, mais que par elle, ils sont détachés l'un de l'autre, délivrés de leur confusion, et rendus à leur pauvreté.

Mais dans cette perception morale, « souffrance et savoir s'ajustent l'un à l'autre dans l'unité d'une expérience concrète »³⁸ : toute souffrance a un sens moral car toute souffrance réprime la faute, corrige la vertu, et édifie le salut.

Il ne s'agit donc plus de « souffrir sans faiblesse et sans ostentation », « mais de désirer les souffrances, de les rechercher, d'y goûter de la joie, et d'en remercier Dieu »³⁹. Dieu devient le moyen d'une révélation morale de l'homme à lui-même⁴⁰.

37. Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, 1972, p. 99.

38. *Ibid.* p. 326.

39. J.-B. Glaire, M. Walsh, « Souffrance », *Encyclopédie catholique*, t. 17, 1848, p. 511a. Dieu devient même le moyen d'une révélation morale de l'homme à lui-même.

40. *Ibid.*, « Il n'appartenait qu'à un Dieu revêtu des faiblesse de l'humanité, de faire envisager, même au commun des hommes les souffrances comme une expiation du péché, comme un moyen de purifier la vertu et de mériter une récompense éternelle, par conséquent, comme un bienfait de la Providence : Heureux ceux qui pleurent, parce qu'ils seront consolés ». Cf. « Résignation », t. 16, 1848, p. 593 : « Un chrétien [...] sait que...] s'il [Dieu] ne nous délivre pas de nos maux en ce monde, il nous en dédommagera dans l'autre vie. Quand la religion chrétienne n'aurait produit aucun autre bien dans le monde que de consoler l'homme dans ses souffrances, elle serait encore le plus grand bienfait que Dieu ait pu accorder à l'humanité. »

III. La souffrance insoutenable.

Cette expérience morale va se défaire au cours du XIX^e siècle, avec le concours de plusieurs facteurs.

1. *La critique de la peine.* – La pénalisation de la douleur bute sur un problème fondamental : qu'est-ce qui permet d'établir une équivalence proportionnelle entre les péchés et la souffrance du patient, entre sa faute et sa compensation ? Peut-on dire qu'il y ait jamais une équivalence entre ce qu'il a fait et ce qu'il a subi ? Toute comptabilité de cette sorte n'est-elle pas fondamentalement injuste ? Nietzsche a montré avec beaucoup de rigueur comment elle aboutissait à rendre Dieu coupable de la souffrance de l'individu, et conduisait l'homme à la culpabilité, au ressentiment et à la haine de soi⁴¹.

2. Une nouvelle répartition des rôles entre les deux disciplines de salut que sont la *médecine* et la *religion*. – Dans la cure, le médecin et le malade sont confrontés en permanence. Le premier parle par la théorie et la pratique médicale, et le second dans la description de sa souffrance. Souffrance et savoir s'ajustent l'un à l'autre dans l'espace d'une expérience commune, le tableau clinique. La douleur est médiatisée par un discours, elle se déploie toute entière dans une pathologie. A la différence de l'ancienne expérience de la souffrance, la douleur est rigoureusement objectivée, inscrite dans les limites du corps et investie dans un processus purement organique. La douleur sera maintenant détachée de sa vérité qui était symbolique, et rendue à l'unité obscure du psychologique et du somatique.

3. La poursuite de la *suppression* de la souffrance. – Il ne peut plus s'agir d'exalter la souffrance dans le geste qui la soulage, mais tout simplement, de la supprimer. Le traitement médical de la douleur, avec l'invention de l'anesthésie, puis de l'analgésie, ne se comprend pas sans cette mutation intellectuelle plus générale. Ce n'est pas seulement la prise en charge de la souffrance par le médecin qui conduit à ce tournant, c'est une nouvelle perception de la douleur elle-même.

4. À ces trois éléments, il faut ajouter, plus tardivement, la redécouverte de la *dimension psychologique de la douleur*, puisque

41. Nietzsche, *Généalogie de la morale* 2^e diss. §.6; *Aurore*, §.114 : « Sois enfin ton propre accusateur et ton propre bourreau, ressens enfin la souffrance comme la punition que tu t'infliges à toi-même ! »

Heureux ceux qui souffrent ?

Freud découvre à la fois l'existence d'un désir de mort et le sentiment de souffrance psychique (*Schmerz*)⁴².

Lorsque sera dissociée cette expérience morale de la souffrance, la douleur ne sera plus que symptôme, la maladie relèvera de l'organique, et la morale du devoir séparé de toute sensibilité⁴³.

La souffrance, comme expérience limite, est en même temps une épreuve de vérité pour chaque individu, le moment où il reconnaît ses désirs les plus fondamentaux, où il dévoile la vérité sur lui-même.

1) La douleur dévoile la vérité élémentaire de l'homme : elle le réduit à ses désirs fondamentaux, à ses pulsions simples, aux déterminations les plus organiques de son corps.

2.) La douleur fait apparaître une profondeur de l'homme qui n'apparaît pas à la surface du corps. Elle fait surgir un milieu intérieur de déchirement, de sauvagerie et de violence, qui révèle la nature de l'homme. L'expérience de la douleur est la vérité de ce qui est sans raison, absurde, insensé.

3.) Elle fait surgir la contradiction de l'existence sociale de l'homme. Car d'une part, souffrir est notre possibilité la plus intime, et de l'autre, aucune compassion ne me permet de ressentir la souffrance d'autrui. La souffrance du malade est une angoisse pour autrui, elle fragilise ses proches, inquiète la société, qui se défend en l'ignorant, en l'enfermant, en la minimisant et donc en la niant. Mais réciproquement, le malade replié sur son existence incommunicable ignore le monde de l'échange, de la communication et du bien-être. La douleur veut sa victime pour elle seule, privée de son autonomie, de ses liens avec les bien-portants, voire coupée du monde des vivants.

Alors, la douleur apparaît comme pur malheur : un lieu où le mal règne, sans raison, sans explication autre qu'organique, sans justification morale, dépourvue de sens. Privée de sa signification expiatoire et consolante, la douleur est *sidérante*. La douleur comme vérité de l'homme, comme expérience limite, se substitue à l'épreuve morale de la souffrance classique. Ainsi, par la souffrance qu'elle cerne, l'œuvre artistique ouvre une béance, elle pose une question

42. Voir J.-B. Pontalis, « Sur la douleur (psychique) », in *Entre le rêve et la douleur*, Paris, 1977.

43. Emmanuel Kant, *Critique de la raison pratique*.

DOSSIER _____ **Olivier Boulnois**

sans réponse, décrit une expérience dont aucune raison ne rend compte, provoque un déchirement sans réconciliation⁴⁴.

Faut-il en déduire qu'il n'y a pas de sens de la douleur? Que celle-ci est réduite à l'état de simple fait brut, qui n'aurait que des causes et non un sens? Dans ce cas, la désymbolisation de la douleur, comme événement intérieur à l'histoire de la théologie chrétienne, redoublerait la solitude du patient, déjà enfermé dans l'angoisse et le sentiment de l'incommunicable.

Dans ce dépouillement de la douleur, perte de sens ou de statut symbolique, le chrétien voit pourtant plus que jamais l'épreuve d'une rencontre avec Dieu. Rencontre indescriptible, ineffable, et pourtant essentielle.

En effet, la mort du Christ cesse d'être interprétée comme une rédemption du péché originel par la souffrance, mais elle est rapprochée de la figure de Job, le juste souffrant. Job se sait innocent. Et « au moment où il pose la question de la cause de sa souffrance, qu'il conçoit comme une punition, et donc comme punition injuste, il brise ce lien non-dialectique entre faute et punition »⁴⁵. Il montre que sa souffrance ne peut être ni une punition, ni une expiation. L'ironie tragique de l'histoire de Job pose une question sans réponse, et défait le mythe de la peine.

Comme Job, le Christ est innocent, et aucun chrétien ne peut le nier. En rapprochant le Christ de Job, en voyant en lui le prototype de la souffrance inexplicable, le chrétien ne découvre pas un sens de la souffrance, mais justement le non-sens de son interprétation morale, l'absurde de la souffrance. Et en même temps, cette incompréhension prend une valeur exemplaire : le non-sens a été d'abord éprouvé par un Dieu fait homme.

Intolérable mais insurmontable, la souffrance redevient communion à la personne du Christ, non pas l'imitation vertueuse par la mortification, mais l'obéissance confiante à l'incompréhensible, l'identification symbolique à ce que signifie le signe de croix. Elle n'est plus justifiée par un sens, mais qu'elle soit ou non soulagée par

44. Cf. F. Kafka, *La colonie pénitentiaire*; C. E. Gadda, *La cognizione del dolore*, Turin, 1963. Sur la douleur et la musique, voir M. Schneider, *La tombée du jour, Schumann*, Paris, 1989.

45. G. Scholem, «Le mythe de la peine dans le judaïsme», *Le mythe de la peine*, éd. E. Castelli, 1967, Paris, p. 141.

Heureux ceux qui souffrent ?

un traitement, elle se dit habitée par une présence. Dépouillant l'individu de sa solitude, elle est communion à une altérité souffrante et compatissante. L'accent n'est plus mis sur la certitude de la victoire et du salut, mais sur la pure obéissance de la foi, par laquelle le croyant s'identifie au Christ. Les limites humaines de la souffrance ont déjà été atteintes par le Christ, dans leur démesure, leur ampleur, leur lenteur, leur inexorabilité.

Nous sommes passés d'une situation où l'homme s'identifie au Christ par la souffrance à une situation où la souffrance est incompréhensible et extérieure à l'homme. Mais c'est précisément cette expérience qu'a vécue le Christ, et ressentir ce non-sens, c'est précisément imiter le Christ. Il est le modèle de toute souffrance parce que sa déréliction est totale. Dans l'événement de la croix, il renonce à éprouver l'amour du Père, et n'a plus rien à quoi se raccrocher. Car la suspension à la croix est l'absence de tout point d'appui, de toute compréhension, un consentement déjà donné mais dont il ne peut plus comprendre la signification. « Sur la croix le Fils ne représentera, ne transmettra plus rien. Il ne sera qu'une seule chose : l'homme abandonné du Père. [...] Il ne voit le Père que sous forme de non-vision, bien qu'il souffre tout entier dans les mains du Père. [...] Il n'est plus que l'homme nu et abandonné. [...] Il parle ouvertement du Père] comme un homme parle de son Père qu'il a perdu et qu'il cherche. ⁴⁶ » Le Christ n'est plus un modèle en tant que Seigneur exalté dans le ciel, mais en tant qu'homme abandonné à la douleur, il entre dans l'ultime transparence et dans l'ultime vérité. Sa nuit est la nuit silencieuse du sacrifice.

Par la croix se trouve détruite toute image de Dieu. Le Père demeure invisible, il témoigne de sa présence par l'absence, se dissimule entièrement, avec le consentement du Fils, et le laisse crier dans le vide. Mais la vision directe de Dieu par l'homme est impossible : cette invisibilité est la nature même de Dieu. Par conséquent, la plénitude s'offre dans ce manque, la vision véritable à travers la non-vue. La souffrance permet d'accéder à la présence de Dieu sans image, tel qu'il est, dans son invisibilité. Alors qu'en soi les ténèbres sont l'élément du Père invisible, et la lumière l'espace où se manifeste la visibilité du Fils, sur la croix, le Fils assume la nuit

46. H. U. von Balthasar, *Adrienne von Speyr et sa mission théologique*, Paris, 1978, p. 166.

DOSSIER _____ **Olivier Boulnois**

du péché et de la souffrance. Dans ce miroir vide, leurs deux nuits se font face comme des étrangers, inconnus et obscurs.

Mais c'est justement ainsi que l'homme aperçoit en Dieu sa propre ténèbre, qu'il n'a plus à la considérer comme sa propriété réservée. Et inversement, le Père aperçoit ses propres ténèbres dans le Fils, il les reconnaît. « Cette aliénation n'est que la forme de leur suprême intimité »⁴⁷. Dieu devient donc pour le Fils la lumière dans laquelle il restitue sa propre obscurité. Il s'est effacé, invisible et transparent, mais il donne figure à l'humanité souffrante. Il la personnalise.

Dans le silence de l'incompréhensible souffrance, toute explication qui remonterait à Dieu se tait. Dieu ne garantit pas le sens de la souffrance, il l'habite dans le silence. « Le Père se tait pour ne faire qu'un avec le Fils qui se tait. Et ce silence entre la mort et la résurrection doit apprendre aux hommes à se taire aussi. »⁴⁸

Il y a donc eu trois attitudes chrétiennes face à la douleur, qui peuvent encore coexister dans un même individu :

1. *L'identification au Christ.* – La souffrance est d'abord conçue comme communion à la douleur du Christ, et comme moyen de parvenir à la même destinée que lui : la résurrection. La personne du Christ incarne en effet l'unité tragique de la vie et de la mort. Le passage par la souffrance n'est ici que le revers tragique de la destinée humaine, la nécessité de traverser l'adversité, les persécutions, pour parvenir à la fin ultime : la résurrection.

2. *Le sens de la souffrance.* – Dans un deuxième temps, quand se construit une théologie systématique, il faut expliquer la souffrance comme un mal nécessaire, soit salaire du péché, soit compensation dans l'ordre du monde, ombre au tableau pour le meilleur des mondes possibles. Dans ce système, la théodicée, naît l'idée d'un sens de la souffrance. La douleur sert donc au plus grand bien, elle entre dans un système de justification généralisé. Au lieu d'être tragique, elle est un moment doué de sens de l'existence individuelle. Cette interprétation suscite aussitôt un soupçon : la souffrance provoque la haine de soi (le ressentiment), donc le repentir et la mortification, qui conduit à la rédemption.

47. *Ibid.*, p. 176.

48. *Ibid.*, p. 179.

Heureux ceux qui souffrent ?

3. *La sidération*. – Par ce terme un peu abscons, j’entends la situation contemporaine, où la douleur apparaît dépourvue de sens, et néanmoins épreuve de vérité, expérience où se décide l’existence individuelle et le courage du croyant, où un individu dévoile la vérité sur lui-même. Centre rayonnant et obscur, qui fascine sans être jamais vu, insensé et pourtant décisif – *sidérant*.

Ces trois attitudes s’ajustent à une pratique de soulagement des affligés. Elles s’inscrivent toujours, pour le patient, dans la tradition morale du bon usage des maux inévitables. Mais dans ses trois formes, le discours théologique ne fonde jamais un refus de traiter la douleur⁴⁹.

Olivier Boulnois, marié, quatre enfants, membre de l’Institut Universitaire de France, maître de Conférences à l’École Pratique des Hautes Études (Cinquième section). Dernière publication, *Jean Duns Scot, La rigueur de la charité*, Paris, Éd. du Cerf, 1998. Président de l’édition francophone de la revue *Communio*.

49. Cet exposé a été prononcé le 25 novembre 1994, au colloque de l’École Pratique des Hautes Études, *L’homme et la douleur, Réalités et représentations*. Cela explique qu’il ne comporte aucune référence à l’ouvrage d’E. Falque, *Le passeur de Gethsémani, Angoisse, souffrance et mort*, Paris, Éd. du Cerf, 1999, que j’aurais aimé discuter.

Alain LE BOULLUEC

La bonne douleur dans la tradition ascétique grecque chrétienne

LE discours sur la douleur d'un Clément d'Alexandrie s'inscrit encore dans la tradition philosophique grecque et ses variations sur la liaison entre le plaisir et la douleur, depuis l'étonnement de Socrate dans le *Phédon* et la fable qu'il compose à la manière d'Esopé dans sa prison : « le dieu, voulant faire cesser cette guerre entre eux et ne pouvant y parvenir, attacha leurs deux têtes pour en faire un seul morceau. Moralité : quand l'un vous arrive, l'autre accourt à sa suite »¹. Clément connaît la réflexion d'Épicure et sa définition du plaisir comme suppression de la douleur². Il se range, certes, du côté des moralistes qui considèrent que le plaisir n'est pas un bien³ et qui refusent d'en faire, avec Épicure, le *telos*, la fin de l'homme. Mais le plaisir, en lui-même, n'est pas non plus un mal, pas plus que la douleur. Clément raisonne ainsi : « Si l'on conçoit qu'il y a douleur à avoir soif et plaisir à boire, la douleur, qui a précédé, devient cause efficiente du plaisir. Mais le mal ne saurait être cause du bien : donc ni la douleur ni le plaisir ne sont un mal »⁴. Le bien, c'est la science qui sait, parmi les plaisirs et les douleurs, lesquels il faut choisir et lesquels il faut fuir. C'est dans ce

1. Platon, *Phédon* 60c, trad. M. Dixsaut, Paris 1991.

2. *Stromates* II 21,127,2 ; 130,8 ; cf. *Eclogae propheticæ* 35,2.

3. *Strom.* IV 5,22,2.

4. *Strom.* IV 5,23,1.

————— *La bonne douleur dans la tradition ascétique grecque*

contexte qu'apparaît la formule qui pourrait, à première vue, résumer la visée de l'ascèse chrétienne des premiers siècles : « Le martyr (témoin) choisit comme plaisir celui qu'il espère au moyen de la douleur présente »⁵.

I

Il n'est pas artificiel d'associer ascèse et martyr. Ils sont unis, chez Clément par exemple, par la méditation sur le progrès menant à la perfection : à l'époque des persécutions, le martyr est considéré comme l'une des formes du combat de l'athlète chrétien, et les mêmes comparaisons et métaphores servent à présenter la lutte contre les passions et la patience sous la torture. Dans les deux cas aussi le modèle est le même : le martyr et l'ascète sont par excellence les imitateurs du Christ. On constate en outre que le monachisme, dont les origines restent en partie mystérieuses⁶, apparaît dans la période où s'achèvent les persécutions, et que l'anachorète, qui se retire au désert pour affronter les démons en leur terre d'élection, prend le relais du martyr, qui combat jusqu'à la mort les puissances de ce monde.

Que le martyr soit l'imitateur du Christ, c'est une conviction exprimée dans les plus anciens témoignages littéraires. C'est Ignace qui, après avoir appelé sur lui-même « les pires supplices du diable », supplie la communauté de Rome de ne pas l'empêcher d'aller dans l'arène : « Permettez-moi d'être un imitateur de la passion de mon Dieu »⁷. L'idéal du « martyr conforme à l'Évangile » est fondamental dans le *Martyre de Polycarpe* (1,1 ; 17,3). Les Églises de Lyon et de Vienne, dans leur lettre aux Églises d'Asie et de Phrygie, parlent de leurs martyrs comme des « émules et imitateurs du Christ »⁸. Le même document précise que l'endurance de l'un de ces martyrs, Sanctus, manifeste la présence du Christ lui-même, qui seule peut expliquer cette patience extraordinaire : « Son pauvre

5. *Ibid.* Le mot pour la « douleur » est *algédôn*.

6. Voir A. Guillaumont, *Aux origines du monachisme chrétien*, Bellefontaine 1979, p. 215-227.

7. *Aux Romains* 5,3 ; 6,3 ; cf. *Aux Magnésiens* 5,2.

8. Chez Eusèbe, *Histoire ecclésiastique* V 2,2.

DOSSIER

 Alain Le Boulluec

corps était le témoin de ce qui était arrivé : tout entier blessure et meurtrissure, contracté, privé de l'apparence d'une forme humaine (cf. *Isaïe* 53,2. 5). Le Christ qui souffrait en lui accomplissait de grands prodiges »⁹. Les « châtiments tyranniques » ont été « rendus vains par le Christ, grâce à la courageuse patience des bienheureux »¹⁰. Les autres « lutteurs » voient en Blandine, « suspendue à un poteau et exposée pour être la pâture des bêtes lâchées contre elles », « celui qui avait été crucifié pour eux, afin de persuader à ceux qui croient en lui que tous ceux qui souffrent pour la gloire du Christ ont part éternellement avec le Dieu vivant »¹¹; Blandine, « la petite, la faible, la méprisée, qui avait revêtu le grand et invincible athlète, le Christ »¹².

Si les tortures sont énumérées, voire décrites, la mention de la douleur reste très discrète ; ou plutôt, elle ne doit pas être mentionnée, sinon pour être niée. Ainsi Blandine, soumise à tous les supplices, refuse l'aveu que ses bourreaux s'acharnent à lui extorquer : « Mais la bienheureuse, comme un généreux athlète, se renouvelait dans sa confession ; c'était pour elle un réconfort, un repos, un arrêt dans la douleur (*analgésia*) que de dire : "Je suis chrétienne ; chez nous, il ne se fait rien de mal" »¹³. Ou encore, dans le cas de Sanctus : « le Christ qui souffrait en lui accomplissait de grands prodiges ; il écrasait l'adversaire et, pour l'exemple des autres (cf. 1 *Timothée* 1, 16), il montrait qu'il n'y a rien de redoutable là où est l'amour du Père, rien de douloureux (*algeinon*) là où est la gloire du Christ »¹⁴.

C'est que la conception du martyr qui anime ce type de récit suppose que la victime des tortures participe en réalité à la victoire sur la mort et sur toutes les puissances du mal obtenue par la Passion du Christ et qu'elle anticipe la résurrection assurée par celle du Christ. Tel est le cas de Blandine, « qui avait triomphé de l'adversaire en maintes rencontres et qui, par la lutte, avait remporté la couronne de l'incorruptibilité »¹⁵. L'« incorruptibilité » d'un corps à jamais exempt de douleur, voilà l'objet de l'espérance dont parlera

9. *Ibid.* V 1,23 (trad. G. Bardy, collection *Sources chrétiennes*, n° 41).

10. *Ibid.* V 1,27.

11. *Ibid.* V 1,41.

12. *Ibid.* V 1,42.

13. *Ibid.* V 1,19.

14. *Ibid.* V 1,23.

15. *Ibid.* V 1,42.

————— *La bonne douleur dans la tradition ascétique grecque*

Clément, un bien acquis au prix des pires douleurs. Mais c'est Clément qui écrit là le mot « douleur », par goût du paradoxe, fidèle à la réalité, sans doute, mais oublieux d'un paradoxe plus profond, le silence maintenu sur la douleur par les récits qui veulent transmettre l'expérience exemplaire du martyr, ou, comme nous le verrons, de l'ascète.

Avant d'en venir aux épreuves de l'ascète, il convient d'évoquer brièvement ce que disent les plus anciens textes, en dehors des écrits du Nouveau Testament, des souffrances du Christ, modèle du martyr et de l'anachorète. Ils ne s'attardent pas plus sur la douleur qu'elles impliquent que sur celle des martyrs. Elle n'est évoquée qu'indirectement par la première *Épître aux Corinthiens* de Clément de Rome, à travers la citation du chapitre 53 d'Isaïe sur le serviteur souffrant (16,4). Ignace d'Antioche, soucieux de réfuter ceux qu'il accuse de réduire l'humanité du Christ à une apparence, insiste sur la réalité de la Passion : « Car si, comme le disent certains athées, c'est-à-dire des infidèles, il n'a souffert qu'en apparence... moi, pourquoi suis-je enchaîné ? pourquoi donc souhaiter de combattre contre les bêtes ? C'est donc pour rien que je me livre à la mort ? »¹⁶. Le verbe employé est le plus général, *paschein*, « subir, souffrir », et non pas « éprouver la douleur ». Et l'on voit bien que l'enjeu est le salut espéré. Ignace le dit clairement ailleurs : «... il a été véritablement cloué pour nous dans sa chair sous Ponce Pilate et Hérode le Tétrarque... pour lever son étendard dans les siècles par sa résurrection... Tout cela, il l'a souffert pour nous, pour que nous soyons sauvés. Et il a véritablement souffert, comme aussi il s'est véritablement ressuscité... »¹⁷. La victoire du Christ exige la Passion ; c'est comme condition nécessaire de son triomphe que la réalité de sa souffrance est soulignée ; la douleur elle-même n'est pas mentionnée. Il en va de même quand le salut est pensé comme une rédemption, le Christ ayant racheté l'homme à l'Apostasie par son sang ; ce qui importe d'abord, c'est la plénitude de l'incarnation ; Irénée peut écrire : «... il n'aurait pas eu réellement le sang et la chair par lesquels il nous a rachetés, s'il n'avait récapitulé en lui-même l'antique ouvrage modelé, c'est-à-dire Adam »¹⁸. La foi en la résurrection impose

16. *Aux Tralliens*, 10 (trad. de P. Th. Camelot, *Sources chrétiennes*, n° 10).

17. *Aux Smyrniotes* 1,2.

18. *Contre les hérésies* V 1,2 ; cf. V 1,3 (trad. A. Rousseau, Paris, Éd. du Cerf, 1984).

DOSSIER Alain Le Boulluec

aussi de croire en la réalité de la Passion¹⁹. Quant aux besoins et aux souffrances physiques et psychiques du Christ, tels que les rapportent les Évangiles, ils sont encore pour Irénée, essentiellement, la preuve que le Fils de Dieu s'est vraiment fait chair²⁰. Lorsqu'Origène, plus tard, reprend l'idée que le Christ a libéré l'homme du péché, il ne dit pas autre chose : « Car celui qui a pris sur lui les passions humaines devait nécessairement avoir assumé la naissance avant la passion. De fait, il n'aurait pas pu accepter sentiments, paroles, habitudes, croix et mort d'homme, s'il n'avait accepté l'origine d'une nature humaine. ²¹ » Et si Origène, commentant *Romains* 6,5, affirme la réalité de la mort du Christ (« s'il s'est agi de la "ressemblance de la mort", il n'y a pas eu non plus de résurrection véritable, et donc nous semblerons ressusciter, au lieu de ressusciter vraiment ; nous semblerons mourir au péché, et nous ne mourrons pas vraiment »²²), il répugne à attribuer à Jésus la plénitude de la tristesse et de la peur : expliquant l'angoisse de Gethsémani, il exploite l'expression « il commença à ressentir tristesse et angoisse » (*Matthieu* 26,37) pour conclure que Jésus n'a pas subi plus que le début de la tristesse et de la peur²³. Certes, Cyrille (ou Jean) de Jérusalem, à la fin du IV^e siècle, professe hardiment la douleur du Christ dans ses *Catéchèses mystagogiques* : « Il reçut les clous aux mains et aux pieds, et il eut mal » (« il éprouva la douleur »)²⁴. Mais c'est une façon d'exalter « la philanthropie sans mesure » qui fait du baptême, « sans douleur et sans peine », la « réplique » salvifique de la Passion véritable, elle, du Christ.

II

La relation entre martyr et ascèse est présente dans la *Vie d'Antoine*, par Athanase, manifeste en faveur du monachisme. Au temps de la persécution de Maximin Daïa, en 308, Antoine, malgré

19. *Ibid.* III 16,5.

20. *Ibid.* III 22,2 ; cf. IV 33,2 ; III 18,4-7.

21. *Homélies sur Ézéchiel* I 4 (trad. M. Borret, *Sources chrétiennes*, n° 352).

22. *Commentaire sur l'Épître aux Romains* V 4, 1044A-B.

23. In *Matthaeum Commentariorum series* 90.

24. II 5. 6, *Sources chrétiennes*, n° 126 bis, trad. A. Piédagnel. Le verbe employé est bien *algeîn*.

————— *La bonne douleur dans la tradition ascétique grecque*

son désir de « combattre », n'est pas arrêté. « Il donnait l'impression de s'attrister, parce qu'il n'était pas devenu martyr », écrit Athanase, « mais le Seigneur le gardait pour notre bien et celui des autres, afin d'en faire, dans l'ascèse qu'il avait apprise lui-même des Écritures, le maître d'un grand nombre »²⁵. S'étant de nouveau retiré dans son ermitage, « là, chaque jour, il était martyr par le témoignage de sa conscience et combattait dans les luttes de la foi. Il s'adonnait beaucoup à l'ascèse, et de façon plus rigoureuse »²⁶. Un apophtegme des Pères du désert va jusqu'à mettre les épreuves qu'affronte le moine au-dessus des tortures subies par le martyr : « On disait d'un saint qu'il confessa la foi dans une persécution et qu'il fut très maltraité : on alla jusqu'à l'asseoir sur un siège d'airain brûlant. Mais entre-temps le bienheureux Constantin devint empereur et les chrétiens furent libérés. Guéri, ce saint personnage retourna à sa cellule et, lorsqu'il la vit de loin, il dit : "Malheur à moi ! Je retourne à des maux nombreux." Il disait cela à cause des combats et des luttes à mener contre les démons.²⁷ »

Comme le martyr, l'ascète est présenté comme l'imitateur du Christ crucifié. C'est que la mort sur la croix a détruit le « vieil homme » : «... Si tu veux suivre notre Seigneur Jésus, garde sa parole ; et si tu veux que soit crucifié avec lui ton vieil homme (cf. Romains 6,6), tu dois écartier de toi, jusqu'à ce que tu meures, ceux qui te font descendre de la croix...²⁸ ». La lutte du moine passe donc par le supplice de la croix. Ce sont les épines de la couronne du Christ, dont Clément d'Alexandrie proposait, parmi d'autres sens, la valeur figurée que voici : la couronne signifie « le danger par les épines ; c'est qu'il faut du sang pour pouvoir s'approcher du Logos »²⁹.

25. *Vie d'Antoine* 46,6 (trad. de G. J. M. Bartelink, *Sources chrétiennes* n° 400).

26. *Ibid.* 47,1.

27. *Les apophtegmes des Pères. Collection systématique*, VII 61 (traduction de J.-C. Guy, *Sources chrétiennes*, n° 387).

28. *Ibid.* I 8. La mention de la « croix » est fréquente dans les Apophtegmes : I 13, l. 13 ; I 17, l. 6 ; VI 20 (« Un vieillard fut interrogé par un frère : « Abba, dis-moi comment me sauver. » Retirant son lébiton, se ceignant les reins et levant les mains, le vieillard dit : « Ainsi doit être le moine : dépouillé de la matière du monde et crucifié dans les combats. » ») ; VII 25 : «... lorsque le vent adverse s'oppose à nous, achevons sans crainte notre navigation, en déployant la croix en guise de voile » ; VII 42).

29. *Pédagogue* II 8,74,3 (trad. C. Mondésert, *Sources chrétiennes*, n° 108).

DOSSIER *Alain Le Boulluec*

Et pourtant l'expression de la douleur elle-même est assez rare dans la littérature monastique. Les mots de la famille d'*algos* sont absents dans la *Vie d'Antoine*. Antoine n'éprouve de douleur corporelle qu'au début de son ascèse ; ainsi lorsqu'il est roué de coups par les démons, enfermé dans un tombeau : « Il assurait que les souffrances avaient été si vives qu'il pouvait dire que les coups des hommes ne sauraient jamais causer un tel tourment »³⁰. Le mot qui désigne ces « souffrances » est ambivalent : *ponos* s'applique plus couramment à l'« effort », au labeur de l'ascète qui peine³¹. Une seule fois un terme signifiant « douleur » est employé ; Antoine a résisté aux attaques des démons, sous forme de bêtes sauvages ; la vision d'un rayon de lumière lui fait sentir le secours du Seigneur ; et il s'étonne : « Où étais-tu ? Pourquoi ne t'es-tu pas manifesté dès le début pour faire cesser mes douleurs (*odunas*) ? » Une voix lui répond que la mise à l'épreuve était nécessaire : « J'étais là, Antoine, mais j'attendais, pour te voir combattre. Puisque tu as tenu bon et n'as pas subi de défaite, je serai toujours ton défenseur et je te rendrai célèbre en tout lieu. » Antoine ressent alors dans son corps beaucoup plus de force qu'auparavant³². C'est alors, à trente-cinq ans, qu'il fait le pas décisif de partir au désert. Il ne sera plus désormais question, à son sujet, de douleur physique³³. Il n'en va guère autrement dans les *Apophtegmes des Pères*, de ceux qui ont choisi la retraite au désert. L'œuvre du moine y est pourtant définie ainsi : « se faire violence en tout »³⁴. L'austérité, ou la mortification de la chair (*kakopatheia*), est l'une de ses vertus, avec l'« endurance », l'*hupomonê*, continuellement requise³⁵. « Dans la faim et la soif, dans le froid et la nudité, dans les peines, fermant ton tombeau comme si tu étais déjà mort, de sorte que la mort te paraisse près de toi chaque jour »³⁶. Il faut haïr « le repos de la chair ». « L'absence de nourriture se conjugue au recueillement pour combattre l'en-

30. 8,3 ; cf. 9,8 ; 10,2.

31. *Ibid.* 15,2 ; 16,6 ; 40,3 ; 65,6.

32. *Ibid.*, 10,2-3.

33. « ...son esprit était inébranlable et sans trouble, en sorte que les démons fuyaient plutôt et que les bêtes sauvages, comme il est écrit (cf. *Job* 5,23), faisaient la paix avec lui » (51,5).

34. I 6 (collection systématique).

35. *Ibid.* I 7 ; cf. V 53, etc.

36. I 13 ; cf. III 2 ; 24 ; 28.

————— *La bonne douleur dans la tradition ascétique grecque*

nemi... »³⁷. Une foule de récits illustre la règle de la privation et le devoir de la patience. Mais la douleur est rarement évoquée. Elle n'est pas mentionnée par les récits des tourments que s'infligent les ascètes pour vaincre les tentations³⁸. Quand la maladie est considérée comme une punition, l'expression du repentir se substitue à celle de la douleur³⁹; quand la maladie est l'un des « aiguillons du diable », ses effets douloureux s'effacent devant la vision du « châtement à venir »; quand elle affecte le juste, elle le fait progresser⁴⁰. Les exploits d'endurance ignorent la douleur. Ils sont rapportés sobrement. La concision de l'apophtegme VII 4 est exemplaire : « Abba Bessarion dit : "J'ai passé quarante nuits debout au milieu des ronces sans dormir" ». Bizarrement, la douleur que les moines semblent redouter le plus est celle du froid; c'est cette épreuve-là qui, par exception, conserve la qualification de « douleur »; le moine, bien entendu, en triomphe, comme le signale le récit assez divertissant de l'apophtegme VII 56⁴¹. Ce qui paraît aussi singulièrement méritoire à supporter, c'est la mauvaise odeur, la *dusôdia*. P. Brown a noté que l'une des causes de souffrance pour les martyrs était la puanteur des prisons⁴². Chez les moines, quand la tentation se dénonce, elle prend corps dans la mauvaise odeur, qui fait reconnaître le diable⁴³. L'une des pires épreuves que puisse s'infliger un moine pour lutter contre les « pensées » est cet acte commis par un « combattant » de Scété : apprenant qu'une femme, dont le souvenir le troublait, était morte, il « monta en Égypte, ouvrit la tombe où elle était et essuya avec son manteau les humeurs qui sortaient du corps. Puis il retourna à sa cellule avec son manteau et combattit sa pensée en disant : "Voici ce que tu cherches avec

37. I 24; II 13; cf. IV 20 : notons ici que le prodige de l'anesthésie n'est pas rapporté à l'endurance du moine, mais à « l'enfièvrement excessif de la chair ».
38. IV 17; 101; V 42, l. 16 sq.

39. VI 25. Dans ses trois ouvrages récents, J.-C. Larchet consacre de longs exposés aux divers sens donnés à la maladie dans le christianisme ancien : *Théologie de la maladie et Thérapeutique des maladies spirituelles*, Paris 1991, *Thérapeutique des maladies mentales*, Paris 1992.

40. VII 23; cf. VII 24; 50; 54; 55; 59.

41. Cf. Apophtegmes N 566; N 592/2; J 764, dans la série des Anonymes; voir *Les sentences des Pères du désert*, trad. de L. Regnault, Solesmes 1985.

42. *The Body and Society : Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, New York 1988, p. 178.

43. *Apophtegmes des Pères* IV 27; V 27, l. 16 et 23; V 54, l. 52 (collection systématique).

DOSSIER Alain Le Boulluec

passion; tu l'as devant toi; rassasie-toi." Et ainsi il se tortura lui-même dans cette mauvaise odeur jusqu'à ce que s'apaise le combat.⁴⁴ » Mais de « douleur » à proprement parler, il n'est guère question, pas plus qu'à propos des effets d'une ascèse excessive; une mention laconique suffit⁴⁵.

L'obsession de la faim, dans un monde menacé par la famine, est omniprésente. L'exploit des moines, comme le remarque P. Brown⁴⁶, est d'avoir fait une cité d'un monde privé de nourriture, le désert. Le régime alimentaire est au centre de l'ascèse monastique. F. Thélamon en a montré les aspects positifs⁴⁷. C'est l'aspect mortifiant qui doit nous retenir ici. Il faut souligner à ce sujet que les *Apophtegmes* bannissent les excès : l'un des récits va jusqu'à réprover le manque de discernement des pères de Scété, dont les directives ont exténué l'un des moines⁴⁸. Aucune insistance sur les tortures de la faim. C'est l'effet du jeûne qui est mis en avant : « Le corps du moine desséché par le jeûne relève l'âme des abîmes, et le jeûne du moine assèche les canaux du plaisir »⁴⁹. La mortification n'est pas inspirée par la haine du corps, mais par le désir d'en faire un instrument parfaitement mesuré⁵⁰. Certes il arrive que les privations produisent un tourment qui supprime les pensées troublantes; ainsi un père peut-il dire à un frère harcelé par la « pensée impure » : « Depuis que je suis devenu moine, je ne me suis jamais rassasié de pain, ni d'eau, ni de sommeil, et le souci de ces choses m'a tellement accablé qu'il ne m'a pas laissé sentir le combat dont tu parles »⁵¹. Mais la mortification apparaît en général comme une étape préalable. À l'apophtegme qui vient d'être cité on peut opposer celui-ci : « Quelques pères interrogèrent abba Macaire l'Égyptien en disant : « Comment se fait-il que, soit que tu manges, soit que tu jeûnes, ton corps reste émacié ? » Et le vieillard leur dit : « Le morceau de bois

44. *Ibid.* V 26.

45. *Ibid.* IV 85 ; cf. *Vie d'Antoine* 61,2.

46. *The Body...*, p. 218, (d'après les observations d'E. Patlagean, *Pauvreté économique et pauvreté sociale à Byzance*, Paris 1977, p. 78-84 et d'A. Rousselle, *Porneia. De la maîtrise du corps à la privation sensorielle, II^e-IV^e siècles de l'ère chrétienne*, Paris 1983, p. 205-206).

47. « Ascèse et sociabilité. Les conduites alimentaires des moines d'Égypte au IV^e siècle » ; *Revue des Études Augustiniennes* 38 (1992) p. 295-321.

48. *Apophtegme...*, V 45 (collection systématique).

49. *Ibid.* IV 55 ; cf. IV 20.

50. Voir P. Brown, *The Body...*, p. 282 sq.

51. *Apophtegmes* V 36.

La bonne douleur dans la tradition ascétique grecque

servant à tisonner les sarments qui brûlent finit par être entièrement consumé par le feu ; de même, si un homme conserve pur son esprit dans la crainte de Dieu, cette crainte consume ses os⁵² ». On peut retenir aussi cette formule, qui définit la finalité de l'ascèse : « La cellule du moine est la fournaise de Babylone dans laquelle les trois enfants trouvèrent le Fils de Dieu, et la colonne de nuée d'où Dieu parla à Moïse »⁵³. Quant à Antoine, après avoir mené en reclus pendant près de vingt ans la vie ascétique, dans un fort désert, voici comment il apparaît à ceux qui viennent à lui : « Quand ils le virent, ils furent dans l'admiration de voir que son corps avait gardé le même état : ni empâté par le manque d'exercice physique, ni amaigri par les jeûnes et la lutte contre les démons, mais tel qu'on l'avait connu avant qu'il fît retraite »⁵⁴. Inaltérabilité, déjà, du corps ressuscité.

III

De la douleur qui torture le corps, les *Apophtegmes* et les écrits ascétiques en général parlent donc fort peu. Il est une autre douleur, au contraire, sur laquelle ils sont intarissables. Le vocabulaire qui la désigne est d'un registre différent ; le mot clé en est « deuil », *pen-thos*. Ses dimensions théologiques et mystiques ont été bien étudiées⁵⁵. Je n'évoquerai ici rapidement que les aspects qui relèvent de notre sujet. Quelle est tout d'abord la cause de ce deuil ? Elle est double : effroi du pécheur qui aura à se présenter au tribunal du Christ et qui envisage les châtiments de l'Hadès⁵⁶ ; tristesse surtout de celui qui se sait séparé de Dieu, qui est dans la crainte d'être « rejeté loin de la face de Dieu » : « il n'y aura alors personne pour me répondre, et il n'y a pas non plus d'attente du repos », dit abba Isaïe⁵⁷. La douleur ressentie est figurée par celle de la piqure d'un aiguillon : « Abba Hypéréchios dit : "Il transforme la nuit en jour, le moine qui veille assidu à la prière ; et en perçant (*nussôn*) son

52. *Ibid.* III 18.

53. *Ibid.* VII 46.

54. *Vie d'Antoine* 14,3.

55. Myrrha Lot-Borodine, « Le Mystère du "don des larmes" dans l'Orient chrétien », *La Vie spirituelle*, suppl. 1936, étude reprise dans *La douloureuse joie*, coll. « Spiritualité orientale » n° 14, Bellefontaine 1993, p. 121-172 ; I. Hausherr, *Penthos. La doctrine de la componction dans l'Orient chrétien*, Rome 1944.

56. *Apophtegmes* III 4-5 ; 19 ; 44 ; 48.

57. *Ibid.* III 8 cf. III 4-5.

DOSSIER Alain Le Boulluec

cœur, il répand des larmes et fait venir du ciel la miséricorde”»⁵⁸. Le composé passif *katanussesthai* a donné le terme *katanuxis*, «componction», «chagrin poignant», pour désigner un élément capital de la spiritualité des moines orientaux, constamment associé au *penthos*, au «deuil», celui qui est célébré par la béatitude de *Matthieu* 5,5 : «Heureux ceux qui éprouvent le deuil (*penthountes*)...». Marguerite Harl a montré comment cette notion de «componction» est née de la méditation par les chrétiens des textes de la Bible grecque (Septante) comportant le verbe *katanussesthai*⁵⁹. C’est le «cœur» qui est atteint, manière de dire que le corps et l’âme sont ensemble marqués par cette douleur. La «componction» psychique se manifeste en effet par les larmes abondantes, que versent continuellement les ascètes, et par des postures corporelles : «On disait d’abba Arsène que, durant tout le temps de sa vie, lorsqu’il était assis au travail manuel, il avait un chiffon sur la poitrine à cause des larmes qui coulaient de ses yeux»⁶⁰. Hurllements de deuil et grincements de dents accompagnent les pleurs⁶¹, avec gémissements et lamentations, de même que les gestes ritualisés du deuil ; c’est le premier degré, qui correspond au repentir. A cette componction-là peut être transposée la formule de Grégoire de Nysse, dans l’une de ses oraisons funèbres : «La larme est comme le sang des blessures de l’âme»⁶². L’expression de ce genre de souffrance atteint son paroxysme dans l’évocation du monastère des pénitents, appelé «la Prison», la «terre de ceux qui pleurent», où Jean Climaque, au VII^e siècle, dit avoir séjourné un mois, à un mille du «grand monastère» du Sinaï⁶³.

Cette «componction» est indissociable du mouvement de *metanoia*, de détournement de la vie antérieure, de conversion où domine le repentir des péchés⁶⁴. Elle implique un changement total de pers-

58. *Ibid.* III 35.

59. «Les origines grecques du mot et de la notion de “componction” dans la Septante et chez ses commentateurs», *Revue des Études Augustiniennes* 32 (1986) p. 3-21, étude reprise par l’auteur dans *La langue de Japhet*, Paris 1992, p. 77-95.

60. *Apophtegmes* III 3.

61. *Ibid.* III 48.

62. *Gregorii Nysseni Opera* IX, p. 477, 4 A. Spira.

63. *L’échelle sainte* V 5-27.

64. Monique Alexandre a étudié le couple *metanoia* – conversion (Conférence faite à l’Université Paris X-Nanterre le 16 juin 1994).

————— *La bonne douleur dans la tradition ascétique grecque*

pective : les pratiques de l'ascèse du moine qui a choisi le désert vont à l'encontre des conduites orientées vers le bien-être matériel. De même, l'ascète rompt toute attache familiale. Certains récits, à cet égard, confinent à la cruauté, par exemple l'histoire d'abba Pœmen et de ses frères, qui empêchent leur mère de les revoir⁶⁵.

Il me semble, si je me risque à sortir de mon domaine de compétence, qu'il y a là une inversion de la douleur résultant de ce que Freud appelle la séparation d'avec l'objet. Ou, plus exactement, que cette douleur-là est remplacée, pour l'ascète du désert, par une autre, ce « deuil » de componction, cette « bonne douleur »⁶⁶ dont l'origine est le sentiment d'une perte, la perte de la familiarité avec Dieu (et non plus, comme pour l'enfant, la perte de la mère). On est renvoyé à la question posée par Freud, en supplément à *Inhibition, symptôme et angoisse*, et à partir de l'essai antérieur de dix ans, *Deuil et mélancolie* : Quand la séparation d'avec l'objet donne-t-elle de l'angoisse, quand donne-t-elle du deuil et quand, peut-être, seulement de la douleur ? Freud lui-même considère comme impossible de fournir des réponses et se résigne à proposer des « délimitations » et des « indications ». Il livre néanmoins, en deux pages, où il noue des concepts fondamentaux de sa théorie, une réflexion d'une extrême densité sur « l'analogie qui a permis le transfert de la sensation de douleur sur le domaine amimique »⁶⁷. Il propose deux exemples qui peuvent aider à concevoir la possibilité d'un tel transfert : « Il est connu que, pour des douleurs dans les organes internes, nous recevons des représentations spatiales et autres de telles parties du corps, qui d'habitude ne se trouvent pas du tout représentées dans l'activité de représentation consciente. Le fait remarquable que, en cas de déviation psychique par un intérêt d'une autre espèce, les douleurs corporelles les plus intenses ne se produisent pas (on n'a pas le droit de dire ici : restent inconscientes), trouve lui aussi son explication dans le fait de la concentration de l'investissement sur la représentance psychique de l'endroit du corps douloureux. » Le second exemple pourrait correspondre au cas de cet anachorète qui, harcelé par une tentatrice, se brûlait les doigts « sans rien ressentir tant était excessif l'enfièverement de la chair »⁶⁸. Freud poursuit alors (je ne peux faire plus que de citer ses propos) : « Or c'est

65. *Apophtegmes* IV 40.

66. Voir Grégoire de Nysse, *Dialogue sur l'âme et la résurrection*, 68A.

67. *Œuvres complètes de Freud*, XVII, Paris, 1992 (trad. J. et D. Doron), p. 286.

68. *Apophtegmes* V 42.

DOSSIER *Alain Le Boulluec*

en ce point que semble résider l'analogie qui a permis le transfert de la sensation de douleur sur le domaine amimique. L'intense investissement en désirance de l'objet (perdu) dont on éprouve l'absence, investissement sans cesse croissant par suite de son caractère insatiable, crée les mêmes conditions économiques que l'investissement en douleur de l'endroit du corps blessé et rend possible de faire abstraction du conditionnement périphérique de la douleur du corps ! Le passage de la douleur du corps à la douleur de l'âme correspond au changement de l'investissement narcissique en investissement d'objet. La représentation d'objet hautement investie par le besoin joue le rôle de l'endroit du corps investi par l'accroissement de stimulus. La continuité du processus d'investissement et l'impossibilité de l'inhiber produisent le même état de désaide psychique. » Je serais tenté de mettre en rapport les manifestations de douleur attribuées aux moines pénitents et le désir de Dieu, du dieu perdu. On objectera (ce ne sera pas la seule objection à faire à une proposition si faiblement argumentée) que la sensation d'absence ici considérée ne concerne pas l'« investissement d'objet », mais bien plutôt l'« investissement narcissique », dont relève la douleur du corps selon Freud, dès lors que la douleur est provoquée, pour les ascètes, par la perte de la conformité à l'image de Dieu, et qu'elle ressortit à la structure complexe que Pierre Legendre explore dans son livre *Dieu au miroir*. Il reste que cette douleur de l'âme, si fortement re-somatisée par les anachorètes, a son origine dans une frustration analogue à la réaction à la perte d'objet, une telle analogie n'étant admissible qu'à condition de faire entrer le père, et non seulement la mère, dans la situation de désirance. Quoi qu'il en soit, la « componction » de ce « deuil » des moines d'Orient a la singularité, irréductible, d'être présentée comme une bonne douleur, à la lumière de l'idéal de vie et de la fin espérée, auxquels introduit la conversion de la repentance. Les larmes de la componction sont « l'ombre » du moine, qu'il doit porter partout ⁶⁹. Elles ne sont aussi qu'un début : « La bienheureuse Synclétique dit : « Il y a au commencement beaucoup de lutttes et de fatigues pour ceux qui s'approchent de Dieu, mais ensuite une joie ineffable. De même en effet que ceux qui veulent allumer du feu pleurent d'abord à cause de la fumée et obtiennent ainsi ce qu'ils cherchent – et en effet, est-il dit, *notre Dieu est un feu dévorant (Deutéronome 4,24)* –, de même devons-nous, nous aussi, allumer en nous le feu divin avec des larmes et de

69. *Ibid.*, III 42.

————— *La bonne douleur dans la tradition ascétique grecque*

la peine". 70 » Et pourtant le don des larmes joue son rôle aux degrés supérieurs de l'ascèse spirituelle, et jusque dans la joie plénière qui anticipe la vision béatifique, et que célèbrent les grands textes mystiques orientaux 71.

En guise de conclusion, je voudrais attirer l'attention sur le retour de la terminologie de la douleur dans la description de la première étape du « deuil » salutaire. Il se fait négativement, par le biais de l'« analgésie », qui intervient par exemple au dix-septième degré de *L'échelle sainte* de Jean Climaque, comme synonyme de l'« anesthésie », que le titre de ce degré nomme « mort de l'âme ». Elle « résulte d'une longue maladie et d'une négligence prolongée », elle est « l'ignorance de la componction ». C'est « un tyran malfaisant », une « passion furieuse et insensée, qui a la dureté de la pierre » 72. Le langage de l'ascèse, si économe en expression de la douleur quand il s'agit des pratiques, ne l'introduit dans l'affliction bénéfique du cœur que par l'absence qui contrarie celle-ci et sous la forme d'un vocable, « analgésie », dont le sens tient désormais à l'écart la notion de souffrance, par assimilation à « insensibilité ». Cette ambivalence d'« analgésie » rejoint l'évolution sémantique d'un autre composé de *algos*, le verbe *apalgên*, passant de « rejeter la douleur » à « être inconscient », comme le souligne Clément d'Alexandrie, qui sait en jouer, et qui aura le dernier mot, même s'il ne sonne pas tout à fait juste : « Car s'il faut blâmer, il faut aussi adresser des reproches lorsque c'est le moment de blesser l'âme inconsciente (*apêlgêkuia*), pour lui donner non pas la mort mais le salut : petite douleur (*algê-dôn*) qui fait faire l'économie d'une mort éternelle » 73.

Alain Le Boulluec, marié, un enfant. Ancien élève de l'École Normale Supérieure, agrégé de lettres classiques, docteur d'État, directeur d'études à l'École Pratique des Hautes Études, V^e section, « Patristique et histoire des dogmes ». Principales publications : *La Notion d'hérésie dans la littérature grecque*, II^e-III^e siècles, Paris, 1985 ; *La Bible d'Alexandrie*, tome 2, L'Exode, Paris, 1989 ; *Clément d'Alexandrie*, Stromates V et VII, 1981 et 1997.

70. *Ibid.*, III 34.

71. Voir M. Lot-Borodine, *art. cit.*, p. 171.

72. XVII 1. 2. 5 (trad. P. Deseille, coll. « Spiritualité orientale » n° 24, Bellefontaine, 1978).

73. *Pédagogue* I 8,74,2 (trad. légèrement modifiée, de M. Harl, *Sources chrétiennes*, n° 70). L'emploi du participe parfait de *apalgên* renvoie ici à l'Épître aux Éphésiens de Paul (4,19).

Communio, n° XXIV, 3 – mai-juin 1999

Charles ACTON

La dimension spirituelle de l'œcuménisme

I. Le besoin de la dimension spirituelle.

C'est devenu un lieu commun théologique, au moins depuis Vatican II, et il a été réaffirmé avec force par Jean-Paul II, que les chrétiens baptisés de toutes confessions sont *déjà* unis les uns aux autres sur un plan spirituel. *Lumen Gentium* l'affirme : « Il existe un partage dans la prière et dans les bienfaits spirituels ; ces chrétiens (non catholiques) sont vraiment unis à nous dans le Saint Esprit, puisque par ses dons et ses grâces, sa puissance sanctifiante est aussi active en eux » (Vatican II, *Lumen Gentium*, 15). *Unitatis redintegratio* l'affirme : « Tous ceux qui ont été justifiés par la foi dans le baptême sont incorporés au Christ » ; ils ont « la vie de grâce, la foi, l'espérance et la charité, ainsi que les autres dons intérieurs de l'Esprit Saint » (Vatican II, *Unitatis Redintegratio*, 3). *Ut Unum Sint* l'affirme : « Notre héritage commun est d'abord et avant tout « la réalité de la sainteté » (Jean-Paul II, *Ut Unum Sint*, 84) ; l'Esprit nourrit entre nous une si « profonde communion » que même l'expression « frères séparés » n'est désormais plus appropriée (*ibid.*, 42).

La signification de cette communion dans l'Esprit ne devrait pas être sous-estimée. L'unité que le mouvement œcuménique recherche est celle qui est figurée et qui est fondée par « l'unité, dans la Trinité des personnes, du Dieu unique, Père, Fils et Saint Esprit » (*Unitatis Redintegratio*, 3). Au cœur même de l'œcuménisme se trouve, bien sûr, la prière du Christ lui-même : « qu'ils soient un ; ainsi que toi,

La dimension spirituelle de l'œcuménisme

Père, tu es en moi, et moi en toi, qu'ils soient aussi un en nous (*Jean* 17, 21. Vatican II, *Gaudium et Spes*, 24. *Ut Unum Sint*, 26). Tout modèle d'unité chrétienne qui ne découle pas de cette union trinitaire et qui n'y conduit pas n'est qu'une construction purement humaine, et non l'union de l'Église de Dieu. L'unité des chrétiens est participation à l'unité de la Trinité, par l'Incarnation et la mission de l'Esprit. Il s'agit d'une identification au Fils de Dieu, d'une incorporation à celui qui est Lui-même constitué comme une Personne distincte par sa relation filiale à Dieu le Père, uni à lui dans l'amour de l'Esprit. « Les fidèles sont un parce que dans l'Esprit, ils sont en communion avec le Fils, et, en Lui, prennent part à sa communion avec le Père » (*Ut Unum Sint*, 9).

Comme l'Esprit Saint est le lien de l'unité à l'intérieur de la Trinité, sa mission dans le monde inclut cette impulsion unificatrice (*Ibid.*, 49). C'est Lui qui nous conforme au Christ, nous incorpore en Lui, et à sa propre relation filiale à Dieu le Père. Et c'est en nous unissant à la Trinité que le Saint Esprit nous unit les uns aux autres dans la seule union qui soit chrétienne au plein sens du terme. « Plus étroitement ils seront unis au Père, au Verbe et à l'Esprit, plus profondément et plus facilement seront-ils capables de grandir dans un amour fraternel mutuel » (*Unitatis Redintegratio*, 7).

Mais *cette* union entre chrétiens, constituée par la présence dans tous les chrétiens baptisés du Saint Esprit qui les incorpore au Christ, les justifie et les sanctifie, cette union existe *déjà*, et au point que la prière du Christ est en fait déjà *exaucée*.

Et pourtant, il est clair que les chrétiens sont réellement séparés les uns des autres sur les plans visibles de la doctrine, de la liturgie, de la discipline et des structures ecclésiales (*ibid.*, 3). Étant donné le caractère essentiellement incarnationnel et sacramentel du christianisme, une désunion si visible ne peut être considérée comme d'importance simplement secondaire. Au contraire « une telle division contredit ouvertement la volonté du Christ, scandalise le monde, et porte atteinte à cette cause sainte parmi toutes, la prédication de l'évangile à toute créature » (*ibid.*, 1. *Ut Unum Sint*, 6, 98, 99).

La question qu'on soulève est : comment une communion spirituelle véritable entre chrétiens coexiste-t-elle avec une désunion visible tout aussi véritable ? Et même, la possibilité d'une telle contradiction existentielle semble impliquer ce dualisme ecclésial contre lequel Vatican II nous met si soigneusement en garde : « La société structurée par ses organes hiérarchiques et le corps mystique

SIGNET _____ **Charles Acton**

du Christ, la société visible et la communauté spirituelle, l'Église terrestre et l'Église chargée des richesses célestes ne doivent pas être pensés comme deux réalités. Au contraire, elles forment une seule réalité complexe où se rencontrent un élément humain et un élément divin » (*Lumen Gentium*, 8).

Deux thèmes dans *Unitatis redintegratio* et *Ut Unum Sint* suggèrent une réponse. D'un côté, la désunion visible entre chrétiens n'est pas absolue, mais elle peut être décrite en vérité comme une communion réelle, bien qu'imparfaite (*Ut Unum Sint*, 11). La communauté des biens spirituels va bel et bien de pair avec des éléments visibles communs tels que la possession commune des Écritures, la profession commune des credos des premiers conciles généraux de l'Église, l'usage commun du sacrement du baptême et des autres actes liturgiques qui peuvent engendrer une vie de grâce et donner accès à la communion du salut (*ibid.*, 12, 13. *Unitatis Redintegratio*, 3),

De l'autre côté, la désunion – ou les imperfections de la communion – « contredit ouvertement la volonté du Christ » (*ibid.*, 1. *Ut Unum Sint*, 6). « Assez souvent, des deux côtés, les personnes » (*Unitatis Redintegratio*, 3) eurent des torts dans cette séparation. Et cela ne s'applique pas seulement à l'histoire passée : « Saint Jean en témoigne : "Si nous disons que nous sommes sans péché, nous en faisons un menteur et sa parole n'est pas en nous." (*1 Jean* 1, 10). Ceci vaut pour les péchés contre l'unité » (*ibid.*, 7).

En conséquence, ce qui est le plus profondément mauvais dans nos divisions ne se trouve pas au niveau le plus évident de l'imperfection de notre communion visible, mais à la racine et à la source de cette imperfection, qui est l'imperfection de notre communion spirituelle – c'est-à-dire notre péché (*Ut Unum Sint*, 34).

L'union visible recherchée par l'œcuménisme est le signe incarné de l'union invisible dans la vie de la Trinité (*ibid.*, 9). En accord avec cela, ce que la division visible signifie et rend charnel est l'imperfection de cette union spirituelle invisible. Dans la mesure où nous sommes véritablement incorporés au Christ par l'Esprit Saint, nous sommes véritablement unis les uns aux autres à *tous* les niveaux ; dans la mesure où nous sommes séparés les uns des autres à *quelque* niveau que ce soit, nous sommes incorporés au Christ par l'Esprit Saint de manière seulement imparfaite.

C'est pour cette raison que le but de l'œcuménisme – « une unité pleinement visible de tous les baptisés » (*Ut Unum Sint*, 77) – peut être atteint *seulement* par ce que l'on nomme « l'œcuménisme

La dimension spirituelle de l'œcuménisme

spirituel», un « changement du cœur et de la sainteté de vie, en même temps que la prière publique et privée pour l'unité des chrétiens » (*ibid.*, 21. *Unitatis Redintegratio*, 8). L'œcuménisme spirituel n'est pas du tout un soutien simplement secondaire en vue du « véritable » travail de retour à l'unité qui est mené par les conférences et les dialogues théologiques, les négociations et la diplomatie ecclésiastiques. Au contraire, toutes les activités œcuméniques qui visent à jeter un pont par-dessus les abîmes visibles entre nous sont inutiles si elles ne sont pas complètement subordonnées au travail que seul l'œcuménisme spirituel peut faire, c'est-à-dire le perfectionnement de notre communion spirituelle à l'intérieur de la Trinité. Seul ce travail fait donner la hache à la racine de toute désunion entre chrétiens ; et ainsi, seul ce travail peut accomplir l'unité pour laquelle le Christ pria dans toutes ses dimensions, visible et spirituelle (*Ut Unum Sint*, 21, 28).

II Facettes de la dimension spirituelle.

Vatican II a reconnu et *Ut Unum sint* réaffirme que le mouvement œcuménique, et spécialement le travail de l'œcuménisme spirituel, est inspiré, nourri et dirigé par la grâce de l'Esprit Saint lui-même (*ibid.*, 7. *Lumen Gentium*, 15 ; *Unitatis Redintegratio*, 1, 4).

L'évangile de Saint Jean décrit le travail de l'Esprit : il « convaincra le monde du péché » (*Jean* 16, 8) ; Il « fera revenir à la mémoire tout ce que je vous ai dit » (*Jean* 14, 26) ; Il « vous guidera jusqu'à la vérité tout entière » (*Jean* 16, 13).

1 L'Esprit, ainsi, nous convainc de notre péché. Cela signifie que l'œcuménisme spirituel commence par le *repentir* : « Il ne peut y avoir d'œcuménisme digne de ce nom sans conversion intérieure » (*ibid.*, 4. *Ut Unum Sint*, 15). Cette conversion du cœur « est la condition essentielle de toute recherche authentique de l'unité » (*Ut Unum Sint*, 26). Nos divisions découlent de l'imperfection de notre incorporation au Christ, imperfection qui doit être attribuée non au Saint Esprit mais à nous-mêmes : « Bien que l'Église catholique ait reçu toute la vérité divinement révélée et tous les moyens de la grâce, cependant ses membres ne réussissent pas à vivre grâce à eux avec toute la ferveur qu'ils devraient » (*Unitatis Redintegratio*, 4). « L'Église catholique reconnaît et confesse la faiblesse de ses membres, et elle est consciente que leurs péchés sont autant de trahisons et d'obstacles au dessein du Sauveur » (*Ut Unum Sint*, 3).

SIGNET _____ **Charles Acton**

L'œcuménisme appelle à un examen de conscience où il s'agit de rechercher à l'intérieur de soi les causes pécheresses des divisions, en même temps que d'avoir le propos d'un amendement et d'un renouvellement de sa vie. « L'unité des chrétiens est possible, pourvu que nous soyons humblement conscients que nous avons péché contre l'unité et que nous soyons convaincus de notre besoin de conversion » (*ibid.*, 34, cf. 35, 82).

Quels sont les péchés qui réclament un amendement ? En vérité, tous. Seuls les saints expriment exactement et vivent l'union Trinitaire qui est le noyau de l'unité chrétienne, et ainsi, chaque faute contre la sainteté, chaque péché est un péché contre l'unité. C'est pourquoi les fidèles « font mieux progresser l'union entre les chrétiens et, en fait, la vivent mieux, quand ils essaient de mener des vies plus saintes selon l'évangile » (*Unitatis Redintegratio*, 7).

Sont particulièrement opposés à l'œcuménisme, en première lieu, *l'orgueil* qui par nature pousse à la séparation, parce qu'il refuse l'intégration au Christ en insistant sur l'indépendance et la priorité de nos propres vues et aspirations (*Ut Unum Sint*, 15); en second lieu, *l'appartenance au monde*, qui restreint notre adhésion aux doctrines de l'Église, à sa discipline, et à son culte jusqu'à un niveau si superficiel que leur but véritable de nous reliait à la Trinité est obscurci ou perdu.

2 L'Esprit nous fait souvenir de tout ce que le Christ a dit. Dans le contexte de l'unité des chrétiens, Il nous fait spécialement souvenir des mots du Christ quand Il *prie* le Père : « qu'ils soient un ». Mais cela est « remémoré » dans le sens pleinement biblique d'une *anamnèse*, qui représente réellement, à nous et en nous, cette prière du Christ (*Ut Unum Sint*, 22).

Comme participation à la prière même du Christ, la prière chrétienne pour l'unité ne prie pas pour quelque chose d'autre qu'elle-même, mais elle se vit elle-même, elle *est* cette unité. La prière n'est vraiment chrétienne que quand elle est trinitaire, prière dans l'Esprit du Fils par lequel nous crions « Abba, Père », « que ta volonté soit faite. » La prière est l'acceptation existentielle et l'approfondissement de notre incorporation à la relation filiale du Christ à son Père et la fraternité qui en découle avec nos compagnons chrétiens.

Pour cette raison, la prière implique la renonciation à l'orgueil qui pousse à la séparation, en annihilant notre autonomie, en intégrant nos propres desseins et aspirations aux desseins et à la volonté de Dieu lui-même. Pareillement, la prière est le remède à toute

La dimension spirituelle de l'œcuménisme

appartenance au monde : c'est par-dessus tout par la prière que tous les éléments visibles de l'Église assument leur vraie signification quand ils sont replacés dans la perspective de leur vivante source trinitaire.

3 L'Esprit nous guide jusqu'à la vérité tout entière. Vatican II applique à l'Église la tension eschatologique entre le « déjà » et le « pas encore » qui est si remarquable dans le Nouveau Testament. Déjà l'Église est dotée en plénitude de la vérité divinement révélée et de la grâce (*Unitatis Redintegratio*, 3, 4). Et pourtant elle regarde devant elle, vers une plénitude et un accomplissement de la fin (*ibid.*, 3). En conséquence, elle est aujourd'hui un peuple en pèlerinage, en voyage de plénitude en plénitude, croissant à la fois en sainteté et vérité (*Ibid.*, 3. *Lumen Gentium*, 3, 7, 8, 9, 14. *Dei Verbum*, 6, 8).

La joie de l'œcuménisme spirituel réside dans la croyance et l'espoir que l'œcuménisme lui-même est une contribution décisive à cette croissance, l'un des instruments grâce auxquels l'Esprit nous guide vers la vérité tout entière. « Tout ce qui est écrit par la grâce du Saint Esprit dans les cœurs de nos frères séparés peut contribuer à notre propre édification [...] peut toujours apporter une réalisation plus parfaite du mystère même du Christ et de l'Église » (*Unitatis Redintegratio*, 4. *Ut Unum Sint*, 38, 40.)

Le présupposé œcuménique, selon lequel les membres d'autres confessions, qui ont reçu le baptême, sont véritablement chrétiens, dans le sens fondamental qu'ils ont été incorporés au Christ et à sa relation Trinitaire (*ibid.* 43), nous assure du fait que ce qui est contenu dans leur histoire et leur vie enrichira prodigieusement en sainteté et vérité l'unique Église visible de Dieu lors cette étape future de sa croissance vers laquelle le mouvement est tourné (*ibid.*, 14, 38, 48, 87).

Traduction de Serge Landes.

Charles Acton, né en Angleterre en 1943. Prêtre en 1968. Études de théologie (Allen Hall, Séminaire de l'archidiocèse de Westminster) et à l'Université pontificale grégorienne (Rome). Enseigne aujourd'hui la théologie dogmatique à Allen Hall (Westminster) et est membre de la Commission théologique internationale.

Offre spéciale

Opération déstockage

Samedi 19 juin 1999
entre 9 heures et 19 heures

au local annexe de *Communio*
15, rue de l'École polytechnique – 75005 Paris

Communio offre à ses abonnés l'occasion d'acquérir les exemplaires de la revue qui manqueraient à leurs collections.

– Avec une remise de 50 % du prix nominal par exemplaire acheté (c.à.d. prix à la date de parution).

– Avec une remise de 70 % du prix nominal pour une commande égale ou supérieure à 20 exemplaires (soit d'un même numéro, soit de 20 exemplaires différents).

Cette offre, est valable jusqu'au 30 juin 1999 et concerne tous les exemplaires disponibles publiés depuis la création de la Revue en 1975, jusqu'au 1^{er} janvier 1997 (voir liste ci-contre).

Les abonnés qui le désirent peuvent dès à présent prendre contact avec *Communio* pour faire réserver, évaluer et préparer leurs commandes. Les livres seront à enlever au lieu de stockage ou pourront être expédiés contre remboursement des frais de port et d'emballage.

Une permanence sera assurée en journée continue le 19 juin.

TITRES DISPONIBLES et prix nominaux

LE CREDO

La confession de la foi (1976/1)	15 F
« Jésus, né du Père avant tous les siècles » (1977/1)	15 F
« Né de la Vierge Marie » (1978/1)	15 F
« Il a pris chair et s'est fait homme » (1979/1)	18 F
La passion (1980/1)	18 F
« Descendu aux enfers » (1981/1)	18 F
« Il est ressuscité » (1982/1)	21 F
« Il est monté aux cieux » (1983/3)	24 F
« Il est assis à la droite du Père » (1984/1)	27 F
« Le jugement dernier (1985/1)	30 F
L'Esprit Saint (1986/1)	33 F
L'Église (1987/1)	38 F
La communion des saints (1988/1)	40 F
La rémission des péchés (1989/1)	42 F
La résurrection de la chair (1990/1)	44 F
La vie éternelle (1991/1)	49 F

LES SACREMENTS

Guérir et sauver (1977/3)	15 F
L'eucharistie (1977/5)	15 F
La pénitence (1978/5)	18 F
Laïcs ou baptisés (1979/2)	18 F
Le mariage (1979/5)	18 F
Les prêtres (1981/6)	18 F
La confirmation (1982/5)	21 F
La réconciliation (1983/5)	24 F
Le sacrement des malades (1984/5)	27 F
Le sacrifice eucharistique (1985/3)	30 F

LES BÉATITUDES

La pauvreté (1986/5)	33 F
Bienheureux persécutés ? (1987/2)	38 F
Les cœurs purs (1988/5)	40 F
Les affligés (1991/4)	41 F
l'écologie : Heureux les doux (1993/3)	60 F
Heureux les miséricordieux (1993/6)	60 F

POLITIQUE

Les chrétiens et la politique (1976/6)	15 F
La violence et l'esprit (1980/2)	18 F
Le pluralisme (1983/2)	24 F
Quelle crise ? (1983/6)	24 F
Le pouvoir (1984/3)	27 F
Les immigrés (1986/3)	33 F
Le royaume (1986/3)	33 F
L'Europe (1990/3-4)	80 F
Les nations (1994/2)	65 F
Médias, démocratie, Église (1994/5)	65 F
Dieu et César (1995/4)	65 F

L'ÉGLISE

Appartenir à l'Église (1976/5)	15 F
Les communautés dans l'Église (1977/2)	15 F
La loi dans l'Église (1978/3)	15 F
L'autorité de l'évêque (1990/5)	18 F
Former des prêtres (1990/4)	44 F
L'Église, une secte ? (1991/2)	49 F
La papauté (1991/3)	49 F
L'avenir du monde (1985/5-6)	57 F
Les Églises orientales (1992/6)	60 F
Baptême et ordre (1996/5)	65 F

LES RELIGIONS NON CHRÉTIENNES

Les religions de remplacement (1980/4)	18 F
Les religions orientales (1988/4)	40 F
L'islam (1991/5-6)	100 F
Le judaïsme (1995/3)	65 F
Les religions et le salut (1996/2)	65 F

L'EXISTENCE DEVANT DIEU

Mourir (1976/2)	15 F
La fidélité (1976/4)	15 F
L'expérience religieuse (1976/8)	15 F
Guérir et sauver (1977/3)	15 F
La prière et la présence (1977/6)	15 F
La liturgie (1978/6)	18 F
Miettes théologiques (1981/3)	18 F
Les conseils évangéliques (1981/4)	18 F
Qu'est-ce que la théologie ? (1981/5)	18 F
Le dimanche (1982/3)	21 F
Le catéchisme (1983/1)	24 F
L'enfance (1985/2)	30 F
La prière chrétienne (1985/4)	30 F
Lire l'Écriture (1986/4)	33 F
La foi (1988/2)	40 F
L'acte liturgique (1993/4)	60 F
La spiritualité (1994/3)	65 F
La charité (1994/6)	65 F
La vie de foi (1995/5)	65 F
Vivre dans l'espérance (1996/5)	65 F

PHILOSOPHIE

La cause de Dieu (1978/4)	18 F
Après la mort (1980/3)	18 F
Le corps (1980/6)	18 F
Le plaisir (1982/2)	21 F
La femme (1982/4)	21 F
L'espérance (1984/4)	27 F
L'âme (1987/3)	38 F

La vérité (1987/4)	38 F
La souffrance (1988/6)	40 F
Sauver la raison (1992/2-3)	100 F
Homme et femme il les créa (1993/2)	60 F

SCIENCES

Exégèse et théologie (1976/7)	15 F
Sciences, culture et foi (1983/4)	24 F
Biologie et morale (1984/6)	27 F
Foi et communication (1987/6)	38 F
Cosmos et création (1988/3)	40 F
Les miracles (1989/5)	42 F
L'écologie (1993/3)	60 F

HISTOIRE

L'Église : une histoire (1979/6)	18 F
Hans Urs von Balthasar (1989/2)	42 F
La Révolution (1989/3-4)	75 F
La modernité – et après ? (1990/2)	44 F
Le Nouveau Monde (1992/4)	60 F
Henri de Lubac (1992/5)	60 F
Baptême de Clovis (1996/3)	65 F

SOCIÉTÉ

L'éducation chrétienne (1979/4)	18 F
Aux sociétés ce que dit l'Église (1981/2)	18 F
Le travail (1984/2)	27 F
Sainteté dans la civilisation (1987/5)	38 F
Foi et communication (1987/6)	33 F
La famille (1986/6)	33 F
L'église dans la ville (1990/5)	44 F
Conscience et consensus ? (1993/5)	60 F
La guerre (1994/4)	98 F
La sépulture (1995/2)	98 F
L'Église et la jeunesse (1995/6)	65 F
L'argent (1996/4)	65 F

ESTHÉTIQUE

La sainteté de l'art (1982/6)	21 F
L'imagination (1989/6)	42 F

LE DÉCALOGUE

Un seul Dieu (1992/1)	60 F
Le nom de Dieu (1993/1)	60 F
Le respect du sabbat (1994/1)	65 F
Père et mère honoreras (1995/1)	65 F
Tu ne tueras pas (1996/1)	65 F

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

Errata :

Dans l'article d'Olegario González de Cardedal de notre précédent numéro (143), la page 103 contenait plusieurs erreurs dont nous prions les lecteurs de nous excuser.

Il faut lire aux lignes 12-13 du texte :

théologique. Dans la somme qu'il vient de publier (La entraña del cristianismo, Salamanca 1997, 2^e éd. 1998), Olegario González de

Et en note :

* *La entraña del cristianismo*, Salamanca 1997, 2^e éd. 1998, tr. fr. des p. IX à XV. Nous avons traduit *entraña* (litt. : viscère, entrailles) par « cœur », plus adapté en français.

Les paroles qui surprennent

ÉDITORIAL _____ **Jean-Robert Armogathe**