

Revue catholique internationale
COMMUNIO

XIII, 6 — novembre-décembre 1988

la souffrance

« Où se mesure le cœur de l'homme, c'est à l'accueil qu'il fait à la souffrance car c'est en lui l'empreinte d'un autre que lui (..) par elle quelque chose est en nous, sans nous, malgré nous ».

Maurice BLONDEL, *L'Action* (1893), p. 360.

« La douleur chrétienne est immense, Elle, comme le cœur humain Elle est debout sur le Calvaire, Pleine de larmes et sans cris ».

Paul VERLAINE, *Sagesse*, I, 24.

REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE
COMMUNIO



PETER HENRICI □ VINCENT CARRAUD □ XAVIER TILLIETTE
JEAN DUCHESNE □ GEORGE CHEMPARATHY □ GEORGES
CHANTRAINE □ ALEXANDER VAN DER DOES DE WILLEBOIS
DOM PHILIPPE DUPONT □ FERNAND PRICKARTZ □ MARC OZILOU

la souffrance

XIII, 6 — novembre-décembre 1988

Sommaire

Editorial

Peter HENRICI : **La souffrance, un problème ou une tache?**

Avant d'être une question à Dieu, la souffrance est une question à l'homme, à qui elle demande d'être pleinement humain. C'est Dieu qui, en la souffrance du Christ, donnera cette pleine mesure de l'humain.

Problématique

Vincent CARRAUD : «**Sols sage, Ô ma douleur...**»

11 La double revendication contemporaine du droit au plaisir et du droit à l'abolition de la souffrance est contradictoire : elle méconnaît la nature commune du plaisir et de la douleur, en laquelle se joue habituellement la relation à son propre corps.

Xavier TILLIETTE : **Sens et non-sens de la douleur**

15 Comment la seule philosophie pourrait-elle rendre raison de la souffrance ? Ses consolations éventuelles tiennent-elles face à la réalité, au scandale du fait de souffrir ? Sans doute peut-elle dire que notre condition finie implique la souffrance, de quelque manière que ce soit. Mais, pour dire plus, et rester encore crédible, il lui faudrait accéder à une «métaphysique de la charité». Le peut-elle?

Intégration

Jean DUCHESNE : **Du tragique chrétien : Shakespeare et l'évangile**

23 La souffrance — c'est ce que la tragédie met en scène. Mais peut-on concevoir un tragique proprement chrétien ? En théorie, les modernes ont le plus souvent répondu non. En fait, Shakespeare répond oui. Le tragique de *Hamlet* et du *Roi Lear* ne se comprend qu'à partir d'une double méditation de saint Paul, et *Macbeth* à partir de *Luc* 11. La Révélation serait-elle le lieu même du tragique, comme théo-dramatique?

George CHEMAPARATHY : **La conception hindoue de la souffrance**

42 Pour l'hindouisme, la souffrance repose sur la loi fondamentale du Karma, dont Dieu ne peut que surveiller l'exécution : chacun subit les conséquences de sa vie antérieure. Nul « problème », donc. Dans le christianisme, Dieu choisit en Jésus-Christ de subir la souffrance qui résulte du péché.

Attestations

Georges CHANTRAINE : **Souffrance, passion et compassion**

56 La souffrance humaine ne trouve d'issue, d'apaisement et de transfiguration que dans le Christ en son corps offert eucharistiquement pour nous ; en lui, elle cesse d'être solitaire, pour être soulagée et « consolée » (au sens paulinien du mot) par la compassion dans la communion des saints, dont le centre personnel est la Mère de Dieu, l'Église immaculée.

Alexander van der DOES de WILLEBOIS (+) : **La force des malades**

71 Réflexion sur la maladie d'un chrétien qui, malade, repoussa la tentation de cultiver son état, et sa souffrance. Ainsi alla-t-il victorieusement à la rencontre de la mort, de sa mort, avec le Christ.

Signets

Dom Philippe DUPONT : **La liberté religieuse**

75 La liberté religieuse est la notion la plus controversée de l'après-Concile : innovation doctrinale, contradiction de la doctrine passée, voire reniement ? Dans cette question délicate, il faut distinguer les différents sens du mot «liberté» employé dans des contextes différents. Il n'y a pas de contradiction de l'Église dans son enseignement du XIX^e et du XX^e siècle. Progressisme et intégrisme sont dépouillés d'arguments. Il apparaît alors que rien n'oppose la condamnation de l'indifférentisme théorique et la revendication politique de la liberté de culte.

Fernand PRICKARTZ : **La bienheureuse Vierge Marie**

100 C'est portés par toute la réflexion de l'Église contemporaine, sous-jacente à *Lumen Gentium*, que les disciples du Christ, d'une poussée peut-on dire baptismale, cherchent comment honorer justement la Vierge Marie, Mère précisément du Christ et Mère de l'Église. Ils sont aujourd'hui conscients que cet élément constitue un axe majeur du renouveau spirituel de notre temps.

Marc OZILLOU : **L'anthropologie est-elle une christologie?**

111 En s'appuyant sur les oeuvres de saint Bonaventure, de Rahner et de Balhasar, on montre que l'humanité du Christ n'est pas simplement celle de tout homme (« christianisme anonyme »), ni une humanité parfaite (comme celle de la Vierge) : en unissant notre humanité à la divinité, l'initiative absolue de l'Incarnation transcende ces possibilités et nous élève jusqu'à l'Absolu.

123 Tables du tome XIII (1988)

Peter HENRICI

La souffrance : problème ou tâche ?

« COMMENT Dieu peut-il permettre tout cela? » — C'est la question que nous nous posons spontanément, lorsque nous sommes témoins d'une grande souffrance imméritée. Peut-être cette question se trompe-t-elle d'adresse. Il se peut que mettre en cause Dieu nous empêche de voir que c'est tout d'abord et avant tout à nous que la souffrance pose question.

Une question posée à l'homme

La souffrance au sens propre du terme n'existe que pour l'homme. Pour pouvoir souffrir, il ne faut pas seulement un corps ou une sensibilité capable de souffrir ; il faut avant tout un esprit, une conscience qui soit capable de percevoir ce qu'il y a de contradictoire dans la souffrance. Celui qui ne sait pas ou ne sent pas que ce qui fait souffrir *ne devrait pas être* peut bien sentir une douleur, mais il ne *souffre* pas à proprement parler de cette douleur. Toute souffrance introduit dans notre existence quelque chose d'étranger, qui n'est pas à sa place : une infection, une blessure, un échec, une tumeur cancéreuse, une perte, une injustice, une incapacité... C'est ce qu'il y a de plus étranger à ma vie, la mort — ma propre mort et plus encore la mort de ceux qui me sont chers — qui m'apporte la plus grande souffrance. Tout en moi se cabre contre ce fait de la mort. Dans ce cas comme dans toute souffrance, je suis confronté avec un *fait* dur, qui semble contredire tout ce que je reconnais comme juste et sensé. Pourtant, qu'il y ait là un fait, je ne puis le contester ; c'est même justement cette contradiction entre fait et sens qui constitue la raison la plus profonde de la souffrance. C'est

pourquoi un homme souffre d'autant plus qu'il est humain : moins il se contente d'enregistrer des faits, plus il cherche et perçoit — en soi et chez autrui — un sens profond.

On a déjà là une première question que la souffrance pose à l'homme. Elle nous demande dans quelle mesure nous sommes, de façon générale, capables de souffrir, c'est-à-dire dans quelle mesure nous sommes humains. Réagir contre la souffrance en se mettant en boule, avoir l'âme calleuse, n'est pas une attitude humaine. Il n'est pas non plus digne d'un homme de fuir devant la souffrance, de ne pas vouloir la voir. Ce que vaut un homme, jusqu'à quel point il est homme, c'est ce que l'on reconnaît à sa plus ou moins grande capacité de souffrir et de compatir. Plus un homme est grand, plus il est ouvert, plus son âme transite la totalité de son être, plus grande sera la surface qu'il offrira à la souffrance.

Il n'y a là aucun dolorisme, aucun plaidoyer pour les douillets ; car la seconde question que la souffrance pose à l'homme est de savoir comment il supporte la souffrance et se situe par rapport à elle. Toute souffrance est une blessure de l'âme. La question est seulement de savoir comment je réagis à cette blessure. En principe, il n'y a que deux possibilités : ou bien s'endurcir et devenir amer, ou bien gagner en douceur et en accessibilité. Qui est capable d'accepter la souffrance, qui la supporte avec patience (« patience » vient de « pâtir »), la souffrance le rendra plus mûr ; il devient envers soi et envers les autres plus doux, plus compréhensif, plus compatissant ; il devient plus capable d'éprouver et de retenir, mais aussi plus résistant. Il arrive pourtant souvent que l'homme recule devant la souffrance, et se replie sur la défensive ; la révolte le marque tout entier ; il n'est plus capable de voir l'homme et le monde que de façon négative ; il devient de plus en plus inaccessible. Il n'y a, pour ceux qui vivent avec eux comme pour ceux qui les traitent, pas de « cas » plus désespérés que les hommes que la souffrance a rendus amers.

Ainsi, la souffrance place l'homme devant une décision fondamentale, peut-être même devant *la* décision fondamentale. S'ouvrir, ou se fermer, telle est la question. La souffrance nous place à la croisée des chemins entre deux formes d'existence humaine qui divergent fondamentalement : une vie humainement réussie ou une vie humainement ratée. Même la réussite, surtout la réussite, ne serait pas pensable sans l'école de la souffrance. Maurice Blondel attire l'attention sur le fait que, **derrière cette dimension humaine de la souff-**

france, il y a plus que du simplement humain. Lorsqu'il vient à parler de la décision fondamentale, savoir si l'on va donner à Dieu un accès à notre vie ou si l'on va renoncer à l'aide de sa grâce, il accorde, parmi les figures anonymes de la décision religieuse, une place privilégiée à la souffrance. « *Où se mesure le cœur de l'homme, c'est à l'accueil qu'il fait à la souffrance : car elle est en lui l'empreinte d'un autre que lui (...). Ainsi la souffrance est en nous comme une semaille : par elle quelque chose entre en nous, sans nous, malgré nous; recevons-le donc, avant même de savoir ce que c'est (...). Qui n'a pas souffert d'une chose ne la connaît ni ne l'aime. Et cet enseignement se résume d'un mot, mais il faut du cœur pour l'entendre : le sens de la douleur, c'est de nous révéler ce qui échappe à la connaissance et à la volonté égoïste ; c'est d'être la voie de l'amour effectif, parce qu'elle nous déprend de nous, pour nous donner à autrui et pour nous solliciter à nous donner à autrui* » (1).

Une question posée aux chrétiens

Ces phrases de Blondel sont écrites sur le fond d'une expérience chrétienne. C'est justement dans sa doctrine de la valeur de la souffrance, qu'il ne cesse de reprendre à différents niveaux, qu'il s'avère à quel point la philosophie de Blondel dépend de sa vie chrétienne. Le sens humain de la souffrance ne devient pleinement visible qu'une fois vu à partir du christianisme. Non que la réponse chrétienne fasse quelque chose de banal de la question humaine de la souffrance, au contraire. Le christianisme commence en effet par rendre la question plus aiguë. Car, d'un point de vue chrétien, la souffrance est encore plus incompréhensible, encore plus inacceptable, que d'un point de vue simplement humain. D'une part, la souffrance doit, d'une manière mystérieuse, avoir en quelque façon un rapport avec le péché, être « conséquence du péché ». De même que le péché est ce qui — du point de vue de Dieu — ne doit être d'aucune manière et en aucun cas, de même, la souffrance devrait ne pas exister. « Dieu n'a pas fait la mort ; c'est par l'envie du diable que la mort est entrée dans le monde » (*Sagesse* 1, 13; 2, 24). Dans l'acte rédempteur du Christ, Dieu a vaincu le péché, il l'a

expié, ôté — pourquoi pas aussi la souffrance ? Dans un monde racheté, la souffrance apparaît encore plus absurde qu'elle ne le serait dans un monde purement naturel.

Pour le chrétien, une double exigence en résulte : prendre au sérieux la souffrance comme conséquence du péché, et en même temps la dépasser dans le sens de la rédemption. Pour le chrétien, sa propre souffrance comme celle d'autrui est plus qu'un simple fait, et même qu'un fait absurde ; elle a un sens dans l'économie du salut ; en elle, Dieu s'adresse à l'homme. C'est pourquoi les essais de rédemption tentés par l'Antiquité sont inacceptables pour le chrétien. Elles consistaient à rationaliser la souffrance, à l'accepter comme quelque chose qui appartient inévitablement au monde comme il va, et à s'élever au-dessus de la souffrance dans une apathie (impassibilité) et une ataraxie (absence de trouble) personnelles. Pour le chrétien, ces solutions sont hors de question, ne serait-ce que parce que, pour lui, le problème le plus difficile n'est pas du tout sa propre souffrance, mais la souffrance d'autrui : ce n'est que d'un point de vue chrétien que l'on peut parler en rigueur de termes d'une « souffrance » de la créature infra-humaine, qui participe au destin pécheur de l'homme. « La création entière est soumise à la vanité, non de son plein gré, mais à cause de celui qui l'y a soumise ». Le chrétien se sait co-responsable de la souffrance du monde ; mais il porte également une partie de la responsabilité de sa rédemption : « La création elle aussi doit être rachetée de l'esclavage et de la perdition pour atteindre la liberté et la gloire des enfants de Dieu » (*Romains* 8, 21).

Cette co-responsabilité n'est pas une compassion au sens du bouddhisme, elle n'est pas une bienveillance englobant toute créature, qui cherche à intégrer celle-ci à sa propre impassibilité. La rédemption a pour le chrétien un tout autre aspect que pour le bouddhiste ; c'est pourquoi son attitude envers la souffrance d'autrui est elle aussi tout autre. Comme chrétiens, nous vivons dans l'attente et l'espérance joyeuse d'une création nouvelle, libre de la souffrance (*Apocalypse* 21,4). La rédemption de la souffrance est promise à l'individu en tant qu'il est membre de cette création nouvelle ; dans le bouddhisme, c'est l'auto-rédemption de l'individu se libérant de son lien à ce qui est mondain et éteignant ses désirs (*nirvana*) qui doit déborder aussi sur les autres êtres vivants. Le chrétien, lui, sait que d'après le plan de salut de Dieu, qui est d'abord impénétrable, même pour le chrétien, il ne peut y avoir ici, en ce monde, aucune libération définitive de la souffrance. Mais

(1) *L'action* (1893), P.U.F., Paris, 1973 (3^e éd.), p. 380.

il sait aussi que, *dès maintenant*, après la résurrection du Christ et après son propre baptême, il vit de façon inchoative dans la nouvelle création, dont la seule « loi » est la charité. De ce fait, il ne peut pas être devant la souffrance dans le Inonde un spectateur inactif et qui se contenterait de se repaître de l'espérance en la fin du monde. Bien au contraire, il cherchera, par son engagement actif, à soulager toute souffrance, à l'endroit et de la manière qui lui seront possibles. Il le fait dans « la foi qui est active par la charité » (*Galates 5, 6*), et, par cette foi, il contribue lui-même à l'avènement de la nouvelle création.

Une tâche pour la foi

Le problème de la souffrance, en dernière analyse, est de fait pour le chrétien une tâche pour sa foi, Croire — pour le passé — que la souffrance n'est pas seulement un fait inévitable et incompréhensible, mais une conséquence du péché ; croire — pour l'avenir — que Dieu, dans la nouvelle création, dépassera la souffrance d'une manière totale et définitive ; et surtout croire — pour le présent — que Dieu lui-même a pris sur lui la souffrance et lui donne par là un sens positif et une valeur.

Que Dieu lui-même donne un sens à la souffrance est la chose la plus incroyable que l'on puisse penser. C'est justement là que la foi doit faire ses preuves, c'est là qu'elle devient une lumière qui transfigure notre existence. Parce que le fait de la transfiguration de la souffrance par Dieu est si incroyable, il n'a pu être révélé que progressivement dans l'histoire du salut. Israël commence par comprendre la souffrance dans des catégories totalement humaines : elle est la conséquence et la punition des mauvaises actions. Mais bien vite se pose la question de savoir ce qu'il en est du méchant dont la vie est heureuse, alors que le juste doit souffrir. La question de savoir comment justifier la souffrance imméritée devient inévitable. Le *Livre de Job* donne une première réponse, fondamentale : la souffrance est un mystère de Dieu, aussi insondable que Dieu lui-même. Tous les essais d'explication théologique des amis de Job sont rejetés à la fin par Dieu lui-même. La dernière indication qui nous soit laissée est que Job souffre sans être coupable parce que Dieu lui-même l'a voulu et permis. Devant cette décision de Dieu, l'homme ne peut que rester muet, comme devant les merveilles de la création — acte de foi élémentaire, de la foi d'Abraham.

Dans une seconde étape, les chants du serviteur, dans le second Isaïe, nous est révélée la façon dont la souffrance peut avoir une fonction représentative. Le serviteur de Dieu — qui est sans doute d'abord le peuple d'Israël lui-même, dans ses représentants théologiquement significatifs, les pauvres, les petits et les prophètes — souffre à la place des autres. En sa souffrance, il porte la faute d'autrui (*Isaïe 53, 4*). Le destin d'Israël, théologiquement inexplicable, s'explique ainsi : que Dieu ait laissé son peuple élu être traîné en exil, qu'il ait laissé la terre promise sous domination étrangère, et que même le retour d'exil n'ait pas rétabli dans toutes ses dimensions la situation promise, ce destin apparaît désormais comme une expiation — pour sa propre faute et pour celle d'autrui.

Les lignes de l'Ancien Testament convergent dans le Christ et éclairent le mystère de sa Passion. Celle-ci est un mystère caché en Dieu et une expiation pour autrui. Mais en même temps, tout, dans la Croix, reçoit encore une dimension supérieure. C'est Dieu lui-même qui y meurt, de sorte que, à partir de *cette* souffrance, il faut désormais comprendre toute autre souffrance. Toute « théodicée », toute tentative pour justifier Dieu devant la souffrance devient ici caduque, car c'est Dieu lui-même qui justifie la souffrance. Il la justifie en la prenant sur soi. Ce qui s'oppose à Dieu, la souffrance et la mort, perd ainsi ce qui l'opposait à Dieu. Bien plus : ce phénomène suprêmement humain, la souffrance, devient le lieu de l'imitation de Dieu, de la marche à la suite de Dieu. « Celui qui veut me suivre, qu'il renonce à soi-même, qu'il prenne chaque jour sa croix et qu'il me suive » (*Matthieu 16, 24*). Nous ne pouvons pas suivre le Christ dans sa divinité ; nous ne le pouvons que jusqu'à un certain point, dans sa vie humaine, telle qu'elle est marquée par sa divinité. Mais Dieu a fait de ce qu'il y a de plus humain, la souffrance et la mort, le lieu de sa plus haute révélation, nous donnant ainsi la possibilité de nous approcher de lui en l'imitant.

Dans cette perspective, tout ce que nous avons dit jusqu'à présent sur la souffrance apparaît dans un juste éclairage. La question que nous posions au début reçoit sa réponse, en étant dépassée. La souffrance place l'homme devant une décision fondamentale, parce qu'elle le met devant la question de savoir si — à son insu — il veut ou non imiter Dieu. La souffrance est conséquence et expression de la charité, parce qu'elle est la révélation de la plus haute charité de Dieu (*Jean 15, 9-17*). Le chrétien espère en la création nouvelle, libérée de la souffrance,

parce que le Christ en croix a accompli l'acte de la nouvelle création. Il a fait de la souffrance comme conséquence du péché (de son rejet par le peuple d'Israël) l'expression de son abandon au Père et à nous les hommes. Ainsi, le sens de la souffrance est retourné ; sur l'obscurité de la mort tombe la lumière de la résurrection.

Cette lumière, seule la foi est à même de la saisir. Sa tâche est de porter, dans les souffrances de notre vie quotidienne et dans la souffrance du monde, la lumière transfigurante de la Croix.

Peter HENRICI

(traduit de l'allemand par Rémi Brague)
(titre original : « Das Leiden — eine Aufgabe »)

Peter Henrici, né en 1928 à Zurich. Prêtre de la Compagnie de Jésus. Docteur en 1956 sur Hegel et Blondel (publié en 1958). Professeur d'histoire de la philosophie moderne à l'Université Grégorienne (Rome). Membre du comité de rédaction de l'édition de *Communio* en langue allemande. Publications : outre de nombreux articles, *Aufbrüche christlichen Denkens*, Johannes, Einsiedeln, 1978.

Pensez à votre réabonnement ! Merci.

Vincent CARRAUD

« Sois sage, ô ma douleur... »

LA première préoccupation qu'impose la souffrance n'est pas la question de son sens : question capitale mais seconde, qu'il faut laisser au discours philosophique de l'achèvement d'un ordre rationnel du monde, ici embarrassé. Elle n'est pas davantage celle de la valeur, décisive mais également seconde, qu'il faut laisser au discours théologique en son périlleux devoir de distinguer, parmi les souffrances, celles qui, offertes et souffertes, ont fonction rédemptrice. Il s'agit de vivre avec elle, et, si possible, de bien vivre avec elle. A la douleur, qui est nôtre, nous avons affaire. Ici tous les trucs sont bons, et tous les essais légitimes qui visent un exister accoutumé à la souffrance. Montaigne en appelle à la Nature : la logique du corps est celle de l'accoutumance (1). Comme aimer, pâtir rend patient et la patience fait triompher de la souffrance, fût-elle la plus vive. Il faut apprendre à souffrir, apprendre à désengager une âme trop étroitement jointe à un corps. Car la douleur rend sensible l'étroitesse de l'union de mon corps et de mon âme. Je ne dirige pas mon corps selon quelque modèle technique, je n'y suis pas logé ainsi qu'un pilote en son navire. La *Sixième Méditation*, après les *Essais*, fait droit à ce que *la nature m'enseigne* : douleur, faim, soif, c'est-à-dire les vécus ordinaires de l'union de l'âme et du corps. Il n'y a pas de gestion technique des « commodités » que je remarque « par un certain sentiment de plaisir » ou des « incommodités par un certain sentiment de douleur ». Le plaisir et la douleur relèvent de la vie (nature), de la coutume, de la conscience confuse de soi. Et sans doute le temps de la souffrance a-t-il sa nécessité — Montaigne retrouve *l'Ecclésiaste* : « Le mal est à l'homme bien à son tour. Ni la douleur ne lui est toujours à fuir, ni la volupté toujours à suivre » (2).

(1) *Essais*, II, 37.

Dans l'impérieuse condition du vivre-avec elle, de s'en accommoder en en étant incommodé, la souffrance nous provoque d'abord à penser les discontinuités apparentes du continuum de la vie, son flux par *itus et reditus*, les hauts et les bas de la conscience confuse du corps — bref, notre incarnation.

Nous croyions savoir depuis longtemps, depuis Platon au moins, le plaisir et la douleur constitutivement indissociables. L'apparence seule fait s'opposer ces prétendus contraires, inséparables, indissolublement unis : « *Qu'on poursuive l'un et qu'on l'attrape, on est presque contraint d'attraper toujours l'autre aussi, comme si c'était à une tête unique qu'ils étaient tous deux attachés !* » (3). Incapables de solitude, plaisir et douleur composent pour former diversement les mélanges possibles de nos sensations (4). Appétit, chatouillement, caresse sont des mixtes de plaisir et de douleur ; ou plutôt il faut en penser la différence non comme une différence de nature, mais comme une différence de degrés (5). « *C'est la loi même du plaisir qu'il ne se maintient pas au même degré car alors il engendre la satiété, il nous engourdit au lieu de nous réjouir* » (6). Il n'est alors de plaisir que dans l'irrégularité, plaisir du déplaisir dépassé. De la douleur et du plaisir il nous faut penser la continuité, quand nous en éprouvons la discontinuité.

Mais il semble qu'aux anciens acquis le discours contemporain substitue de nouvelles inepties. Deux revendications qui paraissent aller de pair sont aujourd'hui dominantes :

1. *Le droit au plaisir* : optimiser la pratique de mon corps, c'est-à-dire en maximaliser le plaisir, volonté de jouissance ;

2. *Le droit à l'abolition de la souffrance* : volonté de supprimer toute souffrance, quel qu'en soit le prix, y compris en supprimant la vie elle-même (7).

(3) Phédon, 60 b.

(4) Philae, 46-47.

(5) « *L'inquiétude consiste en quelque chose qui ne dure de la douleur que comme le petit du grand, et qui fait pourtant notre désir et même notre plaisir, en lui donnant comme un sel qui pique* » (Nouveaux Essais, préface). Il y a un plaisir du dissonnant, de l'acide, de l'amer ; il faut avoir mal mangé pour bien manger, et souvent la joie est plus grande après que l'on s'est fait peur : plaisir des saltimbanques et des funambules (voir le *De rerum originatione radicali*). Mais à l'inverse des saltimbanques, la nature ne fait pas de saut.

(6) *De rerum originatione radicali*.

(7) « *Et courrait Tamerlan d'une sottise humanité la cruauté fantastique qu'il exerçait contre les ladres [lépreux] en faisant mettre à mort autant qu'il en venait à sa connaissance, pour, disait-il, les délivrer de la vie qu'ils vivaient si pénible. Car il n'y avait*

L'idéologie absolutise ces deux droits, qui n'admettent plus d'exception. Le seul contre-exemple en renforce l'expression : souffrance proprement contemporaine, voulue, organisée et maîtrisée que celle du sport pour tous. La souffrance du jogger ordinaire est l'exacte perversion d'une souffrance rédemptrice (du bon usage des maladies), car c'est du corps seul qu'il faut assurer le salut — par la douleur (8). Je ne souffre que dans la mesure où je le veux, et à la mesure que je veux : passion revendiquée comme une action.

Or ces deux discours, droit au plaisir et droit à la suppression de toute souffrance, reposent sur deux présupposés qui paraissent eux-mêmes redondants :

a. Que la souffrance est, en soi, un mal ;

b. L'identification, ou, plus exactement, la confusion du mal et de la souffrance.

a. La première proposition ne saurait résister à l'analyse la plus sommaire. Comme « la sécheresse du gosier » indique la soif, la douleur renseigne sur l'état du corps et signale un besoin ou un dysfonctionnement. Le fonctionnement *normal* de la douleur consiste à indiquer *l'anormal* physiologique, en signifiant l'excès ou le défaut. La douleur est symptôme ; ses manifestations constituent la sémiologie du corps (patho-logie). La possibilité de la douleur est la condition même de son absence.

b. La confusion du mal et de la souffrance est moderne. Il est significatif que jamais elle n'apparaisse chez Montaigne, même sous la forme d'un grief hâtivement prononcé contre Dieu, ni dans les très nombreuses citations et références qu'il convoque dans ses méditations sur la souffrance. N'accordons pas trop vite (et peut-être pas du tout), comme les théodicées, qui commencent par admettre ce qu'ensuite elles ne parviennent que fort mal à justifier, qu'avoir mal soit un mal : comme si le concept de mal était univoque dans la tripartition d'un mal

nul d'eux qui n'eût mieux aimé être trois fois ladre que de n'être pas » (Essais, II, 37). La forme est rare, plutôt mort que souffrant (Antisthène le stoïcien lui-même, à qui Diogène offre son couteau, la refuse), mais elle est fréquente, plutôt tuer que voir souffrir — histoire d'émotionnisme.

(8) « *Ceci est du jogging, Percy, pas de la course. La course, c'est du sport. Le jogging, c'est une punition.*

— *Vous voulez dire que vous n'aimez pas ça ?*

— *Aimer ça ? Vous voulez rire ! Je fais ça pour ma santé, c'est tout. Ça me fait tellement mal que je suppose que ça me fait du bien.* », in David Lodge, *Small World*, Penguin, 1984, p. 42.

physique, d'un mal moral et d'un mal métaphysique ; comme si, dans les trois cas, il fallait défendre la *causa Dei* (9) ; comme si, par l'usage abusif d'une morale exportée hors de son ordre, il fallait que toute souffrance eût un responsable ou fût une punition (10). « Rabbi, qui a péché pour qu'il soit né aveugle, lui ou ses parents ? Jésus répondit : "Ni lui ni ses parents" » (Jean 9, 2-3).

Les discours, que l'histoire semblait avoir opposés, du droit au bien-être et de la théodicée se fondent donc sur le même préjugé : la souffrance est un mal. Il faut tenir qu'avoir mal n'est pas un mal (même si, à l'inverse, le mal peut faire mal), que la douleur et le plaisir demeurent *en-deçà* du bien et du mal. Les présupposés **a** et **b** ne se superposent pas ; bien plus, loin de rendre complémentaires, voire pléonastiques, les droits **1.** au plaisir et **2.** à l'abolition de la souffrance, ils les rendent contradictoires. Plaisir et douleur sont constitutivement indissociables. Vouloir l'un sans l'autre, c'est vouloir l'avert sans le revers, en en méconnaissant l'essence commune.

Sans souffrance, nul plaisir (11). Le discours qui revendique à la fois de maximaliser le plaisir et de supprimer la souffrance est un non-sens. Seul un rapport correct à la souffrance assure la possibilité et de la souffrir et du plaisir. Il faut dire la fonction philosophique positive de la souffrance, en laquelle se joue ma relation à mon propre corps.

Vincent CARRAUD

(9) Voir le n° XIV, 5 (septembre-octobre 1989) de *Communio* sur la « théodicée ».

(10) Dans *Les liaisons dangereuses*, c'est de la *petite vérole* qu'est atteinte Madame de Merteuil.

(11) La suppression de la douleur entraîne nécessairement celle du plaisir. Le roman de Franz Werfel, *L'étoile de ceux qui ne sont pas nés* [*Stern der Ungeborenen*, 1946 ; trad. fr., R. Laffont, 1977 (2)] met admirablement en scène cette prétention contradictoire et ses conséquences, de la plus quotidienne — l'incapacité à se nourrir d'autre chose que d'un jus doux (c'est la seule nourriture supportable, par sa facilité même, tandis que le « Travailleur » offre à F.W. de l'eau de source et du fromage de chèvre (païen), « le juif de l'époque » du lait et du miel et « l'archevêque de cette époque » du pain et du vin) — à la plus monstrueuse, l'incapacité à mourir (le « Jardin d'hiver » organise une mort par régression, jusqu'à l'état fœtal).

Vincent Carraud, né en 1957. Marié, deux enfants. Chargé de recherche au C.N.R.S. et de cours à l'Université de Paris XII. Membre du bureau de rédaction de *Communio*.

Xavier TILLIETTE

Sens et non-sens de la douleur

LE philosophe mis en face d'êtres souffrants est le plus démuné des hommes. Son discours sonne creux, comme a phraséologie dérisoire du prédicateur. Au poète seulement il est donné, comme à Torquato Tasso, de chanter sa propre douleur (1). Quand Lachelier a frappé sa sentence fameuse sur la connaissance de la douleur qui n'est pas douloureuse mais vraie (2), il a comme malgré lui avoué l'impuissance de la philosophie. Les grandes philosophies impassibles, du stoïcisme au spinozisme, sont admirables, comme les froides stances de Malherbe. Mais ce sont des philosophies réactives, insupportables à la souffrance toute fraîche d'un malheur ou d'un deuil.

Faut-il donc rejeter la consolation de la philosophie ? La sentence de la douleur qui n'est plus douloureuse mais vraie est-elle une proposition vraie ? Est-il vrai que la douleur connue cesse d'être douloureuse ? Au contraire, semble-t-il. Certes la vérité, sans m'affranchir de la douleur, la dépasse. Mais la conscience aiguise la douleur ; la souffrance qu'on appelle inconsciente est un degré inférieur de souffrance ; à la limite, la léthargie, l'hypnose, l'anesthésie... éteignent simultanément la conscience et la douleur. D'autre part, il existe une certaine incompatibilité entre la douleur et la conscience : l'hyperconcentration du fakir l'insensibilise et Pascal chassait de terribles rages de dents à coup de problèmes de géométrie. Le savoir opère une catharsis, tient l'ennemie à distance sauf à tutoyer sa douleur comme Baudelaire. Cependant la sagesse de l'Ecclésiaste n'est pas démentie : qui augmente sa science augmente ses dou-

(1) « Elle (la Nature) m'a laissé dans ma douleur la parole et le chant — pour gémir sur le débordement de mon malheur ; et là où l'homme se tait dans son tourment, un Dieu m'a donné de dire ce que je souffre... » (Goethe, Torquato Tasso, fm).

(2) Jules Lachelier, Œuvres, t. I, p. 201 (*Psychologie et Métaphysique*).

leurs (3). Le savoir apporte un tourment spécifique. Il y a un bonheur enviable de l'enfance, de l'innocence, de l'ignorance, voire de la paresse. La réflexion naît de la détresse. L'air chagrin, le trait de gravité qui burine la physionomie des grands penseurs (Descartes, Fichte, Hegel...) l'atteste, pli amer de l'esprit, signature de l'infini. Inversement, du dérèglement de l'intelligence, de l'égaré mental, procèdent les tortures les plus pénibles, douleur à l'état pur.

La philosophie de la souffrance

La méditation sur la vie humaine qui constitue la philosophie suppose donc une affinité avec la souffrance et, envers et contre tout, la volonté de faire écho à la douleur humaine. C'est sa propre essence qui est en cause ; à la sérénité peut-être illusoire de Spinoza on a le droit d'opposer Kant, Schopenhauer, Leopardi, Baader, Nietzsche, Freud... sensibles à la souffrance originale, immémoriale, sans aller jusqu'à la philosophie de l'absurde. Schelling, au milieu de sa vie, a perçu avec une admirable pénétration le fond de tristesse sis en la divinité même, et surtout la « douleur du fini », douleur d'être et de n'être pas (4), le secret poison infiltré aux veines de la Nature par le péché. De nos jours l'auteur de *L'essence de la manifestation*, Michel Henry, a revitalisé l'hypothèse d'un Absolu souffrant et qui dans son souffrir trouve sa joie. Ce qui est quelque peu gnostique pour une théologie dogmatique, n'est pas choquant au point de vue d'une phénoménologie radicale.

Le secret de la vie mortelle est en effet douloureux. Mais l'idée de souffrance rédemptrice, rattachée à la Croix, est sous-jacente au discours philosophique, dont j'ai dit qu'il sonnait creux, encore plus dans un monde déchristianisé et peu réceptif. L'idée de la « bonne souffrance » a naguère trempé bien des âmes, mais elle n'est plus perçue ; la vaine souffrance a remplacé la bonne. L'excès de dolorisme qui a marqué celle-ci est dû au romantisme plutôt qu'au christianisme ; néanmoins on en rend responsable le christianisme, refuge des affligés. Faut-il en conséquence congédier la bonne souffrance et le plaidoyer qui l'accompagne et que s'effondre ainsi un pan de la philosophie chrétienne ?

(3) *Ecclésiaste*, 1, 18.

(4) Schelling, *Werke* (Cotta), X, 265 (*Exposé de l'empirisme philosophique*).

La bonne souffrance

La bonne souffrance n'est pas déterminée par rapport à une mauvaise. Toute souffrance est bonne en tant que reçue de la main de Dieu. Nos mémoires ont été instruites poétiquement du bienfait de la souffrance, de la grâce qu'elle recèle :

« *L'homme est un apprenti, la douleur est son maître,
Et nul ne se connaît tant qu'il n'a pas souffert.
« Soyez béni, mon Dieu, qui donnez la souffrance
Comme un divin remède à nos impuretés.
Je sais que la douleur est la noblesse unique
Où ne mordront jamais la terre et les enfers. »*

La souffrance est une initiation, elle est purifiante et formatrice (« *Souffrir passe, avoir souffert ne passe pas* »), révélatrice (Graham Green après Léon Bloy : « *Il y a des endroits de notre pauvre cœur où il faut que la douleur entre afin qu'ils soient* »), utile et féconde, comme l'enfantement, médicinale comme étape vers la guérison. Quiconque a expérimenté avec Kierkegaard la visitation d'une souffrance qui l'a reconduit à lui-même, quiconque a fait son apprentissage sous ce maître rude et juste, n'est pas prêt à maudire le jour où il est né.

Maurice Blondel dans *l'Action* a consacré de belles pages à la souffrance et au sacrifice (5). Non voulue, la souffrance « *est en l'homme l'empreinte d'un autre que lui* », elle est « *comme une semaille* ». Elle est une révélation : « *Qui n'a pas souffert d'une chose ne la connaît ni ne l'aime* », et plus encore de quelqu'un, d'un proche. Elle est l'épreuve et la preuve de l'amour, « *le pire serait de ne plus souffrir* ». Elle est non seulement la preuve, elle est l'acte. Aimer, c'est aimer à souffrir. En plus du « *glaiive révélateur* », elle est « *la voie qui marche et qui monte* ». Il en résulte que « *la mortification est la véritable expérimentation métaphysique, celle qui porte sur l'être même.* » Et que la révélation suprême est la mort : « *Si nul n'aime Dieu sans souffrir, nul ne voit Dieu sans mourir.* »

On n'ôtera pas un iota à ces pages, pas plus qu'à celles, analogues, de l'essai de Max Scheler sur « le sens de la souffrance ». Elles émanent d'une réflexion spirituelle sur l'abnégation et le sacrifice, par conséquent d'une souffrance d'emblée sublimée. La joie mystérieuse de l'oblation traverse et transfigure la douleur. C'est ce qui rend plausible la représentation

(6) P. 380-384 (et 328-329).

d'un Dieu impassible en lui-même, baigné de pure félicité, et accessible à la plus poignante compassion, sans pour autant déchoir de sa paix bienheureuse. Nonobstant certains théologiens en renom, il faut maintenir intact l'être divin, il ne faut pas introduire en lui les stigmates de la kénose.

La souffrance inutile

Il n'empêche, la rhétorique théologique est aujourd'hui suspecte, *a fortiori* la philosophie chrétienne qui s'en inspire. Trop souvent elle a l'air d'emprunter la diction melliflue des amis de Job. L'exhortation à la patience paraît indécente, la prière pour le bon usage des maladies est incomprise. N'incriminons pas trop vite l'homme moderne spirituellement émoussé, amputé de la transcendance et donc de l'espérance. Le décalage, sinon l'inanité, du discours traditionnel provient de l'ampleur, de la massivité, de la cruauté des souffrances que l'univers médiatique répercute. L'holocauste par sa masse accable nos représentations et ruine la théodicée. La communication généralisée, vulgarisée sensibilise à des formes inconnues de souffrances, et se livre sans trêve à une expertise du malheur. Elle entraîne par réaction la double fermeture de l'égoïsme et de l'indifférence. Devant la puissance du mal le mythe du Dieu cruel prend le relais du Dieu faible, qui lui est corrélatif.

La bonne souffrance est une destinée, une vocation. Elle est vécue à la première personne, assumée, offerte. Mais qu'en est-il de la souffrance étrangère, la souffrance qui attaque autrui, non sans refluer sur moi en bouffée narcissique ? Bien rares sont ceux qui trouvent les mots justes et délicats, et qui ne résonnent pas comme une provocation — par exemple Claudel dans ce texte émouvant écrit pour Suzanne Fouché, « *Les invités à l'attention* ».

Le désarroi est aggravé par le scandale de la « souffrance inutile », « absurde ». On a raison de vouloir « épargner des souffrances inutiles », autant que faire se peut. Mais de même que la bonne souffrance tendait dans le discours traditionnel à recouvrir toute souffrance, de même l'inutilité atteint par contagion toutes les formes de souffrances et les déclare intolérables. Ainsi le veulent la mentalité régnante, la pratique médicale, la hiérarchie des biens, la chimère d'un monde indolore, la sourde culpabilité des bien-portants. Que les soins, indispensables ou

non, représentent un supplément non négligeable de tortures pour un ersatz de guérison, est passé sous silence. Est-ce à dire que la notion de souffrance inutile procède seulement du refus de souffrir ? C'est possible, si l'on songe à l'euthanasie, mort préventive, peine de mort infligée en douceur, séparation par consentement mutuel. Mais cet exemple extrême ne devrait pas interférer. Car la souffrance inutile est une sorte de seuil dans les maladies incurables qui se traînent et s'exaspèrent, dans les comas profonds, dans les déchéances séniles, et particulièrement dans les formes de douleur morale réfractaires à l'acceptation, intrinsèquement irrécupérables par le vouloir, les dépressions, les obsessions, les perversions, les suicides... Le suicide est l'image d'une détresse nue. Il est par essence l'échec « non récupérable », mais que de lentes auto-destructions parmi les individus en peine de vivre !

Également la variété des psychoses et des folies ne laisse pas place à une signification, à une reprise. Il n'y a pas de sens pour l'insensé, sinon le non-sens de la démence. Plus opaque et impénétrable néanmoins, la foule misérable des handicapés mentaux, débiles profonds, trisomiques, dégénérés, vieillards réduits à une vie végétative..., toute une population taciturne, exclue du jour. Leur durée s'écoule dans l'hébétude, dans une stupeur animale. Nulle conscience ne ressaisit ces souffrances non souffertes, non offertes. C'est par un autre biais que l'inutilité marque les handicaps physiques, certains revêtent des formes insidieuses et déconcertantes : par le biais de l'usure et du découragement, devant l'impuissance médicale et l'absence d'espoir à terme. Quand le malheur fond sur l'innocent, il suscite immanquablement les pleurs de Rachel qui ne veut pas être consolée, ou le cri d'Ivan Karamasov rendant son billet. Tel jeune enfant apprend en grandissant son incarcération ; exactement contemporaine de sa détresse, sa conscience de soi, faible lumière, éclaire en s'allumant les murs d'un bachot. Les lésions indélébiles du corps se confondent alors avec le traumatisme de l'âme.

De tels maux incombent à la fatalité, qui appesantit au hasard sa main brutale. Or la souffrance infligée par la méchanceté d'autrui, aux conséquences incalculables — qui mesurera la blessure morale portée à un enfant séquestré, la longue torture des parents ? —, est souvent plus lourde et scandaleuse. Notre époque, hélas, fournit une kyrielle d'exemples de l'inventive, de l'implacable vilénie humaine : agressions, extorsions, crime organisé, enlèvements, séquestrations, viols, assassinats, tortu-

res, prises d'otages... Le tribut de souffrances que lève une minorité cynique est accablant, il s'augmente de l'indulgence fréquente d'organes médiatiques, amortisseurs de culpabilité, plus prompts à excuser les criminels qu'à s'apitoyer sur les victimes.

La souffrance et le mal

La souffrance et le mal ne provoquent pas la même forme de scandale, mais leur antagonisme est une sorte d'étreinte et de corps à corps. Tout crime est une réduction de la Crucifixion ou de l'Holocauste, comme tout visage livide de souffrance appelle « le linge de la Véronique ». Opposés et indissociables le mal et le malheur (au sens de Simone Weil) se combattent et se compén4trent. Ce n'est pas à tort qu'on parle de *mal* physique. Car il y a aussi une souffrance du mal, une souffrance mauvaise, celle des envieux, des pervers, des obsédés, des obnubilés — attisée par la concupiscence et le péché, faite de remords sans repentance, le châtement de Caïn. Et il y a un mal de la souffrance, sourde révolte, fleur vénéneuse, seuil de l'intolérable et de l'injuste. Entre la souffrance réfractaire, non rédimée, et le mal qui s'effrite, la frontière est parfois mouvante. Mais le recours au « mal métaphysique », notion floue, n'éclaire pas le rapport de la souffrance et de la faute, qu'elle est censée englober.

Kierkegaard, grand praticien de l'évangile des souffrances, souligne que la douleur n'a pas de *telos*, pas de finalité. Lui conférer une finalité, ce serait convertir en chants les cris atroces des captifs du taureau de Phalaris. La souffrance n'est pas un but, elle est l'accompagnement d'une mission : « *La vocation des martyrs quand ils sont venus au monde n'a pas été de souffrir, elle a été telle ou telle et, en l'accomplissant, ils ont nécessairement dû souffrir, subir la souffrance, aller à la mort...* » (6). Se situant au point de vue religieux, il déclare : « *Dans la sphère religieuse il importe de comprendre la souffrance et d'y demeurer, de sorte que la réflexion s'exerce sur la souffrance et non à partir d'elle* » (7).

(6) *Post-Scriptum* (trad. de L'Orante), II, 276.

(7) *Id.*, 135.

Transposée à la philosophie, cette consigne risque de donner le pessimisme de Schopenhauer, une pensée qui séjourne dans le souffrir et qui y savoure une délectation morose.

Le taureau de Phalaris

La conscience aiguë que notre époque a du mal et de la souffrance, en dépit de l'hédonisme ambiant, de la permissivité et du laxisme généralisés, incite à un effort pour « philosopher autrement ». Les énormes avaries de l'Histoire, les ruines à perte de vue et les montagnes de cadavres qui jonchent un proche passé aussi bien que les terreurs et les drames pressentis du futur millénaire, ne sont plus à la taille d'une théodicée ou d'une métaphysique de la Providence. La science engendre des maux au fur et à mesure qu'elle en supprime. La philosophie n'est pas capable de s'approprier la foi religieuse, pour laquelle les souffrances du temps présent ne sont rien au prix du poids formidable de gloire qui attend les élus de Dieu. Ses moyens sont faibles, illusoire, devant le déferlement du mal ; on le constate dans l'embarras de Bergson à la fin des *Deux Sources*. La curieuse dénomination de « pensée faible » acquerrait ici une sorte de légitimité. Pourtant la philosophie qui n'esquive pas le scandale, qui s'expose à la terrible brûlure du mal et de la douleur, n'est assurément pas une philosophie heureuse et facile, mais c'est une philosophie forte et virile, quoique désarmée. Elle se cherche dans la « métaphysique de la charité », dont les fragments épars jalonnent la pensée contemporaine (Blondel, Laberthonnière, Scheler, Gabriel Marcel, Nédoncelle, Lévinas, Jean-Luc Marion, etc.).

J'ai cité la fable cruelle de taureau de Phalaris, dont Kierkegaard s'est servi plusieurs fois avec intention. Elle inaugure les *Diapsalmata*. Phalaris, tyran d'Agrigente, enferme les condamnés dans les flancs d'un taureau d'airain calciné à petit feu. Un dispositif mécanique dans le mufler du monstre changeait en suave mélodie la plainte affreuse des malheureux. La parabole peut être interprétée en blasphème, comme si les gémissements des suppliciés devenaient musique et harmonie aux oreilles de Dieu en se fondant dans l'immense concert de la Création. Elle peut être rapportée, comme ci-dessus au discours téléologique de la philosophie, et même de la théologie, à la secrète alchimie qui transmue « *le long sanglot qui roule d'âge en âge* ». Elle choque moins dans la métamorphose poétique. Elle peut enfin être retournée et suggérer l'envers eschatologique des choses, en évoquant le miracle des jeunes Hébreux dans la

fournaise. Sous des portiques inconnus le chant raisonnable des Anges accompagne en contrepoint les tribulations des multitudes humaines, fût-ce les plus terribles. C'est la leçon de *l'Apocalypse*. « Il n'y aura plus de mort, de deuil, de plainte et de douleur. Car les choses anciennes ont passé. » (8) *Time is short, Eternity is long* (9).

Xavier TILLIETTE

(8) *Apocalypse* 21, 4.

(9) Newman, fin de *l'Essai sur le développement*.

Xavier Tilliette, né en 1921. Entre dans la Compagnie de Jésus en 1938. Enseigne à la Grégorienne (Rome). Dernières publications : *La Christologie idéaliste*, Paris, Desclée, 1986 ; *L'Absolu et la philosophie*, Paris, PUF, 1987 ; en préparation : *Christologie philosophique*, Paris, éd. du Cerf.

Jean DUCHESNE

Du tragique chrétien Shakespeare et l'Évangile

En hommage au cardinal de Balthasar

I. LES échecs, les accidents, la douleur et finalement la mort sont souvent qualifiés de « tragédies » par la sagesse populaire (et dans les *media*). Les doctes, dont nous sommes, discernent une impropriété dans cet usage abusif d'un terme dont la définition est complexe et discutée. Ce que traduit cette approximation est cependant clair : c'est l'expérience de l'impuissance devant des événements qui font souffrir — surprise d'autant plus blessante qu'au désagrément et à la frustration éprouvés sur l'instant s'ajoute la découverte angoissante de forces supérieures, mystérieuses et hostiles, qui soulèvent des questions sans réponse sur le sens de l'existence.

1. LES tragédies unanimement reconnues dignes de ce nom, celles qui relèvent de la littérature et appartiennent au patrimoine culturel, ne font à vrai dire que formuler ces questions dans toute leur rigueur, à partir de drames exemplaires, en des textes qui transcendent l'anecdotique de la légende ou de l'histoire. Mais les pénibles énigmes du tragique ne sont pas résolues pour autant. Car les pièces restent à interpréter, dans tous les sens du mot : elles doivent être mises en scène et jouées ; elles doivent aussi être sans cesse analysées et commentées, parce qu'aucune compréhension n'en est définitive. La lecture et la représentation déploient le problème sans du tout le régler.

Et pourquoi pas un abonnement de soutien ?

On ne s'étonnera donc pas que, bien souvent, le philosophe soit d'abord spectateur au théâtre du monde. Depuis Aristote et jusqu'à Hegel, Nietzsche, Freud et au-delà, les penseurs les plus novateurs ont glosé à l'envi sur la tragédie (1). Et les théologiens ? On aurait pu s'attendre à ce qu'ils se montrent tout aussi diserts. Il s'agit après tout des secrets de la condition humaine, et la foi chrétienne n'est pas muette sur un tel sujet. De plus, le tragique apparaît intimement lié au divin, en sorte que l'un se conçoit difficilement sans l'autre. Au bout du compte, le colossal développement par le P. von Balthasar de sa *Dramatique divine* (2) comble une lacune incontestable et troublante.

2. QUE s'est-il donc passé ? Au crédit de la majorité des Pères de l'Église qui ont dénoncé le théâtre, il ne suffit pas de rappeler les passions effectivement malsaines que suscitaient les jeux scéniques de la Rome agonisante. Car, avec le christianisme, ce que signifiait le divin (et donc le tragique) avait pris de tout autres proportions. Les événements de l'Incarnation du Fils de Dieu, de sa mort sur une croix et de sa Résurrection imposaient de repenser en priorité le mystère de Dieu (les deux natures du Christ, la maternité virgine, la Trinité, etc.). Le tragique du péché n'a pas été nié, mais a tout simplement été intégré et comme digéré dans la dynamique de la Rédemption.

Mais l'apogée d'aucune « chrétienté » ne peut produire l'achèvement de l'Histoire avant le retour du Christ. Ainsi, la foi a pu être pervertie puis combattue. La conséquence en est, à travers les multiples avatars de la « modernité », que le tragique irrépressible a resurgi, mais « déthéologisé ». Dans un premier temps, le chrétien Hegel s'efforça de l'évacuer, en le relativisant comme une étape dans l'horizon théologisé du devenir historique. Mais ses épigones plus radicaux n'avaient plus la foi et, par les cauchemars qu'ils ont engendrés, les totalitarismes n'ont

(1) Citons brièvement *l'Esthétique* de Hegel (tr. fr., Aubier, Paris, t. VIII, 1965), *La naissance de la tragédie* de Nietzsche (tr. fr., Gallimard, Paris, t. 1, 1967), *Totem et tabou* de Freud (tr. fr., Payot, Paris, 1923).

(2) Tome I : « Prolégomènes » (tr. fr., Lethielleux, Paris, 1984). Le P. von Balthasar s'occupe du théâtre en général et non du problème particulier de la tragédie. Son travail encyclopédique montre néanmoins que le « drame » — y compris et d'abord dans son expression théâtrale — est à replacer au centre d'une vision à la fois dynamique et théologique du monde et de la destinée humaine. Les questions de l'acteur, du personnage et de la personne prennent alors toutes leurs dimensions, de même que celles de l'Histoire et du sens de l'évolution du cosmos.

réussi qu'à rétablir l'évidence du tragique auquel ils prétendaient mettre fin en rationalisant le transcendant. Puis Nietzsche entreprit de restaurer le tragique par le biais d'un divin repaganisé, qui n'a pas converti le monde et vaut surtout par sa critique d'une religiosité sans tragique, se voulût-elle chrétienne. Enfin, Freud a tenté de tout ramener à un niveau psychologique et thérapeutique, où le tragique et le surnaturel sont comme les symptômes pathologiques de l'irrationnel. L'aboutissement a été, du moins chez les « existentialistes » français et après deux guerres mondiales, l'enracinement du tragique dans l'absurde (3).

Dans l'ensemble, les croyants se sont peu ou prou raccrochés à des solutions d'inspiration hégélienne, revenant à minimiser le tragique, afin de « sauver » le divin face aux idéologies athées. Le résultat fut une théologie peut-être plus statique et en tout cas plus optimiste, au risque d'une rechute dans le docétisme (4). Aujourd'hui encore, et même si l'expérience contemporaine est celle d'un *Retour du tragique* (5), il n'est pas acquis qu'une « tragédie chrétienne » soit possible ni pensable (6), ni que la foi ait simplement une dimension tragique, ni qu'inversement la tragédie requière une lecture théologique.

3. IL va de soi que les oeuvres explicitement chrétiennes — celles par exemple de Corneille et Racine, sans oublier

(4) Il est bien entendu qu'il faut n'être spécialiste de rien pour oser, proposer une vue aussi cavalière... Pour les indispensables détails, nuances et approfondissements, on ne peut que renvoyer au t. I de la *Dramatique divine*.

(5) Hérésie ne reconnaissant au Fils qu'une apparence humaine, afin de préserver la nature divine de tout contact avec ce monde. On peut discerner de nos jours cette variante du gnosticisme dans un certain conservatisme, lequel suscite en réaction le symétrique arianisant d'un progressisme où Jésus est bien plus homme que Dieu.

(6) C'est le titre du livre de Jean-Marie Domenach, Seuil, Paris, 1967. Voir aussi l'oeuvre de Kierkegaard et *Le sentiment tragique de la vie* de Miguel de Unamuno (1913).

(7) Parmi ceux qui excluent le tragique chrétien, le P. von Balthasar mentionne (*op. cit.* note 2) Rudolf Kassner (p. 41 s.), Georges Steiner et Karl Jaspers (p. 360). On se permettra d'y rajouter (en anglais) : Reinhold Niebuhr, *Beyond Tragedy*, New York, 1937 ; Richard Sewall, *The Vision of Tragedy*, New Haven, 1959 ; Walter Kaufmann, *Critique of Religion and Philosophy*, Garden City, 1961 ; Edmond Cherbonnier, « Biblical Faith and the Idea of Tragedy », *The Tragic Vision and the Christian Faith*, New York, 1957 ; E.J. Tinsley, *Christian Theology and the Frontier of Tragedy*, Leeds, 1965, etc.

Rotrou, celles de Claudel et Bernanos (7), mais aussi celle des Espagnols du « siècle d'or », de Vondel (8), Milton, Thornton Wilder et T.S. Eliot, et même celle de Hoffmanstahl, Melville, Dostoïevski, Ibsen, Montherlant... — ne règlent pas le problème. Elles sont, d'abord, minoritaires dans l'abondante production tragique. Elles sont, ensuite, marginales au sein de la littérature chrétienne. Enfin, il apparaît que, même si elles manifestent bien l'existence du tragique dans l'expérience chrétienne, elles ne suggèrent qu'imparfaitement que le tragique, en règle générale et absolue, est inséparable du divin et suppose, comme tel, une théologie : le contexte l'impose comme une évidence, mais liée aux cas particuliers.

La question est encore compliquée par la difficulté à définir le tragique. L'autorité fondatrice d'Aristote est battue en brèche par le fait que les pièces d'Eschyle, Sophocle et Euripide n'entrent pas totalement dans les catégories qu'il a définies. Peut-être parce que l'approche du philosophe était plus morale (voire moralisatrice) que théologique. Et d'innombrables théories sont venues s'y superposer, avec les « classicismes » européens puis les renouvellements dus, aux XIX^e et XX^e siècles, aussi bien aux « sciences humaines » qu'à l'art dramatique même.

II. PLUTÔT que de traiter le sujet de manière systématique, abordons-le à partir de trois pièces de Shakespeare : un auteur incontesté, mais à première vue difficilement récupérable au profit d'une banale apologétique. Un coup d'œil à *Hamlet*, *au Roi Lear* et à *Macbeth* pourra peut-être aider à mieux situer la triple interrogation : qu'est-ce qu'une tragédie ? A quelles conditions est-elle chrétienne ? Et le christianisme est-il tragique ?

1. CE n'est pas parce que le rideau tombe sur un amoncellement de cadavres que certaines pièces de Shakespeare sont des tragédies. Un sommet est atteint avec *Hamlet*, où tous

(9) Il faut relever la « renaissance » d'un théâtre « religieux » sur les scènes parisiennes subventionnées : *Polyeucte* et *Esther* ont été récemment redonnés, ainsi que le *Saint Genest* de Rotrou, de même que *Le soulier de satin* et *Le dialogue des carmélites*, sans oublier *Le mystère de la charité de Jeanne d'Arc* à partir de Péguy. La mise en scène a encore tiré dans un sens explicitement chrétien une reprise des *Chaises* d'Ionesco.

meurent à la fin : Fortinbras ne prend pas le pouvoir ; il emplit tant bien que mal le vide de la scène. Mais cette sombre histoire ne raconte pas seulement la vengeance d'un père par son fils. Si c'était le cas, *Hamlet* ne serait qu'une première version (encore embrouillée) du *Cid* (9). Or le problème du héros n'a pas la simplicité classique d'un conflit (que Rodrigue ne peut décemment résoudre qu'en plaçant la demoiselle de ses pensées devant le même dilemme) entre la piété filiale et l'amour. Ici, le prince se fait passer pour fou, en est peut-être lui-même dupe, tue (directement ou indirectement) beaucoup plus de gens que ne l'exigeait la loi du talion ou la réparation de l'honneur et, avant de périr accidentellement lui-même dans un duel censé n'être qu'un jeu, présente des excuses interminablement emberlificotées (acte V, scène ii, vers 215-233) qui embarrassent la plupart des commentateurs et des interprètes.

Les doutes, les hésitations, l'humour et les échecs d'Hamlet sont en effet étonnants. Le fantôme de son père doit apparaître à plusieurs reprises (I, i et iv-v ; III, iv) pour le convaincre. Il ne sait pas s'il aime vraiment Ophélie. Il renonce bizarrement à occire Claudius (III, iii) alors qu'il en avait l'occasion. Il se pose toutes sortes de questions sans rapport direct avec sa mission et comme s'il cherchait vaguement à s'y soustraire. Et il n'arrive à ses fins que par des moyens détournés, sans du tout maîtriser la situation. Sa « mélancolie » est à la fois le principal intérêt et le problème central de la pièce.

Cette conduite demeure fascinante mais inexplicable tant qu'on ne la rapproche pas d'un passage, lui-même énigmatique au premier abord, de *l'Épître aux Romains* de saint Paul (chapitre 7, versets 7 à 24). Il y est question de la Loi, qui est sainte,

phiques et illustrant la vocation nationale. Son *Lucifer* (1654) inspirera Milton pour le *Paradis perdu*. A noter que *Samson Agonistes*, publié en 1671 avec le *Paradis retrouvé*, est une tragédie en bonne et due forme (bien que vraisemblablement non conçue pour la représentation).

(7) Vladimir Volkoff a parfaitement montré, dans « Le complexe de Rodrigue », *Commentaire* n° 9 (printemps 1980), p. 21-31, que *Le Cid* n'était, avec trente ans de retard, qu'une petite moitié d'*Hamlet*. Dans Shakespeare, non seulement Hamlet doit tuer Claudius pour venger son père, mais Laertes doit tuer Hamlet pour le punir du meurtre de Polonius. Le thème est ainsi dédoublé, de même que, dans *Lear*, l'opposition entre la bonne (Cordelia) et les mauvaises (Regan et Goneril) filles du roi a pour contrepoint la symétrie entre les deux fils de Gloster, l'infâme bâtard Edmond et le courageux et fidèle Edgar, condamné à l'exil et au simulacre de la folie (autre motif absent du *Cid*, mais présent dans *Hamlet*, *Lear* et *Macbeth*). Le sujet de la paternité, commun au *Cid* et à *Hamlet*, se trouve encore dans *Lear* et aussi (par défaut au moins) dans *Macbeth*, comme on le verra plus loin.

juste et bonne (v. 12), mais paradoxalement occasion de péché et de mort. L'apôtre «ne comprend pas ses propres actions... désire ce qui est bien, mais ne peut l'accomplir» (v. 15 et 18). Hamlet est exactement dans la même situation : la «loi» (le commandement de son père et le devoir de tout fils d'après une morale immémoriale) lui ordonne de punir Claudius pour faire justice ; mais il n'y parvient pas et «fait le mal qu'il ne veut pas» (v. 19), en tuant Polonius, en causant la mort d'Ophélie, en tuant encore Laertes auquel il a demandé pardon et en causant même la mort de sa mère à laquelle il avait pourtant ordre de faire miséricorde (10).

Dans ses excuses, Hamlet incrimine néanmoins sa «folie» et non son péché. Le parallèle avec saint Paul est toutefois frappant : « Si je fais ce que je ne veux pas, ce n'est plus moi qui le fais, mais le péché qui habite en moi » (*Romains* 7, 20) ; « *Est-ce Hamlet qui offensa Laertes ? Jamais... Qui donc, alors ? Non pas Hamlet, mais sa folie* » (V, iii, 223-226). Il y a donc substitution d'un mot à un autre, mais la réalité est identique : c'est sa répugnance, son incapacité à obéir à la « loi », alors qu'il le désire, qui rend Hamlet « fou » (par son incohérence) aux yeux des hommes, et pécheur par rapport à cette exigence plus intérieure.

Il est de plus significatif que le mot grec qu'utilise saint Paul pour désigner le péché est également celui qu'emploie Aristote pour qualifier la «faute» dont le héros s'est rendu coupable à son insu et qui déclenche toute la tragédie : *hamartia*. Ce substantif est dérivé du verbe *hamartano*, dont le sens premier semble être « manquer la cible », l'idée d'erreur et *a fortiori* de péché apparaissant extrapolée par abstraction. Précisément, les images d'armes qui n'atteignent pas leur but abondent dans *Hamlet*. On le voit déjà dans la « pièce dans la pièce » qu'organise le prince, lorsque Pyrrhus a du mal à tuer Priam (II, ii, 457-470). On le voit encore lorsque Claudius explique pourquoi il ne peut châtier Hamlet pour le meurtre de Polonius (IV, i, 40-44 et vii, 21-24). Et c'est encore plus net dans la conclusion de la tirade des excuses, où Hamlet avoue : « *La flèche que j'ai lancée par dessus la maison a blessé mon frère* » (V, ii, 232-233).

(10) On s'inspire ici (comme par la suite, quoique non exclusivement) des analyses pénétrantes de Roger L. Cox dans *Between Earth and Heaven : Shakespeare, Dostoevsky and the Meaning of Christian Tragedy*, New York, 1969.

A la fin, Fortinbras ordonne aux troupes de tirer à blanc pour honorer le cadavre d'Hamlet.

Les maladresses et les contradictions dont le héros est la proie sont donc ce qui rend véritablement tragique cette affaire de vengeance qui fait tant de victimes accidentelles (même si elles ne sont pas toutes aussi innocentes qu'Ophélie). Si Hamlet déclenche malgré lui tant de catastrophes, ce n'est pas à cause d'une faiblesse particulière de son caractère (les autres sont aussi divisés que lui), ni en raison d'une cruauté du destin qui l'accuserait à un dilemme sans issue, ni parce qu'il aurait inconsciemment commis quelque faute grave dans le passé. Mais c'est parce qu'au moment de l'action, la « loi », à laquelle il entend pourtant obéir, lui révèle son péché.

Il en est peut-être moins ignorant que les autres, et c'est sans doute en quoi il est le « héros ». Comme il se sait pécheur plus encore que fou (cf. III, i, 86-90 — c'est la conclusion de la fameuse tirade : « *Etre ou ne pas être...* » — et 122-128), il a une (petite) chance d'être sanctifié. Il ne s'agit donc plus d'une tragédie antique, mais d'une parabole illustrant une épreuve spirituelle proprement chrétienne : l'homme livré à ses propres forces et pulsions anarchiques est incapable d'adhérer à des préceptes moraux évidents ; et quand il s'y décide, il fait pire que mieux, y perdant même sa vie en ce monde sans être sûr de la gagner dans l'autre. A partir de là s'esquisse implicitement le thème du nécessaire abandon à la miséricorde divine : consolation seulement promise au-delà de l'inévitable souffrance de la dépossession de soi.

Shakespeare ne développe bien sûr pas toute cette théologie, et l'on est en droit de se demander tout simplement s'il lisait la Bible et savait assez de grec pour s'inspirer de *l'Épître aux Romains* et jouer sur le sens originel du mot *hamartia*. Le manque bien connu d'éléments biographiques réduit ici aux conjectures. Il est néanmoins avéré que l'auteur *d'Hamlet* (où même les fossoyeurs « *connaissent l'Écriture* » : V, i, 33-34) était familier du Nouveau et même de l'Ancien Testaments, dont plusieurs éditions existaient déjà en anglais, avant la version dite autorisée du roi Jacques (1611). Et la Bible imprégnait le *Livre de prière commune* en usage dans l'Église d'Angleterre depuis le milieu du XVI^e siècle. De plus, comme la plupart de ses contemporains cultivés, Shakespeare devait posséder des

rudiments de grec, suffisamment du moins pour faire un peu d'étymologie avec un dictionnaire (11).

2. ON pourrait toutefois objecter que les convergences entre *Hamlet* et quelques versets de *l'Épître aux Romains* ne sont que fortuites. Mais *Le roi Lear* donne à penser que Shakespeare connaissait également fort bien les deux *Épîtres aux Corinthiens*. Le sujet de *Lear* ne se trouve évidemment pas chez saint Paul. L'intrigue en elle-même est cependant affaiblie par de multiples incohérences et ne peut guère constituer l'intérêt de la pièce (12). En faire un drame de la sénilité, de l'ingratitude filiale, du conflit entre les générations ou l'expression du pessimisme le plus noir est rabaisser à un niveau prosaïque et mesquin une histoire dont la portée réside plutôt dans la manière dont les personnages la subissent et la « racontent ». Autrement dit, les images, les allusions, les réminiscences font toute la différence.

Il apparaît alors que Shakespeare n'invente pas de la poésie pour donner un sens métaphysique à une triste légende, mais combine (et c'est vraisemblablement là son génie) toutes sortes d'éléments en fonction de ses lectures et intérêts extraprofessionnels, au-delà des sources factuelles. D'autres paroles que celles que suscite et justifie l'action hantent manifestement l'esprit du dramaturge — dont, sans doute, les *Épîtres aux Corinthiens au moment de Lear*. Le thème principal semble en effet être l'amour : tout part de ce que le vieux roi veut qu'on lui dise qu'on l'aime. Or ce qu'est l'amour (*agape* et non *eros*) (13), la

(11) Cf. Richmond Noble, *Shakespeare's Biblical Knowledge and Use of the Book of Common Prayer*, Londres, 1935 (Shakespeare disposait de la « Bible de Genève », publiée en 1560, et de celle dite « des évêques », éditée en 1568) et T.W. Baldwin, *William Shakespeare's Small Latine and Lesse Greeke*, 2 vol., Urbana, 1944.

(12) Tolstoï, entre autres, était indisposé par les invraisemblances de *Lear* (« Shakespeare et le théâtre », *Souvenirs et essais*, tr. angl., Londres, 1937, p. 307-383). Cf. aussi A.C. Bradley, *Shakespearean Tragedy : Lectures on Hamlet, Othello, King Lear, Macbeth*, Londres, 1960, p. 248-265.

(13) L'amour purement physique et sexuel apparaît régulièrement dans *Lear* sous un jour calamiteux : le bâtard Edmond en est le fruit empoisonné et Regan et Goneril finissent par s'entretuer dans la passion que leur inspire cette incarnation du mal. Le mariage (« blanc » ?) de Cordelia avec le roi de France échappe à cette camalité néfaste : influence paulinienne ? En tout cas, Cordelia (qui n'est pas encore mariée au début de la pièce) dit bien que l'amour conjugal concurrence l'amour filial (I, i, 99-102), faisant ainsi écho à *I Corinthiens* 7, 34.

Première aux Corinthiens en donne une définition élaborée (13, 1-13). Lear ne le comprendra que progressivement et à ses dépens, jusque dans les détails.

Il peut s'exprimer magnifiquement (I, i ; cf. v. 1), il peut « distribuer tous ses biens pour en tirer gloire » (v. 3), il n'est « rien » (comme l'en prévient son fou : I, i, 184-185), rien « qu'une cymbale qui retentit » (v. 1). Seule la souffrance lui apprendra à être doux et patient, à ne pas fanfaronner et à tout supporter (v. 4-7), jusqu'à la mort de Cordelia qui est l'incarnation de ce qu'aimer signifie vraiment, elle qui préfère le silence (I, i, 62).

Lear a entre-temps sombré dans la folie. Mais précisément cette folie, qui n'est plus démence furieuse ni péché et qui ne paraît du gâtisme avancé qu'aux gens « raisonnables », n'est-elle pas sagesse pour Dieu ? C'est ce qu'affirme encore la *Première aux Corinthiens* (1, 17-31 et 3, 18-20). Lear redevient même un enfant (cf. IV, vii, 17). Lorsqu'il appelle finalement Cordelia « ma pauvre folle » (V, lii, 303), il découvre au plus profond du désespoir et de la déraison que cette folie est l'inévitable et douloureuse condition de l'amour (14)..

Gloster suit un itinéraire parallèle. Il retombe lui aussi en enfance (cf. III, vi, 108). Il ne devient pas fou, mais est sauvé par Edgar, son fils persécuté et fidèle, qui doit lui-même feindre la folie. Une des scènes les plus éloquentes de *Lear* est celle où Edgar conduit son père, à qui Regan a cruellement fait crever les yeux, et qui peut encore moins le reconnaître dans la nudité du « pauvre Tom » (15). Il lui laisse croire qu'ils sont au bord d'une falaise d'où le vieil homme pourra se précipiter et mettre

(15) Tous les critiques ont relevé une réminiscence paulinienne évidente dans *Lear* : « Répliquer "oui" et "non" à tout ce que je disais / Ce "oui" et "non" ; ce n'est pas de la bonne théologie » (IV, vi, 98-100) décalque exactement *2 Corinthiens* 1, 18. Sur la symbolique chrétienne dans *Lear*, cf. Robert B. Heilman, *This Great Stage : Image and Structure in King Lear*, Seattle, 1963. Quant au fou (professionnel) de Lear, la pertinence de sa déraison ne relève que très partiellement de la sagesse divine : ses traits portent juste mais, bien qu'il reste fidèle au vieux roi, il lui manque l'amour. Il « sent » le tragique, mais y répond par des pirouettes, ne sachant que mettre le doigt sur les plaies, puis s'esquiver : il finit par disparaître.

(16) C'est le surnom que s'attribue Edgar. Cette nudité est symbolique et spirituelle, elle aussi. Elle rejoint tout ce que Paul, dans les *Épîtres aux Corinthiens*, dit de la chair périssable, dont les vêtements et la demeure protègent et dissimulent la vérité. Le dépouillement fait souffrir : ainsi Lear errant, mal habillé et sans toit pour s'abriter, sur la lande et sous la tempête. Au dénuement physique s'ajoute la déchéance morale et intellectuelle : assujettissement à l'arbitraire inexorable des lois de la « nature », et incapacité à raisonner sainement, a *fortiori* à comprendre l'épreuve dont l'absurdité apparaît révoltante.

fin à ses jours (IV, vi ; cf. *1 Corinthiens* 13, 4). Comme déjà celle d'Édipe, la cécité de Gloster n'est pas seulement physique. Elle a un sens symbolique et même spirituel. C'est le « fou » (qui sait et voit qu'ils sont sur une lande plate et non à un sommet plongeant sur la mer) qui sauve l'aveugle. C'est le fils qui guide son père, en un retournement scandaleux qui prélude à la conversion : Gloster meurt brisé mais souriant (V, iii, 197-200).

Chez saint Paul, l'aveuglement correspond au manque de foi, laquelle permet d'entrevoir la vérité qui demeure cependant « voilée ». Cette opacité est celle de la chair mortelle (Lear le pressent : IV, vi, 132) qui obscurcit l'esprit, entraînant même la confusion des sens (cf. II, iv, 66-68 ; III, vii, 93-94 ; IV, i, 68-69 et vi, 147-149). Tous ces passages de *Lear* font écho à *1 Corinthiens* 12, 17-20 (sur l'unité du corps et la diversité des organes de la perception) et à *2 Corinthiens* 3, 15-16 (sur la « vision » que procure la foi et les illusions qui engourdissent la conscience des incroyants). Or Edgar a « la foi » ; il « voit » donc où il mène son père en jouant l'égarement : non au suicide par désespoir, mais à la victoire sur la mort (cf. *1 Corinthiens* 15, 54). Lear est de même recueilli par Cordelia avant de la perdre et ses dernières paroles sont lourdes de sens caché : « *Voyez, voyez !* » (V, iii, 309). Au bord du trépas, le « voile » qui enveloppe comme un linceul la chair et la raison abruties de douleur se déchire. Lear « voit » ce que les témoins ne discernent pas. Il a « la foi » que « la mort est engloutie par la vie » (*2 Corinthiens* 5, 4) et qu'en vérité tout n'est pas fini pour Cordelia. Edgar l'avait déjà dit (IV, vi, 175) : « *Il y a de la raison dans cette folie !* »

Pourtant « voir » cette vérité, accepter le dépouillement (aussi bien moral que physique) qu'elle révèle et impose, ne permet que de tout miser sur la miséricorde de Dieu et ainsi d'espérer non pas que la mort sera évitée, mais que la gloire, l'incorruptibilité et la force ressusciteront là où auront été semées l'ignominie, la corruption et la faiblesse (*1 Corinthiens* 15, 42-44 ; cf. 35-57 et *2 Corinthiens* 4, 7 à 5, 10). Il ne peut y avoir ni cause naturelle ni raison humaine à la résurrection qui n'obéit qu'à la « logique » de l'amour. C'est cette gratuité que Cordelia laisse deviner à Lear qui peine encore à la comprendre (IV, vii, 73-75). Le triomphe sur la mort passe donc par un échec qui n'est pas apparent mais bien réel : Lear et Gloster meurent littéralement d'épuisement après tant de souffrances et la douce Cordelia périt injustement. Ni la foi ni l'espérance ni l'amour n'épargnent l'épreuve. Elles la rendent même peut-être encore plus critique

et terrible. Sans doute est-ce en quoi consiste le « tragique chrétien ».

Pourquoi cependant tout cela n'est-il pas plus explicite dans Shakespeare ? On peut avancer deux réponses. La première est purement extérieure et circonstancielle : c'est qu'un édit du Parlement venait d'interdire toute mention de Dieu par les acteurs, afin de supprimer toute occasion ou suspicion de blasphème. Les références ne peuvent donc être qu'implicites. La seconde explication est interne et plus profonde : Shakespeare ne se prend pas pour saint Paul et le « Globe » n'est pas une église. Le nom même suggère plutôt le monde, où la vérité demeure « voilée ». Elle s'exprime d'elle-même à travers ce que le dramaturge écrit pour sa troupe, mais ce qu'il traduit n'est pas de lui. Sa vocation est la représentation et non la prédication ni la théologie. Homme de théâtre, il interprète et, même lorsqu'il est auteur, il n'a pas l'autorité du ministre ordonné. Enfin, pour les spectateurs également, la vérité ne peut être mise en scène que sous des « voiles » et au travers des multiples artifices du jeu. Elle ne peut être perçue qu'intérieurement et (dans la perspective réformée de l'Angleterre élisabéthaine) seule l'Écriture la contient objectivement de manière indépassable et définitive.

MAIS, dans la Bible, Shakespeare ne lisait-il donc que saint Paul ? Assurément non. Déjà, le retour de Lear et Gloster à une puérilité antérieure à la « raison » évoquait des paroles de Jésus lui-même dans les évangiles (*Matthieu* 18, 1-5 et 10-11 ; *Marc* 10, 15 ; *Luc* 18, 17, etc.). Les textes pauliniens ne sont de surcroît évidemment pas étrangers ni sans emprunts tant à la tradition johannique et à l'Ancien Testament qu'aux synoptiques. Il n'empêche que Shakespeare semble parfois suivre plus particulièrement tel livre ou passage du Nouveau Testament. Ainsi, de nombreux vers de *Macbeth* trouvent des sources concentrées autour du chapitre 11 de *l'Évangile de saint Luc*.

Cette histoire d'usurpateur puni, d'ambition et de culpabilité, dans une lutte vaine contre la prédiction des sorcières, soulève moins de difficultés d'interprétation que *Lear* ou *Hamlet*. Le thème central apparaît bien en être l'irrésistible engrenage du mal, qui finit par broyer ceux qui prétendent l'utiliser à leur profit. La version chrétienne en est le Mal (avec une majuscule),

c'est-à-dire Satan lui-même. Le Diable en personne n'est pas nommé dans la pièce. Sans doute à cause de l'interdit du Parlement. Mais, au fur et à mesure que l'action progresse, Macbeth est de plus en plus nettement associé à Satan. Il déplore d'abord que son salut éternel soit aux mains de « *l'ennemi commun* » (III, i, 69). Puis, dans la scène du banquet, il se déclare « *un homme qui n'a pas froid aux yeux et ose regarder en face ce qui peut effrayer un démon* » (III, iv, 59-60). Macduff fait un pas de plus en disant que « *ne peut sortir de l'horreur de l'enfer un ange damné plus maléfaisant que Macbeth* » (IV, 56-57). Enfin, lorsque le jeune Siward l'affronte au début de la bataille finale, Macbeth lui-même concède qu'aucun démon en enfer ne peut proférer un nom plus redoutable que le sien (V, viii, 5-9).

Le texte comporte maintes autres allusions à Satan : la chute du « *plus brillant de tous les anges* » (IV, iii, 22), « *le serpent... sous la fleur innocente* » (I, i, 63-64), les scorpions qui envahissent l'esprit de Macbeth (III, ii, 36), la tête du tyran qu'il faut écraser sous le talon (IV, iii, 45). Toutes ces images se retrouvent en *Luc* 10,18-19 : « *J'ai vu Satan tomber des cieux comme un astre... Je vous ai donné la force de fouler aux pieds serpents et scorpions... et tout pouvoir sur l'ennemi* ».

Macbeth n'est cependant pas identifié au Diable. Lady Macbeth le sait mieux que personne, elle qui le pousse au crime et reconnaît pourtant que la « *nature* » de son époux est encore « *trop pleine du lait de l'humaine tendresse* » (I, v, 14-15). Macbeth a néanmoins conclu un pacte, forcément tacite, avec le Malin qui n'avance qu'à couvert et impose sa duplicité. Or l'homme déploie une énergie folle pour contraindre le mal à fonctionner selon la logique du bien. Il s'étonne de ne pouvoir répondre *amen* aux prières que disent, pour se rendormir, les fils du roi qu'il vient d'assassiner (II, i, 87-94). Il s'efforce de transformer en démon le fantôme justicier de Banquo qui le poursuit (III, iv). Mais celui-ci revient (IV, i), amenant avec lui les figures de huit rois — la dynastie des Stuart (16) — et Macbeth est sérieusement touché. On ne peut que penser ici à *Luc* 11, 24-29, où l'esprit impur une fois chassé revient avec sept autres, « *et l'état du possédé s'aggrave* ».

(16) Jacques Ier Stuart, qui régnait sur l'Angleterre au moment où *Macbeth* fut rédigé, était en effet le neuvième de sa dynastie, au pouvoir en Écosse depuis le XIV^e siècle.

Le tyran tente donc de retourner la situation à son avantage en inversant les valeurs. S'il échoue, c'est parce que le mal n'est pas le simple symétrique du bien et que sa logique est autodestructrice. Jésus lui-même l'explique, dans l'épisode précédent chez *Luc* (11, 14-18), précisément en conclusion de l'expulsion d'un démon : « *Tout royaume divisé contre lui-même court à la ruine... Si Satan, lui aussi, est divisé contre lui-même, comment son royaume se maintiendra-t-il ?* » La royauté de Macbeth sur l'Écosse est doublement contradictoire : d'une part elle est fondée sur le pouvoir littéralement subversif du Diable ; d'autre part le souverain continue de feindre qu'il est dans son droit et que sa cause est juste. Mais en est-il si sûr ?

Le couple royal est au contraire persécuté par la mauvaise conscience. Lady Macbeth, qui semblait au début la plus forte, succombe la première. La vision du sang dont elle ne peut laver ses mains semble combiner deux passages du chapitre 11 (encore) de *Luc* : v. 37 à 41 (sur les Pharisiens qui ne savent purifier que l'extérieur) et v. 49 à 52 (sur le sang versé depuis Abel jusqu'à Zacharie, dont « *cette génération* » doit répondre) (17). On peut encore relever d'autres éléments issus des mêmes pages : l'obscurité intérieure qui ronge les personnages (11, 5-13) ; l'homme qui s'est enrichi et auquel, cette nuit, Dieu redemande son âme (12, 16-21) ; les coups frappés à la porte dans le noir (11, 5-13 ; 12, 35-48 ; 13, 22-30). De plus, Macbeth assiégé et qui réclame son armure (V, iii, 33 et 36) rappelle *Luc* 11, 21-22.

On peut enfin mentionner la réponse du fils de Macduff à sa mère, qui lui demande comment il vivra, maintenant que son père est en fuite : « *Comme les oiseaux, ma mère* » (IV, ii, 31-32) (18). A l'instar d'autres dans ce dialogue, cette réplique rappelle irrésistiblement ce que Jésus dit des passereaux et des corbeaux (*Luc* 12, 6-7 et 22-24) (18).

Macbeth n'a évidemment pas cette insouciance confiante, qui n'empêche toutefois pas le garçonnet d'être froidement exécuté

(17) Le caractère sacrilège de ces meurtres « *entre le temple et le sanctuaire* » trouve encore un écho presque littéral dans la manière dont Macduff annonce la mort du roi Duncan (II, iii, 62-66).

(18) Développant les intuitions de Kenneth Muir (« *Image and Symbol in "Macbeth"* », *Shakespeare Survey*, XIX, 1966, p. 45-54), Roger L. Cox (*op. cit.* note 9, p. 96-119) signale encore quantité d'autres réminiscences de *Luc*. Il élabore de surcroît une théorie complexe *qui* fait de la scène du portier (II, i, 1-37) la clé d'interprétation de la pièce, contre l'opinion d'auteurs tels que Coleridge et De Quincey.

à la fin de la scène. Le roi fait tout au contraire pour échapper au destin auquel il a aliéné son honneur, sa liberté et la paix de son âme. Son histoire n'est pas simplement celle d'un criminel qui reçoit le châtement qu'il mérite. Car il se débat pour Mer l'évidence du tragique à laquelle ses victimes restent soumises. Ses tourments et ses échecs ne sont pas ceux du martyr, mais du révolté : c'est une différence considérable.

Dans ses efforts de plus en plus désespérés pour s'élever au-dessus des autres, pour devenir pratiquement un « sur-homme », Macbeth se veut viril et courageux (cf. III, iv, 58), surtout pas un enfant (*ibid.*, 106). Mais son refus de la faiblesse puérile se réalise en se retournant contre lui : il ne peut avoir d'héritier mâle. Lady Macbeth ne peut donner le sein à aucun nourrisson. Le lait de sa poitrine offerte ne peut servir qu'à exciter la rage du régicide (I, vii, 54-63). Cette incitation sexuelle à la violence stérile est bien plus qu'un rappel de l'impuissance humaine. Car elle invite à prendre au pied de la lettre l'épisode de *Luc* 11 (toujours) où, à la femme qui s'exclame : « Bienheureux le ventre qui t'a porté et les seins que tu as sucés ! », Jésus répond : « Bienheureux plutôt celui qui entend la Parole de Dieu et qui la garde ! » (v. 27-28). Cette réplique renvoie au passage de *Luc* qui est caractéristiquement omis dans toutes les références qui viennent d'être signalées et qui forment un tout presque continu : c'est l'enseignement du « Notre Père » (11, 1-4) (19). Autrement dit, si Macbeth ne peut avoir de fils, c'est parce que, guidé à son insu par Satan, il ne veut ni ne peut se considérer lui-même comme fils, ni donc prier et nommer Dieu son Père. L'absence de ces quatre versets dans la pièce n'est pas due qu'à la crainte du blasphème, mais s'explique par un refus de l'enfance (sous toutes ses formes).

Un tel défi n'abolit pas le tragique. Au scandale de la mort de l'innocent est substituée la justice qui s'exerce fatalement contre le coupable. Mais cet échec n'a rien de réjouissant. Car la révolte garde sa noblesse et ses attraits, tout en s'avérant vaine. Mais alors, si rien n'y fait, l'absurde triomphe et tout « *n'est qu'un conte d'idiot, plein de bruit et de fureur et qui ne veut rien dire* » (V, v, 26-28).

(19) On peut aussi rapprocher de *Luc* 10, 21, sur tout ce que le Père cache aux sages et révèle aux enfants.

III. SHAKESPEARE n'est bien sûr pas l'auteur que de *Macbeth*, *Le roi Lear* et *Hamlet*. On aurait pu prolonger cette étude avec *Othello*, *Roméo et Juliette* (20)... En sorte qu'il ne peut être question d'échafauder une théorie générale à partir des trois pièces dont on vient d'évoquer l'imprégnation par le Nouveau Testament. Certaines clarifications apparaissent néanmoins possibles.

1. LE tragique est, d'une certaine manière, inscrit dans la « nature ». C'est un mot qui revient très souvent dans *Lear*. Elle n'est ni bonne ni mauvaise : elle est l'un et l'autre. Elle finit toujours par broyer la vie qu'elle a suscitée et nourrie. Cette ambivalence n'est clairement ressentie que par les êtres humains, et la conscience en est plus particulièrement vive chez les héros, dont la souffrance et la lutte font qu'il y a une tragédie et non seulement du tragique. Cette exemplarité traduit simplement le fait que la mort et le mal ont beau être « naturels », ils sont pourtant inacceptables. Il y a quelque chose de vicié dans la « nature », qui reprend ce qu'elle donne au mépris d'aspirations à une rationalité et une justice qu'il faut bien nommer « surnaturelles ».

On n'en doute guère lorsque périssent des innocents : Ophélie, Cordelia, Desdémone, des enfants... Mais il y a les « méchants ». Or il faut distinguer ici deux cas : celui d'Edmond (dans *Lear*) et celui de Macbeth. Fils « naturel », Edmond ne fait après tout qu'obéir à ce dont il est issu : Nature est « *sa déesse* » (I, ii, 1-2). Il se donne le plaisir passager, d'être complice de son action aveuglément destructrice, mais sans prétendre y échapper lui-même. Lorsque vient le moment d'expiation, il ne profère aucune plainte ni regret et dit la vérité. Tout cela est pour lui « normal ». On pourrait en dire autant d'Iago (dans *Othello*), dont le châtement annoncé ne changera rien. Au bout du compte, les victimes n'ont pas une attitude si différente : elles savent quelle cruauté est tapie dans l'ordre des choses.

(20) Ces deux pièces, tragédies du malentendu, exigeraient d'être traitées différemment pour faire ressortir leurs sources chrétiennes. Les pièces historiques, les comédies et les dernières œuvres sont analysées dans la *Dramatique divine*, t. 1, p. 392-402, autour du thème du pardon.

Macbeth réagit autrement. Il ne se soumet que partiellement et provisoirement à la fatalité révélée par les sorcières qui savent les secrets du monde. Une fois le crime commis (et contrairement à Lady Macbeth), il réussit tant bien que mal à le nier. Il s'efforce d'enrayer le cours prédit des événements, auquel il a pourtant souscrit. C'est, paradoxalement et au prix de mensonges, en quoi il n'est pas entièrement mauvais : il persévère dans l'espoir. On pourrait observer que Lear n'abandonne semblable chimère que grâce à sa folie : l'homme déraisonne face à son destin. L'innocence laisse étrangement moins d'illusions, même si elle n'épargne pas toujours les divagations (cf. Ophélie). Le verdict est de toute façon le même dans tous les cas.

La culpabilité ne constitue donc vraisemblablement pas, de ce point de vue, une différence fondamentale. De même que la « nature » est simultanément bonne et mauvaise, de même les individus (sauf rarissimes exceptions) sont à la fois coupables et non-coupables. Plus que Lear ou Gloster, bien plus que Macbeth, Hamlet est exemplaire à cet égard. Dans ces conditions, la mort apparaît comme une peine lourdement disproportionnée par rapport aux fautes commises.

2. LE « surnaturel » qui est nécessaire au tragique est repérable à *la fois* dans l'ordre mystérieux du monde (avec son mélange incohérent mais inébranlable de bonté et d'inhumanité) *et* dans les idéaux qui le transcendent. Si les dieux ne sont que les forces qui régissent l'univers, alors l'homme n'a que de vains états d'âme et le tragique n'existe pas encore (dans les civilisations primitives ou chez des « méchants » tel Edmond ou Iago). Si, à l'inverse, la rationalité d'une justice supérieure ne réside qu'« ailleurs », alors ou bien seul l'homme la porte déjà en lui, avec ses aspirations et ses progrès qui doivent finir par domestiquer la « nature » (thèse des messianismes idéologiques), ou bien la « loi » pourvoit à tout (situation de l'islam). Dans les deux cas, il n'y a plus de tragique. D'un côté les souffrances humaines ne sont que péripéties, et de l'autre elles ne sont la rançon que de manquements.

Le christianisme apparaît au contraire comme le lieu du tragique. Dieu est présent et impliqué dans sa création en même temps qu'il en est distinct. Le monde entier « gémit dans les douleurs de l'enfantement » (*Romains* 8, 22). Le Fils de Dieu en

personne y a pris chair et, innocent de tout mal, il a été condamné à une mort ignominieuse. A sa suite le baptisé est appelé à entrer dans un cycle torturant où l'iniquité n'est avérée dans toute son horreur que pour être consommée.

L'intuition chrétienne la plus troublante (celle aussi que l'on oublie le plus volontiers) est que, loin d'épargner l'épreuve de l'injustice, la foi y expose de plein fouet. Il y a le martyr, mais il y a aussi la « nuit obscure » et les tentations qui ne font que croître au fur et à mesure que la vérité se découvre. Ce qu'impose la « nature » est redoublé par les affres du péché et encore multiplié par l'expérience de la déréliction. La sérénité, la patience, la joie, la « bonne mort » et la paix ne sont bien sûr pas inconnues et encore moins inespérables. Mais elles demeurent des dons de Dieu, dans la gratuité de sa miséricorde, et aucune vertu ne les garantit comme sur contrat. Il n'y a pas d'assurance chrétienne contre le risque du tragique. L'héroïsme dans la sainteté a certes ses retombées heureuses dans la communion des saints. Mais on ne se ressuscite pas soi-même, par ses propres mérites, et la mort demeure, jusqu'à la parousie, comme l'inévitable préalable.

Il y a donc un tragique inhérent au christianisme. Les crucifix en sont le rappel omniprésent. Non pour inviter aux complaisances suspectes du dolorisme, ni même simplement pour commémorer le sommet de l'injustice. Mais pour illustrer jusqu'à quel point Dieu s'est lui-même exposé sans compromission au non-sens de la condition humaine. En Jésus-Christ, il a fait sien le tragique et l'a porté à son comble. Car le Fils en croix ne s'est pas seulement senti abandonné par le Père : il en a été réellement séparé ; il est descendu jusqu'au séjour des morts.

Ici encore, le P. von Balthasar nous éclaire. Guidé par Adrienne von Speyr, il a médité le mystère du Samedi Saint et suggéré qu'il fallait sans doute prendre au sérieux ce que dit le début (v. 2 à 29) du *Psaume* 22 — dont Jésus au calvaire crie le premier verset (*Matthieu* 27, 46) —, sans l'intégrer trop vite dans la rhétorique consolante que peut alimenter le dernier tiers seulement (v. 20 à 30) (21). Même la certitude du salut n'abolit pas les souffrances de l'agonie. Et lorsque le Fils, mort est aux enfers, l'écart entre les lois implacables de ce monde et la justice

(21) Pour nous limiter à *Communio* (édition en français), citons seulement les articles du P. von Balthasar dans les n° II, 1 ; II, 3 ; IV, 1 ; VI, 1... (accompagnés de textes d'Adrienne von Speyr dans les n° II, 3 et VI, 1).

transcendante est creusé jusqu'à la rupture : le tragique pénètre jusqu'au cœur du divin. Non seulement le Fils est isolé, anéanti, même plus un homme (*Psaume* 22, 7), mais encore l'unité trinitaire est elle-même atteinte (22). Ce n'est qu'alors que la mort peut être « engloutie par la vie », car sa logique destructrice est défaits par la gratuité de l'amour dont la gloire est la seule « kénose » (*Philippiens* 2, 6-11).

3. L'HISTOIRE du Seigneur Dieu fait homme et mort en esclave est ainsi, en rigueur de terme, le tragique maximal et donc la tragédie de référence (23). Le Dieu sans lequel la douleur humaine ne serait que futile et ruineux privilège n'y est pas spectateur, mais acteur, personnage, héros et même personne par définition, tandis que l'« *espace dramatique* » est l'univers entier et que sa durée est celle de l'Histoire (24).

Que Jésus soit ressuscité n'est bien sûr pas indifférent : en regard, toute tragédie reste en attente de son véritable dénouement. Mais le jour du Jugement n'est pas encore advenu et, bien qu'il faille « *espérer pour tous* » (25), reste le problème du Mal en personne. La Résurrection est donc le fondement de la foi et de l'espérance (cf. *1 Corinthiens* 15, 17 ; *Romains* 8, 20-21), qui sont tout autre chose qu'un vain optimisme. La souffrance et la mort n'y sont pas magiquement gommées. Elles apparaissent au contraire comme le risque inéluctable, effrayant et décisif, face auquel nul ne peut se vanter à l'avance d'être assez conformé au Christ pour offrir sa vie à l'heure venue.

(22) Le P. von Balthasar ne va pas jusqu'à dire, avec Kitamori et le P. Varillon, que « Dieu souffre » (cf. *Communio*, II, 3, p. 30). Ce n'est que pour le Fils, le seul à avoir pris chair, que la « kénose » intratrinitaire se transforme en souffrance. Le tragique demeure ainsi spécifiquement humain, et comme la traduction dans la « nature » du don total de soi poussé jusqu'à l'abandon. Mais on peut dire qu'en Jésus-Christ, ce tragique humain est « entré » en Dieu.

(23) Maintes scènes des évangiles — et par-dessus tout la Passion — peuvent être considérées comme « théâtrales ». Et le principe en est (jusqu'à un certain point et dans une perspective qui n'est évidemment pas exclusive mais ne saurait être négligée) perpétué dans la célébration de l'Eucharistie. Le problème est que l'histoire de Jésus n'ait donné lieu, sur les scènes et les écrans, qu'à des représentations aussi décevantes. Mais la Vérité ne peut que rester « voilée » dans le monde, même si elle sous-tend toute tragédie humaine. Vouloir la dénuder expose vite à l'indécence. La simplicité liturgique et sacramentelle en concrétise bien plus.

(24) Voir le tome II (2 vol.) de la *Dramatique divine*.

(25) C'est le titre du dernier livre du P. von Balthasar paru en français (Desclée de Brouwer, Paris, 1987).

Dans ces conditions, il faut envisager trois sortes de tragique. Le premier, le plus répandu mais d'autant plus redoutable, est celui qui est inhérent à la « nature » humaine et que la foi rend encore plus perceptible. Le second, dans le domaine de la littérature et du cinéma (où il reste rare), est la « tragédie chrétienne ». Il n'est pas nécessaire qu'elle mette en scène des prêtres ou des religieuses ni que le sujet soit ecclésiastique. Il suffit que les personnages soient conscients que le Dieu de Jésus-Christ y participe. On peut alors faire entrer dans cette catégorie d'autres oeuvres que des pièces de théâtre, et notamment bien des « traités de spiritualité », dus à des cloîtré(e)s qui n'ont apparemment jamais affronté de grands périls — par exemple Thérèse de Lisieux.

Les tragédies du troisième type sont, au premier abord, purement profanes. Le christianisme semble n'y être qu'un élément facultatif du décor, en raison par exemple de l'époque de l'action ou de la rédaction. Mais la portée religieuse d'une pièce ne se mesure pas à la quantité de soutanes sur la scène, ni à la densité du vocabulaire de piété. Si la tragédie implique la compénétration douloureuse du « naturel » et du « surnaturel » dont le christianisme est le prototype achevé, alors elle n'est pas étrangère à la foi. C'est dans le secret des consciences, voire dans les arcanes de l'inconscient, que l'Évangile annoncé par l'Église entière fraie son chemin. Si « *le fil d'Ariane* » (26) peut redevenir visible dans *Hamlet*, *Le roi Lear* et *Macbeth*, dans combien d'autres chefs-d'œuvre nous reste-t-il à le retrouver, même s'il a été délibérément brisé ?

Jean DUCHESNE

(26) Rappel du titre donné par le P. von Balthasar au petit volume où il présentait lui-même l'ensemble de ses publications : *Il filo d'Ariana attraverso la mia opera*, Jaca Book, Milan, 1980.

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

George CHEMAPARATHY

Hindouisme et souffrance

L'UN des concepts clef de la pensée indienne est sans aucun doute celui de souffrance. Ce concept imprègne la pensée indienne à un tel point que chaque aspect de la vie est censé être affecté par la souffrance. Les trois principales religions originaires de l'Inde — l'Hindouisme, le Bouddhisme et le Jainisme — ont fait de la souffrance le thème central de leur pensée religieuse et philosophique en faisant de la libération le but ultime de l'existence humaine ; cette libération signifie avant tout la délivrance totale et définitive de toute souffrance. Dans ce qui suit, nous nous limiterons à quelques réflexions sur le concept de souffrance, tel que l'ont compris les penseurs hindous de l'époque classique. Après avoir étudié l'origine, la nature et le sens de la souffrance selon ces penseurs, nous ferons quelques brèves remarques d'un point de vue chrétien.

L'origine de la souffrance

Selon les penseurs hindous, l'apparition (comme la disparition) de la souffrance est soumise à une loi immuable de causalité, dite loi du Karma. Cette loi stipule que chacun recueille les fruits de toutes ses actions, bonnes ou mauvaises. Pour comprendre la conception hindoue de la souffrance, il est indispensable de connaître quelque peu le fonctionnement de cette loi.

Le mot «Karma» (nom provenant de la racine sanskrite *kr* qui signifie « agir, faire ») veut dire action ou acte. Limité à l'origine au sens d'acte rituel, le mot a acquis un sens plus large, englobant tous les actes d'une personne, en pensée, parole ou actions. Si les actes proprement dits cessent une fois accomplis, leurs fruits n'apparaîtront que beaucoup plus tard, en grande partie lors de l'une des renaissances ultérieures. La longue période de temps qui sépare les actes de leurs fruits dans

une autre *vie* ne s'explique qu'en supposant l'existence d'une entité intermédiaire qui naît des actes et qui continue d'exister jusqu'à ce qu'on en recueille les fruits, en sorte que soit maintenue la relation de causalité entre les actions et leurs fruits. On suppose donc que les actions bonnes produisent des mérites, et les mauvaises des démérites. A leur tour les mérites produisent le plaisir, et les démérites la souffrance. Le mot «Karma» désigne l'ensemble des mérites et des démérites d'une personne à un moment donné de son existence. On suppose que les mérites et les démérites sont attachés à l'âme de quelqu'un comme le sont ses qualités, ou encore à un corps subtil qui accompagne l'âme tout au long des réincarnations jusqu'à la délivrance du cycle des vies transmigratoires. Une fois produits leurs fruits sous forme de plaisirs ou de souffrances, ces mérites et démérites disparaissent sans laisser de trace.

Comme la plupart des actes ne produisent leurs fruits que dans une vie ultérieure, et comme il est indispensable d'avoir un corps pour faire l'expérience du plaisir ou de la souffrance, la doctrine du Karma implique nécessairement celle de la transmigration des âmes (1). D'après les penseurs hindous, la transmigration des âmes ou réincarnation peut se faire à différents niveaux d'existences : soit comme dieu (*à ne pas confondre avec Dieu, avec un grand D, celui que les croyants admettent comme cause efficiente de l'origine, de la conservation et de la dissolution de l'univers*), soit comme être humain, comme animal ou comme plante. Le niveau d'existence que l'âme doit prendre lors d'une réincarnation est déterminé par la loi du Karma : il dépend de la nature et de la quantité de joies et de souffrances dont l'âme est destinée à faire l'expérience dans sa prochaine existence ; celles-ci à leur tour dépendent de l'état de maturation du Karma à ce moment-là, et des fruits de joie ou de souffrance qu'il est alors prêt à porter. Le Karma ayant atteint la maturité détermine non seulement l'état de la prochaine vie, (dieu,

(1) Bien que cet article se fonde sur des textes sanscrits des systèmes classiques de pensée hindoue, pour des raisons pratiques, aucune référence n'y est faite, et aucun terme technique sanscrit n'est fourni.

Parmi les nombreuses publications sur le karma et la renaissance, on peut signaler quelques-unes des plus récentes : W.D. O'Flaherty (éd.), *Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions*, University of California Press, Berkeley et al., 1980 ; R.W. Neufeldt (éd.), *Karma and Rebirth* : Post Classical Developments, SUNY Press, 1986 ; C.A. Keller (éd.), *La réincarnation* : théories, raisonnements et prévisions, Lang, Berne et al., 1986 ; S.S. Rama Rao Pappu (éd.), *The Dimensions of Karma*, Chanakya, Delhi, 1987.

homme, animal ou plante), mais aussi tout l'environnement nécessaire à cette âme pour qu'elle fasse l'expérience de joie et de souffrance à laquelle elle est destinée.

En outre, la loi du Karma a pour effet que chaque personne doit recueillir les fruits de ses propres actions ; en d'autres termes, ni les actions de qui que ce soit, ni les mérites ou démérites qui en résultent, ne peuvent être transmis à une autre personne. Il est vrai que des croyances populaires, comme on en trouve l'expression dans certains ouvrages religieux ou littéraires, admettent parfois la possibilité de transfert de mérites ou de démérites d'une personne à l'autre, par exemple d'un homme à sa femme ou à ses enfants, ou d'un roi à ses sujets (2). Cependant, les philosophes de l'époque classique considèrent la loi du Karma comme absolument immuable. La non-transférabilité du Karma implique que toute souffrance subie est méritée et inévitable. Cela veut dire aussi que la source de toute souffrance que subit une personne est en définitive elle-même, puisqu'elle ne fait que recueillir les fruits des mauvaises actions commises dans ses vies antérieures. Le fait que cette personne ignore alors de quelle mauvaise action il s'agit, ni dans quelle vie elle a été commise, ne change en rien cette loi.

Si donc toute souffrance tire uniquement son origine des actes mauvais commis par soi-même, il en résulte que nul autre, pas même Dieu, ne peut être tenu pour responsable de la souffrance qui lui échoit. Il est vrai que d'autres personnes, animaux ou plantes, ou objets inanimés ont pu être des intermédiaires dans la souffrance ; mais cette causalité est déterminée en définitive par son propre Karma, qui utilise ces intermédiaires. Ainsi, un nouveau-né qui, affligé d'un mal incurable, ou qui meurt peu après sa naissance, cueille le fruit de son Karma ; en même temps, sa famille, les membres de sa famille qui sont durement éprouvés par cette maladie ou cette mort, recueillent eux aussi les fruits des actions mauvaises commises dans une autre vie à une époque inconnue. Les cataclysmes naturels, tremblements de terre, inondations, sécheresses, famines, ou les méfaits de la

(2) Le transfert des mérites est plus généralement admis dans le bouddhisme que dans l'hindouisme. Sur cette idée dans l'hindouisme, cf. U. Arya, « Hindu Contradictions of the Doctrine of Karma », dans *East and West* (Rome), 22 (1972), 93-100; U. Sharma, « Theodicy and the Doctrine of Karma », dans *Man*, 8 (1973), 347-364 ; M. Bara, « Transfer of Merit », dans *Adyar Library Bulletin*, 31-32 (1967-1968), 382-411 ; L.A. Babb, « Destiny and Responsibility : Karma in Popular Hinduism », dans C.F. Keyes et E.V. Daniel (éd.), *Karma : An Anthropological Inquiry*, University of California Press, Berkeley et al., 1983, 163-181.

guerre, proviennent, d'après la loi du Karma, du Karma collectif de tous ceux qui en souffrent.

Dieu non plus ne saurait être tenu pour l'origine de la souffrance. Du point de vue des écoles athées de pensée hindoue, la loi du Karma opère de façon mécanique et automatique, sans l'intervention d'un être intelligent comme Dieu. Dans les systèmes théistes, on dit que Dieu dépend du Karma des êtres vivants dans toutes ses activités cosmiques. Dans son omniscience, il connaît le Karma de chaque âme, il le surveille et le guide en sorte que l'âme s'unisse au corps qui lui permettra de faire l'expérience de la part de son Karma qui a alors atteint sa maturité et qui lui spécifie sa part de plaisir ou de souffrance. Les textes disent clairement que Dieu lui-même ne peut modifier le Karma. Au fond, il n'est pas juste de dire, en rigueur de termes, que Dieu est l'agent qui rétribue les actions. En effet, il ne fait que guider, de par son omniscience et son pouvoir, l'opération de la loi du Karma, qui est le véritable agent de cette rétribution.

En bref, l'origine de toute souffrance réside en dernière instance à l'intérieur de celui même qui souffre ; aucun autre être, humain ou non-humain, pas même Dieu, ne peut être tenu responsable des souffrances subies par une personne. Toutes les souffrances sont les fruits des actions mauvaises de celui qui souffre.

La nature de la souffrance

Bien que chacun sache ce que c'est que souffrir, il n'est pas facile de définir ou de décrire la souffrance. Certains philosophes hindous la décrivent comme ce qui a pour marque caractéristique la douleur ou l'affliction. Cette description n'apporte guère de clarté sur son objet. En revanche, la nature du concept hindou de la souffrance se laisse mieux comprendre à partir de l'analyse qu'ils fournissent des différents types de souffrance. Parmi les diverses analyses que donnent les écoles philosophiques hindoues, nous choisirons celle de l'école Nyâya Vaïśeṣika.

Les indiens expriment le concept de souffrance par le mot *dubkha*. Aucun terme d'aucune langue européenne ne peut donner une expression adéquate de toute la valeur de ce terme sanscrit. Le moins mauvais équivalent est sans doute le mot de

« souffrance ». On utilise assez souvent le mot de « douleur », comme équivalent ; mais dans ce cas, il ne faut pas le comprendre au sens limité de sensation physique, il faut au contraire qu'il inclue également les émotions et sensations psychiques. Le terme de *duhkha* comprend toutes les sensations de douleur physique, de détresse mentale, d'angoisse, d'anxiété, de déception, et toutes les autres sortes de sentiments ou d'expériences désagréables et non-désirées. Le terme de « souffrance » semble exprimer tout cela mieux que ne le fait celui de « douleur ». Cependant, on utilise souvent l'un ou l'autre pour rendre *duhkha*. Comme nous le montrerons, à la différence de ses équivalents européens, le concept indien de *duhkha* inclut également le plaisir parmi ce que nous « subissons », si bien qu'on ne peut pas en trouver un équivalent parfait dans une langue européenne.

Une analyse du concept hindou de souffrance montre qu'il a une application universelle. Souffrir au sens propre et premier inclut tout ce que la personne ressent comme désagréable, indésirable, ou douloureux. Mais, comme nous l'avons dit plus haut, une personne (ou tout être vivant, sur ce plan) est incapable de ressentir la souffrance si elle n'a pas un corps, six sens (les cinq sens extérieurs de la vue, l'ouïe, l'odorat, le goût et le toucher, ainsi que le sens intérieur, appelé *manas*, qui perçoit les expériences intérieures telles que la joie, la souffrance, etc.), les six objets propres aux six sens, et les six types de sensation qui se produisent lorsque les sens entrent en contact avec leurs objets. C'est pour cela que tous ces facteurs sont appelés « souffrance », bien que ce soit en un sens secondaire : en effet, sans leur intermédiaire, l'âme — qui est, en fait, le sujet réel de la souffrance — ne peut avoir aucune expérience de celle-ci (3).

Aussi étrange que cela puisse paraître, les penseurs hindous englobent aussi le plaisir dans leur liste des souffrances. En effet, d'une part, tous les plaisirs dans le domaine des existences soumises à la transmigration sont non-éternels ; étant les produits d'une cause non-éternelle (en l'occurrence, les mérites), les plaisirs eux aussi sont périssables par nature. D'autre part, tous les plaisirs sont associés de façon inextricable à la souffrance. Pour ne donner qu'un exemple, les plaisirs qui résultent de la

possession de la richesse sont précédés, accompagnés et suivis de souffrance. En effet, l'acquisition de la richesse est, au moins dans la plupart des cas, précédée par des activités qui impliquent la souffrance ; même une fois celle-ci acquise, la personne riche a sans cesse peur de se faire voler ou de perdre sa fortune d'une quelconque autre façon ; et, quand elle finit par disparaître, sa perte cause une douleur. L'exemple des souffrances associées aux plaisirs résultant de la possession de la richesse peut s'appliquer, *mutatis mutandis*, à toutes les formes de plaisir. Les penseurs hindous comparent les plaisirs à du riz cuit mêlé de miel et de poison. De même qu'il est impossible de ne prendre que le riz, avec le miel, mais sans le poison qui l'accompagne, de même il est impossible de ne jouir que de plaisirs sans inclure la souffrance.

Ce que l'on vient de dire fait apparaître clairement une caractéristique importante du plaisir : son universalité. Tous les aspects de notre existence vouée à la transmigration, ou bien sont souffrance au sens propre, ou sont inséparablement associés à la souffrance. Même les plaisirs dont on dit que les êtres vivants les éprouvent de temps en temps sont mêlés de souffrances. Si on la voit sous cet angle, on peut comprendre l'affirmation des penseurs hindous selon laquelle, pour le sage qui a saisi la vraie nature des choses, tout est souffrance. Comme l'exprime un verset sanscrit : « *En entrant dans la matrice, (on) atteint la souffrance ; en résidant (dans la matrice, on atteint) la souffrance ; en sortant (de la matrice, on atteint) la souffrance ; après la naissance aussi (on atteint) la souffrance ; il est donc meilleur de ne pas être né* ».

Une autre caractéristique de la souffrance est que, comme le plaisir, elle est inégalement distribuée. On peut constater cette distribution inégale à tous les niveaux de l'existence.

En premier lieu, on constate une distribution inégale de la souffrance dans les quatre stades d'existence qu'on vient de mentionner. Le maximum de souffrance est le lot des âmes qui renaissent dans les formes animales et végétales d'existence ; selon certains textes, cependant, les âmes, dans l'existence végétale, n'ont qu'un minimum de conscience, si bien qu'elles ont moins conscience de leurs souffrances que les animaux. On dit que les êtres humains connaissent moins la souffrance que les animaux et les plantes, mais plus que ceux qui renaissent dans les cieux. Ceux qui renaissent dans les régions célestes éprouvent, certes, un immense bonheur ; mais même eux ne sont pas

(3) Bien que nous parlions ici principalement de la souffrance humaine, nous devons garder présent à l'esprit le fait que, pour rester fidèle à l'esprit indien, nous devrions plutôt parler de la souffrance des êtres vivants en général ; selon lui, en effet, la même âme peut prendre le corps de différentes sortes d'êtres vivants : dieux, hommes, animaux et plantes de toutes espèces et de tous niveaux.

à l'abri de toute souffrance. Les dieux qui renaissent dans les régions inférieures du ciel sont malheureux, car ils sont jaloux de ceux qui sont nés dans les régions supérieures du ciel, et dont le bonheur est plus grand que le leur. Même ceux qui renaissent dans les plus hautes régions du ciel ne sont pas totalement exempts de souffrance, car ils savent que leur bonheur céleste, bien qu'il dure très longtemps, aura pourtant une fin. Notons cependant que les dieux dont nous avons parlé appartiennent au domaine des existences vouées à la transmigration, où renaissent les âmes dont les mérites sont en excès. Le Dieu suprême (avec un « D » majuscule) est en dehors de tout le domaine soumis à la loi du Karma et des existences vouées à la transmigration, et il est éternellement libre de toute trace de souffrance.

En second lieu, il y a une inégalité dans la souffrance même parmi les êtres qui renaissent dans le même état d'existence. Pour se limiter à l'état humain de l'existence, nous constatons une distribution inégale de la souffrance parmi les êtres humains en ce qui concerne le lignage, les dons physiques et intellectuels, la longévité, etc. Ainsi, certains naissent dans une des castes supérieures, d'autres dans les castes inférieures, qui sont considérées comme moins honorables et plus sujettes à la souffrance. Certains naissent dans des familles riches et célèbres, qui leur permettent bien des plaisirs que d'autres, nés dans des familles pauvres et inconnues, ne peuvent atteindre. Certains naissent avec des corps dépourvus d'imperfections, beaux et sains ; d'autres, au contraire, naissent avec des corps difformes, laids et sujets à diverses maladies. Certains naissent avec de grands dons intellectuels et mentaux, d'autres avec des dons inférieurs. On peut allonger cette liste presque indéfiniment. Une distribution du bonheur et de la souffrance aussi inégale, même parmi des êtres du même niveau d'existence, est une source constante de souffrance de par les sentiments d'envie, de convoitise et de déception qu'elle suscite.

Une troisième caractéristique de la souffrance, à laquelle on a déjà fait allusion, est sa nature périssable. Etant produits de démérites, qui sont eux-mêmes produits, les souffrances cessent nécessairement lorsque les démérites, parvenus à maturité, se sont épuisés eux-mêmes après avoir produit leurs fruits sous la forme de souffrances. En effet, quand la cause disparaît, l'effet lui aussi cesse d'être. Puisque les souffrances ne sont ainsi produites que par les démérites, on peut les éviter par un double processus : d'une part, en se débarrassant des démérites déjà acquis, en éprouvant les souffrances qu'ils produisent, d'autre

part, en diminuant progressivement, pour finir par l'empêcher, toute accumulation de nouveaux démérites par un effort continu de vie spirituelle. La libération finale, qui est le but ultime de l'expérience humaine sur la terre, consiste d'abord en la liberté absolue et définitive par rapport à toutes les souffrances, atteinte par la destruction de tout Karma.

La signification de la souffrance du point de vue de l'hindouisme

A partir de ce que l'on a dit sur la loi du Karma et la doctrine des renaissances, il est clair que, pour l'hindouisme, la souffrance a un caractère rétributif et pénal : « rétributif » parce qu'elle consiste à « payer » pour ses actes passés ; « pénal » parce que la rétribution en question a la forme d'une punition. Car toute souffrance qui arrive à une personne est invariablement une punition pour quelques mauvaises actions commises par elle dans une existence passée. Comme on l'a dit plus tôt, les souffrances sont des effets produits par des démérites, lesquels, à leur tour, sont produits par des actions moralement mauvaises. Puisque la loi du Karma est censée opérer avec une nécessité inexorable, les souffrances sont inévitables aussi longtemps que les démérites d'une personne ne sont pas épuisés.

La nature pénale des souffrances est également impliquée dans la proportion que certains textes hindous (par exemple le *Manusmṛiti*, ch. 12) supposent entre les actes mauvais commis par une personne et les souffrances qu'on dit qu'elle subit dans son incarnation suivante.

Puisque toute souffrance qui arrive à une personne est méritée, comme le fruit de ses actions, il n'y a pas, du point de vue hindou, de souffrance imméritée : si toutes les souffrances sont de nature pénale, elles sont de ce fait méritées. Il n'y a donc pas d'injustice dans le monde, puisque tout ce que nous considérons comme l'injustice ou comme ses résultats n'est autre que le fruit mérité des actions de qui la subit, et est donc juste. Par suite, le problème de la souffrance des innocents (par exemple, celle d'un bébé né avec une maladie incurable ou avec d'autres handicaps physiques ou mentaux) ne peut pas troubler l'esprit des penseurs hindous avec la même intensité qu'il a troublé les esprits occidentaux attachés à trouver une réponse au problème de la souffrance des innocents, qui constitue un des thèmes

principaux de la théodicée occidentale. Car, si Dieu ne peut pas modifier la nature du Karma des êtres vivants, comme le prétendent les penseurs hindous, il ne peut pas être tenu pour responsable des souffrances qui frappent les êtres vivants. Puisque Dieu dépend du Karma des êtres vivants dans toutes ses activités qui ont trait aux périodes de création, de conservation et de dissolution de l'univers, il se trouve déchargé de toute responsabilité pour les souffrances qui frappent même des êtres vivants en apparence innocents : toute souffrance est mise au compte de l'être souffrant lui-même. Bien au contraire, le rôle de Dieu dans la création et la conservation de l'univers doit être regardé comme un ensemble d'actes d'amour, et de compassion de sa part, puisque, de par ce rôle, il permet aux âmes des êtres vivants d'éprouver les fruits de leur Karma, et, ce faisant, de s'en débarrasser (4).

Du point de vue hindou, les souffrances sont non seulement méritées, mais aussi, en un sens, désirables. En effet, c'est seulement en passant par la souffrance que l'on peut se débarrasser des démérites qu'on a accumulés. Les souffrances sont ainsi une étape nécessaire sur le chemin de la libération finale. En ce sens, on peut dire que les souffrances ont un rôle salutaire. On dit parfois que les pratiques ascétiques peuvent aider à détruire les démérites ; mais la façon normale de s'en débarrasser passe par l'expérience de la souffrance. Chaque morceau de souffrance subie par chaque être vivant ôte une portion équivalente des démérites accumulés par lui, et, de la sorte, rapproche l'âme de sa libération, à moins que de nouveaux démérites ne s'accumulent dans son existence actuelle et ne contrebalancent les démérites déjà épuisés.

Qui plus est, on trouve sous la plume des penseurs hindous des affirmations isolées selon lesquelles les souffrances peuvent également servir à inspirer une personne et à attirer son attention sur ce qu'il y a de transitoire dans les plaisirs terrestres, la menant ainsi à se consacrer plus sérieusement à l'obtention de la libération finale. On rencontre également des passages selon lesquels il n'est pas juste d'attribuer à Dieu un manque de compassion ou d'amour quand, en supervisant l'opération de la loi du Karma, il permet les souffrances des êtres vivants. En effet, ces souffrances doivent servir à leur propre bien. De même que les

punitions infligées par un père à son fils, ou par un maître à son élève, ou les douleurs causées par un médecin à un patient ne sont pas un argument contre l'amour et la compassion du père, du maître ou du médecin, de même, lorsqu'il permet aux créatures de souffrir, l'amour compatissant de Dieu reste intact.

Evaluation chrétienne de la vision hindoue de la souffrance

L'aspect le plus caractéristique de la conception hindoue de la souffrance est sa nature pénale : toute souffrance, quelle qu'elle soit, est essentiellement une punition pour les mauvaises actions qu'une personne a commises dans l'une de ses vies passées. Une telle conception est tout à fait incompatible avec la façon dont le christianisme comprend la souffrance.

Certes, il faut reconnaître que le caractère de rétribution pénale de la souffrance n'est pas totalement étranger à la conception judéo-chrétienne. L'idée que Dieu punit le méchant se trouve en plusieurs passages de l'Ancien Testament (*Proverbes* 3, 33-35 ; 10, 16 ; 12, 21;13, 21; *Judith* 5,17-19 ; 7, 28 ; 8, 18-19). Les trois amis de Job — Eliphaz, Bildad, et Zophar — s'accordent à attribuer les malheurs de Job à ses péchés. Mais dans le cas de Job, que Dieu lui-même qualifie « *d'homme intègre et droit, qui craint Dieu et se garde du mal* » (*Job* 1, 1; 1, 8), la souffrance n'est pas nécessairement liée à une loi de punition des péchés. Donc la théorie est mise en défaut au moins en tant que principe d'application universelle. L'Ancien Testament donne aussi d'autres explications de la souffrance : elle peut être voulue par Dieu comme mise à l'épreuve de la fidélité de la personne à Dieu (c'est le cas pour Job), ou une discipline ou correction imposée par un père aimant à son fils bien-aimé (*Proverbes* 3,11-12 ; *Hébreux* 12, 6-7 ; *1 Corinthiens* 11, 32) (5).

Il est vrai que le péché mène à la souffrance, mais du point de vue chrétien, il est complètement faux que celui qui souffre, souffre pour ses propres péchés. Sainteté et souffrance vont souvent ensemble. Les saints considèrent souvent la souffrance

(4) Sur Dieu et la souffrance comme problème de théodicée pour la pensée indienne, cf. mon ouvrage *God en het Lijden : Een Indische Theodicee*, Brill, Leyde, 1986.

(5) Sur la réponse de la Bible au problème de la souffrance humaine, cf. F. de la Calle Flores, *Respuesta bíblica al dolor de los hombres*, Fax, Madrid, 1974.

non comme une punition mais comme étant, de la part de Dieu, une marque d'amour et de grâce tout particuliers. Donc, une explication exclusivement pénale de la souffrance est non seulement contraire à la notion chrétienne de souffrance, mais encore donne une représentation de Dieu comme juge sévère plutôt que comme père aimant.

Et surtout, ces explications pénales, disciplinaires, de la souffrance sont totalement mises en défaut dans le cas des souffrances du Christ, l'innocent parfait, le Fils de Dieu fait homme, préfiguré par le serviteur souffrant de Yahweh (*Isaïe* 53). Ses souffrances sont en contradiction flagrante avec toute explication pénale de la souffrance. En fait, pour un Hindou (comme pour un Bouddhiste ou un Jainiste), l'image du Christ en Croix est non seulement choquante mais surtout n'a aucun sens (6). Car si Dieu est totalement sans péché, et si la souffrance est nécessairement une punition pour le péché, un Dieu souffrant est une notion totalement contradictoire.

Même si l'on donne quelque validité à la conception judéo-chrétienne primitive de punition pour ses propres péchés, il faut remarquer qu'elle est plus loin qu'il n'y paraît au premier abord de la conception hindoue. Car d'un côté du point de vue hindou, les souffrances subies sont des punitions pour des péchés commis dans une vie antérieure dont on n'a plus le souvenir. Ne croyant pas à la réincarnation, le chrétien pourrait au mieux voir dans la souffrance une punition des péchés de sa propre vie.

Alors qu'un hindou verrait dans les souffrances de Job une punition pour les péchés qu'il aurait commis dans une vie antérieure. Le fait qu'il est un homme juste faisant la volonté de Dieu dans son existence actuelle n'a, aux yeux d'un hindou, rien à voir avec les souffrances de sa vie présente. Lorsque ses trois amis, d'autre part, attribuent ses malheurs à ses péchés, ils veulent dire les péchés de sa vie présente.

(6) S. Radakrishnan, principal penseur de l'hindouisme moderne, observe dans son livre *The Philosophy of Rabindranath Tagore*, Londres, 1918, p. 15 : « Un Dieu souffrant, la divinité à la couronne d'épines, ne peut satisfaire l'âme religieuse ». Plus sévère encore est la critique du célèbre bouddhiste D.T. Suzuki. Opposant le paisible décès du Bouddha, couché à l'horizontale sur un lit et entouré de ses disciples et d'une foule d'autres êtres humains et non-humains, avec le Christ, pendu verticalement en croix, sans personne pour l'aider, et rempli de tristesse, Suzuki écrit : « Le Christ crucifié est une vision terrible, et je ne puis m'empêcher de l'associer aux impulsions sadiques d'un cerveau malade » (*D.T. Suzuki, Mysticism : Christian and Buddhist*, Harper, New York, 1957, p. 136).

De plus, du point de vue hindou, la souffrance en tant que punition pour les péchés ou les actions mauvaises ne peut être, à strictement parler, infligée par Dieu, comme dans la conception judéo-chrétienne ; elle est plutôt une punition pour les actions du souffrant lui-même selon la loi du Karma qui agit de façon automatique ou mécanique (dans le cas des systèmes athées) ou sous la surveillance de Dieu (dans le cas des systèmes théistes).

De plus, lorsque la souffrance est considérée comme punition pour les péchés qu'on a soi-même commis, la tradition judéo-chrétienne suppose que le péché est une offense à Dieu. En revanche la relation entre le mal et Dieu n'est pas si claire dans la pensée hindoue ; car une action mauvaise, de leur point de vue, est plutôt une violation d'un ensemble de prescriptions et d'interdits soit directement mentionnés dans les Écritures « révélées », le Veda, soit formulés par les commentateurs du Veda, plutôt qu'une offense à Dieu. Pour la plupart des penseurs hindous, le Veda est éternel et n'est pas la parole de Dieu. Même dans les systèmes hindous, qui voient le Veda comme parole de Dieu, on ne parle pas de la valeur morale des actes comme ayant un quelconque rapport avec Dieu. En fait, dans tous les systèmes hindous la source ultime de toute souffrance est non pas le péché mais une ignorance innée de la vraie nature des choses.

Un autre concept très important est l'idée chrétienne de substitution dans la souffrance, ou d'une personne qui souffre pour une autre. La souffrance du Christ est rédemptrice et a valeur de substitution. Car par les mérites de sa passion et de sa mort, il a apporté la « satisfaction » pour les péchés de l'humanité à Dieu qui était offensé dans son infinie justice et sainteté. Une telle notion de souffrance vicairie ou substitution est totalement inconnue dans la vision hindoue.

Interprétée à la lettre par les penseurs hindous, la loi du Karma ne permet pas de transférer les actes d'une personne sur une autre. Le concept de souffrance vicairie implique ce type de transfert. Dans la conception hindoue, la souffrance supprime le démérite qui l'a causée, mais ne produit aucun mérite ; les mérites ne sont produits qu'en faisant de bonnes actions. Les chrétiens croient que les souffrances acceptées avec de bonnes dispositions spirituelles constituent une source particulière de mérites spirituels qui conduisent à la gloire céleste. Jésus dit aux disciples d'Emmaüs : « N'était-il pas écrit que le Christ devait souffrir pour entrer dans sa gloire ? » (*Luc* 24, 26 ; cf. *Romains*

8, 17-18 ; 2 *Corinthiens* 4, 17). Le chemin de la souffrance est celui qui conduit à la gloire.

De plus, l'histoire du Christianisme offre beaucoup d'exemples de souffrances qu'on ne peut expliquer par la théorie pénale. En particulier les souffrances et privations endurées volontairement par des chrétiens en réparation pour leurs péchés, ou pour le bien des autres, vivants ou morts, ou, surtout, par amour pour le Christ. Ce qui a permis aux martyrs chrétiens d'autrefois de subir des tortures et une mort cruelle, et à des chrétiens d'aujourd'hui de supporter, par milliers, la persécution pour leur foi, cela ne peut être expliqué en terme de péché et de punition, mais plutôt en terme d'amour ardent pour le Christ, qu'ils veulent suivre jusqu'à la Croix. Persuadés que le Christ a souffert et est mort par amour pour eux, ils veulent rendre cet amour en partageant ces souffrances autant qu'il est possible.

Dans la vision hindoue de la souffrance, toute souffrance est punition méritée pour le mal accompli dans les vies passées, et donc il y a dans ce monde une stricte justice. Cependant le chrétien peut se poser la question de savoir si on peut parler de juste rétribution dans la conception hindoue. Car après tout, nous n'avons aucun souvenir des péchés que nous sommes censés expier. On peut difficilement appeler cela juste. On pourrait plutôt se demander avec J.G. Herder comment parler d'expiation si un homme qui se comporte comme un tigre, se réincarne ensuite dans un vrai tigre, comme punition du mal qu'il a fait (cf. *Manu*, XII, 58-59 ; 67). En fait, dénué de conscience, le vrai tigre peut continuer à tuer sans le moindre remords. De toutes façons, la prétendue justice, dans le système hindou, repose sur des présupposés, comme la loi du Karma et celle de la réincarnation, qui sont totalement en dehors du domaine de la vérification et de l'expérience, et que donc on doit croire d'une foi aveugle. On doit cependant ajouter que la vision hindoue de la souffrance est utile au chrétien en lui rappelant qu'il y a une part de vérité dans l'idée de souffrance comme rétribution. Mais le chrétien ne saurait, comme l'hindou, réduire toute souffrance à une rétribution pénale.

LES conceptions hindoues et chrétiennes de la souffrance peuvent avoir certaines similarités ; cependant, ces similarités apparentes cachent plusieurs différences essentielles, qui proviennent de leurs visions d'ensemble, qui sont profondément diffé-

rentes en particulier en ce qui concerne l'origine, la nature et la destinée finale de l'homme. La conception hindoue de la souffrance ne peut se comprendre que sur le fond de la doctrine de la loi du Karma, qui gouverne le cours de l'histoire et de l'homme. La conception chrétienne, d'autre part, est fondée sur l'idée selon laquelle l'homme est créé par Dieu qui, comme Seigneur de l'histoire, gouverne le cours de l'univers avec la providence d'un père. Si la conception hindoue est dominée par la loi d'une nécessité immuable, la conception chrétienne souligne l'opération de la grâce divine, offerte à tous les êtres humains, sans tenir compte de leurs mérites, ainsi que le pardon que Dieu accorde aux pécheurs. Ce qui est central, dans la conception chrétienne de la souffrance, c'est, avant tout, l'image du Christ sur la croix, folie pour les Grecs, scandale pour les Juifs, et contradiction pour les hindous (ainsi que pour les bouddhistes et les jains), mais symbole d'amour, d'espérance et de rédemption pour le chrétien, symbole qui donne une signification entièrement nouvelle à toutes les souffrances humaines.

George CHEMAPARATHY

(traduit de l'anglais par Pierre Julg et Rémi Brague)
(titre original : « The Hindu view of suffering »)

George Chemparathy, né en 1928 au Kerala (Inde). Études de philosophie indienne et occidentale et de théologie en Inde et en Europe. Enseigne depuis 1963 à l'Université d'Utrecht, avec la chaire de philosophie indienne.

Souscrivez un abonnement de parrainage au profit d'un tiers : séminariste, missionnaire, prêtre âgé. Voir page 131.

Georges CHANTRAINE

Souffrance, passion et compassion

Souffrance et personne

« *Si maman cesse d'être alcoolique je croirai en Dieu* » : cette réaction d'une jeune fille laisse de côté ce qu'il serait raisonnable de faire pour soigner sa maman (par exemple, amener le papa à être à nouveau fidèle à sa femme) ; elle y crie sa souffrance et son cri s'adresse à Dieu, pour le mettre à l'épreuve, du fond de sa propre épreuve qui lui paraît sans fond et vouée au désespoir.

C'est là un type de réaction humaine à la souffrance. D'autres existent. Ainsi on peut nier la réalité de la souffrance : alors soit on apprendra aux hommes à se défaire de l'illusion de l'ego individuel par le retour dans le grand Soi (Bouddhisme), soit on formera les hommes à s'accorder à la Nature grâce à l'impassibilité, *l'apatheia*, l'indifférence envers la souffrance (stoïcisme). On peut aussi voir dans la souffrance la révélation d'un événement ontologique : « *l'homme est un dieu déchu qui se souvient des cieux* ». Par sa faute, il est tombé dans ce monde-ci, il est emprisonné dans le corps. Il doit s'en délivrer en sortant du corporel ou sensible pour l'intelligible ; avec cette idée, Platon purifie une vue mythologique qui aujourd'hui resurgit : la situation actuelle de chacun est un moment d'un destin impersonnel dans un cycle de réincarnations ; la souffrance tient à une histoire antérieure que l'individu ignore ; elle peut servir à lui faire expier une erreur ou une faute antérieures et le conduire à une félicité supérieure. Dans la tragédie grecque, la souffrance se présente peut-être avec plus de pureté : elle a quelque chose de sacré. L'homme qui ignore s'il est seulement victime du destin ou s'il est aussi coupable (devant qui ?) est tenté de démesure

quand il souffre. Il convient dès lors de l'apaiser en écartant la tentation de *l'hybris*. Pas moyen de sortir de l'indécision essentielle face au destin ou à la culpabilité. La résignation qu'enseigne le cœur garde l'homme à sa place dans la cité et dans le monde, sans évacuer le sacré et la souffrance.

L'homme qui s'exprime dans les psaumes, crie sa souffrance à Dieu et sait que son cri sera entendu par Dieu, parce que celui-ci a créé l'homme, qu'il connaît Israël et qu'il est miséricordieux. L'homme sait qu'il est responsable de son propre malheur (Adam) mais qu'il y a aussi dans la souffrance une part de mise à l'épreuve de l'homme par Dieu (Job). Impossible de démêler cette question, car le juste souffre lui aussi (Job). Par delà toutes les sagesses humaines qui prêchent la résignation, Job refuse une culpabilité toute faite d'avance, il se tient seul devant Dieu qui seul peut trancher : c'est lui qui a raison et pourtant il ne saurait s'en attribuer le mérite. Il ne sait pas ce qu'il a dit. Dieu seul révèle le sens de la souffrance. Révélation encore énigmatique dans le livre de Job. Révélation non seulement d'un sens mais de Dieu lui-même dans le Christ mort pour nous.

L'homme ne souffre donc pas de la même manière selon qu'il sait Dieu personnel ou non. Nous devons ajouter dans ce qui suit : selon qu'il est personne ou non devant lui. Mais déjà nous avons repéré les éléments suivants : l'homme se conçoit-il comme distinct du Soi ou de la Nature ? Et si oui, le corps n'est-il pas la cause de la souffrance, l'esprit étant impassible ? Le lien entre esprit et chair est essentiel à la constitution personnelle de l'homme comme à la problématique de la souffrance. Aussi faut-il dire un mot de l'impassibilité de l'esprit. Dans la tradition biblique et chrétienne, il est certain que Dieu se laisse toucher par la misère de l'homme. Quand cette tradition rencontre la pensée de l'impassibilité de l'esprit et de l'immutabilité de l'être, le problème surgit : ou bien Dieu est immuable et dire qu'il se laisse toucher est une représentation anthropomorphique, mais alors quelle est la réalité de la prière ? Ou bien si celle-ci est réelle, Dieu n'est pas immuable, donc il n'est pas Dieu. Mais alors la prière disparaît avec Dieu. On peut poursuivre ainsi : la souffrance n'implique pas Dieu (athéisme), mais son cri sert de moteur à la cause de la libération du prolétariat (Marx ; cf. M. Delbrêl) (1). Si au contraire elle l'implique, il faut

(1) *Ville marxiste, terre de mission.*

apprendre à contempler Dieu et l'homme dans la souffrance : Jésus Christ, homme et Dieu. Alors s'ouvre la voie de l'amour, de la passion et de la compassion. Auparavant, la souffrance n'est pas personnelle et ne peut pas former le lieu d'une communion.

II. La souffrance de Jésus : passion et compassion

A l'entrée du Nouveau Testament, Zacharie chante à la naissance de son fils Jean-Baptiste, « l'oeuvre de la miséricordieuse tendresse de notre Dieu ». Par miséricordieuse tendresse, la Bible de Jérusalem traduit les « entrailles de miséricorde » de notre Dieu (*viscera misericordiae Dei nostri*). Elle transpose sur le seul registre de l'affectivité, ce qui appartient aussi au registre de l'effectivité, celui du travail de la parturition qui est l'oeuvre d'amour : il s'agit du travail du salut dans lequel « le Soleil levant nous a visités d'en haut » et qui consiste à « illuminer ceux qui se tiennent dans les ténèbres et l'ombre de la mort afin de diriger nos pas dans le chemin de la paix » (*Luc*, 1, 78-79). Ce travail est mû de l'intérieur par la miséricorde, un sentiment propre à Dieu par lequel il se laisse toucher par la misère humaine et vient au devant d'elle pour l'en délivrer.

Tel est le sentiment qui anime le Père envers le fils prodigue : « mû par la miséricorde, il se jeta à son cou et l'embrassa longuement » (*Luc* 15, 20), il lui pardonna et lui offrit un festin, parce que « mon fils que voilà était mort et il est revenu à la vie, il était perdu et il est retrouvé » (15, 24). C'est également par la miséricorde qu'est mû le bon samaritain. Aussi, « il s'approcha, banda les plaies du blessé, puis il le chargea sur sa propre monture, le conduisit à l'hôtellerie, prit soin de lui » (10, 33-34), enfin le confia aux soins de l'hôtelier sans ménager la dépense. Mû par la miséricorde, il « pratique la miséricorde » (2) (10, 37). Par la miséricorde, la personne — de Dieu, de l'homme — est engagée à partir d'elle-même, en faveur de la personne dont la misère est un appel au secours, placée dans « l'axe de détresse » (Péguy).

C'est « par la miséricorde » encore que Jésus est « mû » quand il voit à la sortie de Naïm le cortège qui emporte au cimetière le

fil unique d'une veuve : il le ressuscita et « le rendit à sa mère » (7, 13-15). C'est toujours mû par la miséricorde que Jésus « se mit à enseigner longuement » les foules venant à lui qu'il voyait « comme des brebis qui n'ont pas de berger » (*Marc* 6, 34 et par.), avant de leur donner son pain. Car touché par la misère du peuple à cause de la miséricorde, il vient dans le monde, étant sorti du Père (cf. *Marc* 1, 38), et lui donne la Parole et le pain. Il est le Bon Samaritain.

« Touché par la misère à cause de la miséricorde ». Touché n'est pas une image, ce n'est pas un mot d'ordre uniquement affectif. Après que « les Pharisiens et les Hérodiens eurent tenu conseil contre lui, en vue de le perdre » (*Marc* 3, 6), Jésus est approché par des foules venues de toute la Palestine, même de Tyr et Sidon, de Transjordanie et d'Idumée et « tous ceux qui étaient affligés de maladies se précipitaient sur lui pour le toucher » (3, 10). L'Esprit par lequel Jésus fut conçu, qu'il a reçu lors du baptême, fait ici irruption grâce au corps du Christ qui est touché. Jésus sait qu'une force — celle de l'Esprit — sort de lui (5,30), qu'elle est une force de salut et de guérison, répondant à la foi et la donnant (5, 34). Il le sait à l'endroit même où il est mû par la miséricorde, c'est-à-dire où l'Esprit de son Père a suscité son corps et l'a rempli de la puissance de Dieu. Il le sait enfin en ce même « lieu », qui est « la chair semblable à celle du péché » (*Romains* 8, 3) : Jésus est touché dans son corps mortel, il en souffre, car chacun de ces contacts anticipe et annonce sa passion et sa mort ; à chaque fois Jésus non seulement est solidaire de la misère et du péché des hommes mais encore les prend sur lui, parce que cette chair de péché est de toujours offerte au Père par la puissance de l'Esprit.

Quand donc il est « touché », Jésus est de plus uni par l'Esprit à celle qui l'a conçu par la puissance du même Esprit grâce à la foi dans laquelle entrent les malades guéris. Et comme Jésus anticipe alors l'offrande de sa vie, il y associe aussi intimement sa Mère qui prend la dimension de l'Église. Nous y reviendrons. Cette présence de l'Église est si vive qu'il lui donne aussi sa forme institutionnelle : il institue les Douze (3, 13-19), dont la liste se termine de manière significative par le notule « celui-là même qui le livra » (3, 19).

Ainsi la souffrance des hommes — et j'oserais dire la souffrance du monde — trouve une issue en Jésus, elle se précipite sur lui pour le toucher, et le corps qu'elle touche est le corps offert du Fils qui, dans ce contact même, s'unit l'Église que lui donne le Père. Un tel accueil de la souffrance du monde dans le

(2) On ne pourrait traduire : mû par la tendresse, il pratique la tendresse, mais ému de tendresse, il manifeste de la tendresse.

Corps du Christ, et une telle libération et guérison, s'opèrent là où Jésus par sa présence suscite le choix pour Dieu et le combat spirituel : les esprits mauvais sont démasqués et vaincus ; les Pharisiens et les Hérodiens tiennent conseil en vue de faire périr Jésus.

Avec la Passion l'emporte la volonté de perdre Jésus ; c'est l'Heure des ténèbres et du Prince de ce monde. Jésus y est livré et s'y livre volontairement. L'impulsion, le goût de faire souffrir et d'humilier fondent sur Jésus. Scènes mille fois répétées dans l'histoire — il y en eut de pires. Scène cependant unique : unis par une rage aveugle (avec le bénéfice de l'ignorance), les juges et les bourreaux luttent une journée entière contre cette présence indéracinable qui provoque depuis toujours leur agressivité et leur rejet, et contre elle, les uns (les grands prêtres et les juifs) défendent leur foi en Dieu, les autres (Pilate et les païens) leur cité, s'appuyant les uns sur les autres malgré leur opposition. Celui qui guérissait et libérait de la mort et de la souffrance est maintenant l'homme de douleurs.

Le mystère, c'est qu'il est les deux à la fois. Nous le voyons d'abord guérir puis souffrir. Or déjà quand il guérissait il souffrait et, maintenant qu'il souffre, il guérit et sauve. *O Crux, ave, spes unica*. Ce qu'il allait subir de tourments et d'injustices, il l'a en effet délibérément, et d'avance, pris sur lui et il en a fait son corps qu'il a confié à ses disciples. Et il n'a pas voulu mourir exténué par les mauvais traitements et la haine homicide sans s'unir sa Mère dans le don de lui-même (d'une manière dont nous reparlerons). Ce don, unique et double de lui-même, reprend toute la souffrance offerte de l'humanité et toute la souffrance subie par lui-même et par l'humanité ; il unit ces deux genres de souffrance et en fait une seule offrande à Dieu pour qu'il la transfigure en joie et en paix. Saint Paul unit constamment tribulations et consolations. C'est comme si elles se renforçaient les unes les autres. Tel est bien le fruit de ce don de Jésus.

Il ne s'achève cependant pas quand Jésus l'a librement offert. Il est achevé quand Jésus est mort et qu'il reste dans cet état du Vendredi Saint à trois heures au matin du dimanche de Pâques. Enfermé dans le tombeau scellé, il est à l'abri de la haine et des mauvais traitements. D'autre part, il n'a plus aucun pouvoir sur sa propre offrande : elle est entre les mains du Père en même temps qu'elle est là par terre : Jésus est, dans les deux « cas », dans l'état de mort et comme cette mort fut volontaire autant

que subie, il est dans l'état d'être livré. En d'autres termes, l'état du cadavre n'est pas celui de n'importe quel cadavre, c'est en même temps l'état d'être livré, parce que c'est celui du Fils de Dieu : éloigné du Père puisqu'il est mort, il lui demeure uni dans l'éloignement même, puisqu'il ne cesse pas d'être le Fils bien-aimé : l'Esprit qu'il a remis à son Père en mourant l'unit au Père en même temps qu'il le maintient dans la mort tant que le Père ne le lui a pas rendu.

Quand donc Jésus est au-delà de la souffrance qu'il guérit ou pâtit, il demeure, enfermé au *saint* sépulcre, dans une distension affectant les trois personnes de la Trinité, qu'on pourrait appeler par analogie une souffrance trinitaire. Le mot importe peu. Ce qui importe, c'est de contempler que la souffrance du vivant n'est pas le dernier mot de la souffrance humaine. Il y a encore en Jésus la souffrance du mort. La mort ne met pas fin à la souffrance humaine. « *Il a cessé de souffrir* », dit-on après une agonie douloureuse. Mais si la mort est comme un repos, c'est aussi la perte de la vie : toute souffrance anticipe cette seule souffrance que provoque la perte de la vie. Or Jésus prend aussi cette souffrance-là et il en fait, dans la pure passivité du tombeau, l'acte du Dieu trinitaire et créateur, qui pâtit en lui-même, dans le Fils, la perte de la vie de l'homme qu'il veut vivant, auquel il donne la vie.

Tout cela peut se résumer en un mot : Jésus est *intouchable*. Nul ne peut le toucher dans le tombeau. Et même en dehors, quand il remonte vers le Père, il demeure intouchable. « Ne me touche pas » dit-il à Marie-Madeleine (*Jean* 20, 17). Ce n'est donc pas seulement un état externe, qui tient à son enfermement, c'est un état interne. Lui qui, de son vivant, rempli de l'Esprit Saint, se laissait toucher, est devenu intouchable parce qu'il a « livré son esprit » (*Jean* 19, 30).

Après avoir fait mémoire de la souffrance de Jésus en ses trois phases, vie publique, vendredi saint, samedi saint, quelques réflexions. A aucun moment, Jésus ne nous est apparu simplement solidaire de la souffrance humaine. Il l'est assurément, puisqu'il est un homme parmi les autres. Mais, quand il se laisse toucher, il assume les maladies, corporelles et spirituelles, et les souffrances qu'elles causent. Il souffre à notre place et meurt à notre place. A quoi servirait-il qu'il souffre avec nous et meure avec nous ? Souffri

rais-je moins du cancer si un autre l'avait lui aussi par « sympathie » (3) ? Ne mourrais-je pas si un autre voulait partager ma mort ? La simple solidarité n'offre aucune issue à la souffrance. Le Christ Jésus s'est substitué à l'homme souffrant et voué à la mort. C'est ainsi qu'il l'a délivré de la souffrance et de la mort et qu'il a transfiguré la souffrance et ouvert la porte de la vie.

La souffrance dont nous parlons est intérieure à la substitution, c'est la souffrance rédemptrice ; elle nous reste mystérieuse. On a dit comme autant d'objections : la souffrance ne sauve pas par elle-même. Pas de dolorisme ! Halte au Dieu vengeur qui prendrait plaisir aux souffrances de sa victime ! Oui, écartons ces caricatures de la pensée et de la prière chrétiennes (4). Ecartons-en aussi d'autres qui inversent les précédentes. Jésus nous a, dit-on, sauvés par amour. La souffrance n'a rien ajouté à l'amour. Seulement, disons-nous, elle reste alors extérieure à l'amour et au fond on ne voit pas pourquoi l'amour éternel de Dieu n'aurait pas suffi à nous sauver, pourquoi Jésus aurait dû s'incarner et mourir. On peine ici à tenir ensemble esprit et chair, selon une ligne constante de résistance que rencontre, nous l'avons vu, la pensée chrétienne. A quoi s'oppose fermement le fait que Jésus a sauvé en se laissant toucher, en se faisant touchable. « Ce que nos mains ont touché du Verbe de vie »- dit saint Jean (1 Jean 1, 1).

Pour entrevoir la valeur rédemptrice — donc aussi humaine — de la souffrance, deux voies principales s'ouvrent. La première est indiquée par l'épître aux Hébreux dans un passage qui annonce l'argument majeur de sa doctrine : « tout Fils qu'il était, il apprit, de ce qu'il souffrit, l'obéissance ; après avoir été rendu parfait, il est devenu pour tous ceux qui lui obéissent, principe du salut, puisqu'il est salué par Dieu du titre de grand-prêtre selon l'ordre de Melchisédech » (*Hébreux* 5, 8-10). Reprenant un lieu commun de la sagesse humaine (*matheinpathein* : on apprend par la souffrance), l'épître lui donne une signification et une portée entièrement nouvelles : la souffrance est la modalité que prend l'amour du Fils pour le Père pour s'exprimer et se réaliser humainement comme obéissance. C'est ainsi que le Fils incarné a atteint sa perfection qu'il a été

consacré comme grand-prêtre et qu'il est devenu principe du salut pour ceux qui entrent dans l'obéissance caractéristique du Fils incarné.

La seconde voie est indiquée par l'image biblique du feu. L'amour est un feu. Au contact du péché de l'homme, ce feu se transforme en souffrance purificatrice qui ouvre le cœur humain à l'amour. Adrienne von Speyr explique pourquoi et comment dans un texte qu'il vaut la peine de citer en entier : « Si Dieu apportait sur terre son amour comme un pur feu, peut-être trouverait-il quelques hommes qui ne seraient pas encore complètement endurcis par le péché et se livreraient à son feu. Seulement, son plan est de nous sauver tous. Et il ne peut le faire en transmettant le feu de l'amour d'un homme à l'autre ; il doit transformer son feu en souffrance. Mais, parce que lui-même est toute pureté et que rien de lui ne peut être consumé, il prend en lui-même comme combustible le péché du monde et k brûle en lui-même, en la nature humaine que le Père lui a donnée; il souffre par chacun de nous.

Ce feu de la souffrance dans lequel il a fait l'expérience du péché, il peut désormais s'en servir comme feu et comme amour, partout où il y a des hommes à purifier : dans la confession, dans l'Eucharistie, et là même où des hommes ne peuvent plus agir eux-mêmes : au purgatoire. C'est le feu qu'il est venu jeter sur la terre ; mais entre le ciel et la terre, il s'est transformé en souffrance. Il lui est donné deux fois : il le reçoit pour le jeter sur la terre et il le remporte grâce à la souffrance et à la mort, pour consommer chez tous les hommes son oeuvre purificatrice. Il se transforme ou se laisse transformer par le Père pour mener à terme l'unique mission de la Rédemption à travers tous ses états : Incarnation, souffrance, mort, Résurrection, Jugement. C'est par ces transformations que l'amour devient souffrance : il éprouve d'abord le feu sur lui-même pour pouvoir ensuite, par son feu de la souffrance, mener les hommes à l'amour » (5).

En le menant jusqu'à l'état d'être mort, ce feu de l'amour consume tout ce par quoi Jésus pourrait avoir quelque chose en propre qui serait opposable à tous les autres : dans sa « chair de péché » où chaque moi s'oppose aux autres, il est distribué ; c'est dans cet état (d'être distribué) que se trouve désormais sa

(3) Cf. H.U. von Balthasar, dans H.U. von Balthasar-A. von Speyr, *Au cœur du mystère rédempteur*, CLD, Paris, 1980, p. 11.

(4) Celle-ci ne se résume pas dans deux phrases tirées l'une du « *Minuit, chrétiens* » (« et de son Père apaiser le courroux ») et l'autre du *Dies irae*.

(5) A. von Speyr, *Des Wort und die Mystik. II. Objektive Mystik*, Johannes Verlag, Einsiedeln-Trier (traduction française de cet extrait dans H.U. von Balthasar-A. von Speyr, *op. cit.*, 87-88).

chair et c'est ainsi que nous la recevons dans l'eucharistie. Tel est l'état ultime de la souffrance, état propre au Christ et telle est en même temps la source de la consolation : désormais ce par quoi les hommes se faisaient souffrir l'un l'autre est ce par quoi la vie peut circuler entre eux.

Pour qu'une telle extrémité de souffrance soit possible et puisse se transfigurer en joie, il faut que Jésus n'ait pas disposé de la souffrance, mais ait laissé l'Esprit en disposer comme témoin 'objectif et personnel de l'amour du Père et du Fils. Aussi Jésus ne surplombe-t-il en rien, bien que Dieu, sa passion, mais il la laisse advenir selon qu'elle lui est donnée et même imposée par l'Esprit dans l'obscurité de la souffrance (nous retrouvons l'épître aux Hébreux : « il apprit, de ce qu'il souffrit, l'obéissance »). « *A la fin, le Fils remet, en mourant, l'Esprit entre les mains du Père. L'Esprit ne retourne pas de son propre mouvement ; il est remis. C'est un dernier consentement du Fils à la Croix que le Père lui donne. Il appartient à la mission du Fils et de l'Esprit qu'ils se séparent à la Croix* » (6). C'est alors que le Fils, après l'ensevelissement, devient intouchable, et c'est aussi dans cet état qu'éclate la liberté du Père et du Fils, manifestée par la résurrection et le don de l'Esprit au Fils ressuscité et à l'Église

La compassion s'inscrit à l'intérieur de cette disponibilité du Fils au feu de l'amour se transformant en souffrance. Elle est d'abord la compassion du Fils. N'entendons pas, comme certaines traductions nous y invitent, le mouvement de la miséricorde : on pourrait traduire « mû par la miséricorde » par « touché de compassion ». Or la miséricorde est proprement divine, tandis que la compassion appartient à l'homme. En étant « touché » par la souffrance, Jésus accueille le cri de la prière que fait pousser la souffrance. Il ne souffre pas simplement sa passion pour les péchés, mais il est dans une mystérieuse compassion avec tous les croyants. « *Dans une compassion qui n'équivaut pas pour lui à un quelconque allègement — puisqu'il souffre tout entier pour eux et qu'il complète leur souffrance par la sienne propre —, mais qui ne reste pas privée de signification rédemptrice. Il accueille tous leurs essais pour croire, pour souffrir, pour être disponibles et leur ouvre en grand la grâce qui*

coule de la Croix » (7). Et avec cette grâce, il leur offre celle de « compléter en eux ce qui manque à sa Passion » (*Colossiens* 1, 24). En se laissant toucher il compatit à la souffrance humaine ; en étant intouchable, il ouvre l'espace à la compassion. En son centre, la compassion est celle de sa Mère, qui porte en elle la figure de l'Église.

III. Passion et compassion de la Mère de Jésus

Avant de la montrer, il convient peut-être de retrouver le sens de ce mot. Compassion n'est pas sympathie, malgré la racine étymologique ; ce n'est pas commisération ; ce n'est pas davantage solidarité dans la souffrance. C'est, à proprement parler, une manière d'être avec le Christ et avec les autres, que le Christ a inaugurée. Entre compagnons de misères, le cœur peut s'ouvrir. Mais il n'est, au sens propre, compatissant qu'en croyant dans le Christ mort pour nous et en contemplant sa Passion. Du cœur compatissant est exclu le ressentiment, qu'il soit contre Dieu, contre une classe ou contre tout ce qui fait souffrir. Mais n'en est pas exclue la colère pour autant que celle-ci fasse entrer dans la substitution, dans l'acte du Christ et qu'elle soit donc unie à la miséricorde. C'est une colère sans ressentiment et sans revendication de la justice. Après Marx et Nietzsche, il convient de rappeler ce qu'est la compassion, et ce qu'elle n'est pas. Madeleine Delbrêl l'a constamment rappelé pour que la charité du Christ ne soit pas pervertie, dans le cœur de ses fidèles, par l'exploitation marxiste du cri des pauvres (qui de fait traverse la Bible).

Comme nous l'avons vu, le Christ anticipe sa Passion par cette compassion par laquelle il prend en lui toute la souffrance humaine qui crie vers Dieu et, comme dit Marc, « se précipite » vers lui. Ce faisant, il s'unit déjà l'Église offrant son corps de manière eucharistique.

Il anticipe ainsi l'Heure, comme dit Jean, grâce à la foi de sa Mère. Si le « oui » de la Mère est tout entier dans le « oui » du Fils, le oui du Fils entre dans l'histoire humaine grâce au « oui » de sa Mère. Et ce « oui » la met d'emblée dans l'Heure par anticipation. Aussi la grossesse

(6) *Ibid* (tr. fr. *Ibid.*, 98)

(7) A. von Speyr, *Le Sermon sur la montagne. Méditation sur Matthieu 5-7*, coll. Le Sycamore, Paris, Lethielleux, à paraître fin de l'année 1988 (extrait de la méditation sur *Matthieu* 5, 39).

de Marie fut-elle comme la passion de la Mère de Dieu. Spontanément, nous nous la représentons comme une grossesse naturelle. Mais c'est aussi la grossesse surnaturelle d'une Mère qui demeure vierge. L'Esprit qui a couvert Marie la garde sous son ombre et l'enfant qui est dans son sein grandit sous l'action de l'Esprit. L'angoisse de toute mère, craignant de perdre son enfant, ne peut être surmontée par la confiance dans la vie et ses processus naturels. Il dépend de Dieu de mener à terme ce qu'il a commencé. Or cette vie venue de Dieu, contient en elle l'offrande de soi jusqu'à la mort. Marie est unie à cette disposition eucharistique de son Fils et elle s'en remet à l'Esprit pour mener à son terme déjà glorieux, (comme le présente Luc), la croissance d'une vie qui ne se reçoit d'elle qu'en l'unissant, grâce à son Fiat, à son abandon entre les mains du Père jusqu'à la mort (8). Ainsi la Passion de la Mère est-elle déjà sa compassion (9). Elle ne le deviendra formellement qu'à la croix. Là le Christ, parce qu'il laisse l'amour se transformer en souffrance, renonce, en portant le péché du monde, à sa vie et à son intimité avec le Père. La Mère « assiste à l'autodonation du Fils, ne pouvant intervenir; mais elle est loin d'être passive; une action surhumaine lui est demandée : consentir au sacrifice de cet homme, qui est le Fils de Dieu, mais aussi son fils à elle. Elle préférerait mille fois être torturée à sa place. Mais ce n'est pas ce qu'on exige d'elle, elle n'a qu'à consentir. Activement elle doit se laisser dépouiller. Elle doit répéter son oui initial jusqu'à la fin. Mais cette fin était virtuellement incluse dans le premier élan. » (10).

C'est le oui de la pure créature qui pour être sacrificiel doit se réaliser dans le pur amour. C'est le oui de *l'Ecclesia sancta et immaculata* que représente la Mère immaculée, oui requis pour que le sacrifice du Fils soit total sans qu'aucun décalage temporel intervienne : le oui du Fils et celui de la Mère sont simultanés ; la tête est inséparable des membres, l'Époux de l'Épouse. Mais Marie ne devient Épouse qu'en ayant commencé par être

(8) Cf. notre article « Le Christ et l'Église, archétype du mariage et de la virginité » dans *La mission ecclésiale d'Adrienne von Speyr. Actes du colloque romain*, coll. Le Sycamore, Paris, Lethielleux, 1986, 81-97.

(9) On pourrait se demander pourquoi ce redoublement : n'est-ce pas compliqué ? Cela tient à la mission de la Mère, placée d'emblée dans l'Heure dès son Fiat ; elle l'anticipe précisément en l'introduisant dans l'histoire. S. Luc l'insinue, S. Jean l'affirme dans la scène de Cana. C'est ainsi que s'articulent le temps et l'éternité dans l'alliance de Dieu et de l'humanité.

(10) H.U. von Balthasar, *op. cit.*, 52-53.

Mère en étant la Servante. Le Christ et la Nouvelle Eve — qu'elle soit Marie ou l'Église — ne sont pas sur le même plan : Marie n'est que la servante et l'Église n'est que le vase qui recueille la plénitude du Christ. Et à la croix Marie devient Épouse (« Femme, voici ton Fils ») en étant vierge, et par la parole du Verbe. Tout se passe sur un plan suprasexuel, • en dehors du drame d'Œdipe.

Le oui de l'Épouse, de toujours immaculée, au sacrifice et donc aux souffrances du Fils est proprement *compassion*, non point solidarité de la Mère avec son Fils, ni collaboration de la Mère au sacrifice du Fils (à cause de la différence de niveau), mais acte unique et double du Fils et de l'Épouse, oui simultané et instantané du Fils et de l'Épouse par lequel Marie laisse son propre corps se modeler selon le corps eucharistique de son Fils, devenant ainsi, en sa personne, l'Église immaculée.

Ayant intercédé pour les hommes à Cana, la Mère compatit à la Croix comme Épouse. Aussi Marie et l'Église intercèdent-elles et compatissent-elles pour les hommes. Elles sont avocates et compatissantes dans l'Amour dans lequel demeure le Fiat. Tels sont leurs deux actes liés (11).

Pour être ainsi associée à son Fils, la Mère toute pure passa par les humiliations que son Fils lui imposa. Toutes les scènes évangéliques où le Fils rencontra sa Mère sont des scènes d'humiliations. Au temple, Marie ne comprend pas la réponse de Jésus ; à Cana elle est repoussée : « Femme, qu'y a-t-il entre toi et moi ? » (*Jean 2, 4*) ; lors de sa visite, elle n'est même pas reçue, et le Fils désigne ses auditeurs comme ses frères et sa mère ; lorsque dans la foule une femme bénit « les seins que tu as sucés », Jésus détourne l'attention de sa Mère : « Heureux plutôt ceux qui écoutent la parole de Dieu et qui la gardent » (*Luc 11, 27-28*). Après ces incompréhensions et ces éloignements, la voici au pied de la croix, mûre pour entendre l'ultime parole du Fils, la plus dure peut-être, car il substitue à sa maternité une autre : « Femme, voici ton Fils » (*Jean 19, 26*). C'est ainsi qu'il l'unit à sa Passion : comme le Père abandonne le Fils, le Fils se sépare de la Mère. Il fallait cette forme d'union pour que Marie — qui désormais devra être le centre de l'Église — connaisse d'expé-

(12) Avec Madeleine Delbrêl, je craindrais que, à cause du climat de ressentiment diffusé par l'athéisme pratique, nous chrétiens catholiques ne reconnaissions plus spontanément dans les décisions de l'Église cette Mère compatissante et miséricordieuse, mais que nous la critiquions trop facilement tantôt pour sa lâcheté, tantôt pour sa dureté. Pour autant nous oublierions qu'elle « prie pour nous, pauvres pécheurs ».

rience la Rédemption et puisse la transmettre à ses enfants, bref pour qu'elle compatisse à la passion du Fils. Cette forme d'union est proprement la compassion de Marie. En son fond est le oui imperturbable, proféré à travers nuits et incompréhensions.

IV. Compassion et communion des saints

A une telle compassion, l'Église composée de pécheurs — c'est-à-dire les membres du Christ — accède à travers la conversion et la pénitence pour leurs péchés. Pierre nous en offre un exemple typique. Au moment des adieux il dit au Seigneur : « Pourquoi ne puis-je te suivre dès maintenant ? Je donnerai ma vie pour toi. — Tu donneras ta vie pour moi ? » répond Jésus. En vérité, en vérité, je te le dis, le coq ne chantera pas que tu ne m'aies renié trois fois » (*Jean* 13, 37-38). Pierre se repentira. Et après avoir confessé trois fois son amour « plus grand », il recevra la charge du troupeau avec la promesse de donner sa vie pour le Seigneur. Après s'être converti, celui qui conduit le troupeau et remet les péchés est compatissant parce qu'il a la promesse d'être uni à la mort du Seigneur.

C'est ainsi également que Paul conçoit son ministère apostolique. « Nous portons partout et toujours en notre corps les souffrances de la mort de Jésus, afin que la vie de Jésus soit, elle aussi, manifestée dans notre corps. Quoique vivants en effet, nous sommes sans cesse livrés à la mort à cause de Jésus, afin que la vie de Jésus soit, elle aussi, manifestée dans notre chair mortelle. Ainsi la mort fait son oeuvre en nous et la vie en vous » (*2 Corinthiens* 4, 10-12). Et plus haut, il avait annoncé ce thème : « Sommes-nous affligés ? C'est pour votre consolation, qui vous donne de supporter avec constance les mêmes souffrances que nous endurons, nous aussi » (*2 Corinthiens* 1, 6). Cette communication de la vie à travers la mort, cet échange des afflictions et des consolations entre Paul et les chrétiens de Corinthe, se fondent dans la participation des membres à la mort et à la vie de la Tête, rendue actuelle dans le partage du pain et du vin eucharistiques (*1 Corinthiens* 10, 16-17). Celle-ci met les membres en communion les uns avec les autres et leur permet d'être compatissants les uns envers les autres : « Un membre souffre-t-il ? Tous les membres souffrent avec lui. Un membre est-il à l'honneur ? Tous les membres prennent part à sa joie » (*1 Corinthiens* 12, 26). Luther a commenté magnifi-

quement cette affirmation de Paul : « *Quand donc je souffre, je ne souffre plus seul, le Christ et tous les chrétiens souffrent avec moi... Ainsi les autres portent mon fardeau ; ma force est la leur. La foi de l'Église vient au secours de mon inquiétude, la chasteté des autres supporte la tentation de ma concupiscence; les jeûnes des autres me profitent ; la prière de l'autre a souci de moi... Qui ne voit pas que cela arrive et se produit est un infidèle ; il a renié le Christ et l'Église. Car même si l'on n'en a pas le sentiment, c'est ainsi que les choses se passent. Mais qui n'en aurait pas le sentiment ? Car de ce que tu ne désespères pas, de ce que tu ne deviennes pas impatient, qui donc en est cause ? Ta vertu ? Certainement pas, mais la communion des saints. Autrement, tu ne supporterais pas le péché véniel, tu ne souffrirais pas une parole humaine prononcée contre toi. Tant sont proches le Christ et l'Église ! C'est là ce que nous disons : « Je crois en l'Esprit-Saint, l'Église catholique »... C'est pourquoi, si nous passons par la peine, la souffrance, la mort, croyons fermement et soyons certains que ce n'est pas nous, ou pas nous seuls, qui passons par la peine, la souffrance, la mort, mais le Christ et l'Église avec nous » (12). Déjà Augustin avait dit : « Quand quelqu'un tape sur le pied, c'est la tête qui crie. » Et avant la communion, priant pour l'unité, le prêtre dit : « Ne regarde pas nos péchés, mais la foi de ton Église ». La compassion est l'acte de la communion des saints.*

Enfin, cette compassion s'étend à toute l'humanité, ou même à tout le créé, selon que l'on interprète dans le texte que nous allons citer le mot création de l'humanité (Vögtle) ou du cosmos (Schlier) : « J'estime en effet que les souffrances du temps présent ne sont pas à comparer à la gloire qui doit se révéler en nous. Car la création en attente aspire à la révélation des fils de Dieu... Nous le savons, en effet, toute la création jusqu'à ce jour gémit en travail d'enfantement. Et non pas elle seule : nous-mêmes qui possédons les prémices de l'Esprit, nous gémissons nous aussi intérieurement dans l'attente de la rédemption de notre corps » (*Romains* 8, 18-23). Ces gémissements dans l'Esprit conjoignent sans doute la supplication et la compassion : la supplication en vue d'être libéré de « ce corps de mort » et la compassion qui unit au Christ la souffrance de la création.

Une telle compassion a le pouvoir (et le privilège) de faire entrer dans le corps de l'humanité souffrante la puissance de

(12) M. Luther, *Tessarodecas*, 1520.

rénovation que donne le Crucifié ressuscité. Lors de son intervention au Synode dernier, Madame Thérèse d'Alessandra l'a montré en ce qui concerne les handicapés : « ils bénéficient déjà, a-t-elle dit en résumé, de la puissance de transfiguration communiquée par le Ressuscité, dans la mesure où on leur apprend à surmonter et à éduquer leur handicap. » (13).

Concluons en ramassant en quelques propositions ce qui précède : la souffrance humaine ne trouve d'issue, d'apaisement et de transfiguration que dans le Christ en son corps offert eucharistiquement pour nous ; en lui, elle cesse d'être solitaire, pour être soulagée et « consolée » (au sens paulinien du mot) par la compassion dans la communion des saints, dont le centre personnel est la Mère de Dieu, l'Église immaculée.

Georges CHANTRAINE, s j.

(13) Cf. mon livre : *L'expérience synodale. L'exemple de 1987*, coll. Le Sycomore, Paris, Lethielleux, 1988, p. 34.

Georges Chantraine, né en 1932. Entré dans la Compagnie de Jésus en 1951, prêtre en 1963. Docteur en philosophie et lettres (Louvain). Docteur en théologie (Paris). Professeur à la Faculté de théologie jésuite de Bruxelles. Dernière publication : *Les laïcs, chrétiens dans le monde*, Fayard, Paris, 1987. *L'expérience synodale. L'exemple de 1987*, coll. Le Sycomore, Paris, Lethielleux, 1988. Co-fondateur de l'édition francophone de *Communio* et membre du Comité de rédaction. Expert au Synode 1987 sur les laïcs.

Alexander van der DOES de WILLEBOIS

La force des malades

DU point de vue de l'art de vivre, le fait d'être malade nous place devant une des tâches les plus difficiles. Spécialement s'il s'agit d'une longue et grave maladie ou d'une invalidité qui nous arrache au groupe et crée un isolement. D'un jour à l'autre on se retrouve de l'autre côté de la frontière et on ne compte plus pour de bon. Au début ça ne va pas trop mal. Le malade est plus courageux que prévu et l'entourage, encore sous le coup du choc, se manifeste à grand renfort de corbeilles de fruits et de compositions inspirées de l'art floral japonais (reconnaissable à quelques tiges dénudées en forme de tire-bouchon) et d'une profusion de cartes de vœux dépliantes d'un genre particulier. Celles-ci représentent en général une pétulante infirmière fort légèrement vêtue ou bien un docteur plein d'entrain, brandissant une seringue géante dont le but est de suggérer qu'un séjour à l'hôpital ne serait qu'une sorte d'aventure légère et gentiment grivoise.

Mais alors commence la période d'endurance dans l'oubli. Les collègues, amis et connaissances dégagent une ambiance de pitié qui n'est déjà plus de la compassion, et seuls quelques fidèles et proches tiennent le coup, soutenus ou non par divers conseillers professionnels. (Quant à moi, j'ai déjà déclaré être prêt à mourir, mais pas sous la tutelle de conseillers).

En fait cependant, le malade se retrouve seul, tout seul en face du sens de l'existence parce que son existence n'a plus de sens pour le monde. A ce moment, grande peut être la tentation de se mettre à cultiver son état de malade et même de s'en servir pour tyranniser son entourage direct. Ou bien, tombant dans l'extrême inverse, de céder à la tentation de s'abandonner, poussé par l'isolement, au désespoir qui mène à la demande d'euthanasie, dans une tentative, aussi désespérée que pleine d'une fausse noblesse, de rester quand même à la barre. C'est d'ailleurs une démarche à laquelle les gens sont encouragés par

d'autres plus souvent qu'ils ne pensent à l'entamer d'eux-mêmes. En tout cas, elle garantit l'attention du monde extérieur. Subitement, ce dernier accourt, plein de respect, à la rescousse, se déclare solennellement partisan du droit à disposer de soi-même et joue même avec l'idée de donner forme à ses sentiments humanitaires en créant des cliniques spécialisées. Ceux qui le désirent seraient alors assurés d'un entourage plein d'ambiance et de toute l'assistance nécessaire pour y pousser leur dernier soupir au moment qu'ils auront eux-mêmes choisi.

On considère cela comme le summum d'une mort digne. La mort fière que l'on choisit soi-même semble en effet tellement plus noble que le fait de se soumettre abjectement à la déchéance d'une agonie longue et imposée.

Mais la question est de savoir comment on se soumet et ce qu'on appelle la déchéance. La mort du Fils de l'homme était-elle une déchéance ? Au regard du monde, assurément : « Sans beauté ni éclat (nous l'avons vu) et sans aimable apparence, objet de mépris et de rebut de l'humanité, homme de douleurs et connu de la souffrance, comme ceux devant qui on se voile la face, il était méprisé et déconsidéré » (*Isaïe 53, 2-3*). Sa mort fut-elle subie sans résistance ? Aux yeux du monde, assurément : « Hé ! toi qui détruis le Temple et le rebâtis en trois jours, sauve-toi toi-même en descendant de la croix » (*Marc 15, 29-30*).

Au milieu de cette confusion, où un monde déchristianisé est saisi par la peur, la honte et le désespoir à la vue de la déchéance humaine qu'il croit dépourvue de sens dans la maladie et dans la mort, Jean-Paul II a clairement et distinctement fondé son pontificat sur la souffrance des malades. A l'imitation de Jésus-Christ, il a fait de leur faiblesse la force de l'Église et par là il a, une fois pour toutes, rétabli les malades dans leur dignité et leur a attribué la place qui leur revient : « *Ma force vient du Christ à travers vous* ». Lui qui connaît les détresses de notre époque et qui sait combien, en dépit de la gigantesque organisation de la santé publique, les malades sont secrètement méprisés et abandonnés à leur sort, il a confié le sacerdoce du successeur de Pierre à leurs épreuves et à leur misère. Ce faisant, il nous a ouvert les yeux à la dignité et à la vocation des malades et des infirmes et leur a rendu l'amour, l'espoir et le respect de soi qui rendent supportable ce qui était insupportable et transforment en joie la souffrance.

Au début on pouvait prendre cela pour un geste pieux, sans beaucoup plus. Mais à une époque où la liberté individuelle, l'autonomie et le besoin de performance ont pris une importance centrale, plus on se rend compte de l'abandon que représente la maladie — qui est comme le reflet de la souffrance et de la mort du Christ dans l'abandon : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'avez-vous abandonné ? » — plus on comprend qu'il s'agit au contraire de la seule attitude libératrice. Le seul geste possible qui puisse indiquer au malade le sens et l'accomplissement de son existence. La maladie qui semblait nous condamner à une existence inutile et réduite à l'impuissance devient, grâce à cette parole d'invitation, une force inspirée par l'amour de la vie, et le malade, une source d'inspiration pour son entourage. Il se peut qu'une personne atteinte d'une maladie inguérissable n'ait plus de rôle à remplir dans la société et ne puisse plus compter sur la reconnaissance que lui procurait sa position sociale. Pourtant quelque chose de totalement différent vient s'y substituer : l'image de l'être humain — quel qu'il soit — qui se retrouve seul devant son créateur et ne peut plus avoir recours à aucun artifice, à aucun simulacre pour maintenir son identité personnelle. L'acceptation sans contrainte de cette position peu glorieuse exerce sur tous ceux qui approchent le chevet d'un tel malade une action prodigieusement édifiante et exemplaire. Ils le quittent encouragés et ayant une idée plus claire de ce qui fait le sens de la vie.

Personnellement, je garde le souvenir d'un garçon de 24 ans, blond, impétueux et vif de nature, grand et bien bâti, dont le visage légèrement roussâtre était ouvert et engageant. A partir du moment où il tomba malade, il ne lui restait qu'environ deux mois à vivre, si rapidement le minait le cancer généralisé dont il était atteint. Au cours des dernières semaines, il endura les pires douleurs. Il était alors presque triomphant : « Vous ne pouvez imaginer, me confia-t-il, la peur démesurée que, toute ma vie, j'ai ressentie, face à la souffrance, à la souffrance purement physique. Et maintenant qu'elle est là, je suis en état de la supporter. Je l'ai dit ici à ma fiancée et à toute ma famille : maintenant, vous voyez de vos propres yeux ce que c'est que la grâce, la grâce tangible et saisissable. Si vous ne le voyez pas et ne le comprenez pas, ici et maintenant, vous n'en aurez, de votre vie, plus jamais l'occasion ».

Il trouvait que rien n'était plus clair. Ainsi alla-t-il victorieusement à la rencontre de la mort, sa mort, avec le Christ.

Une telle expérience immédiate de Dieu n'est pas donnée à tout le monde. Mais beaucoup seront guidés dans cette direction par la place bien définie que le pape actuel, explicitement et à plusieurs reprises, a désignée aux malades à l'intérieur de la communion des saints, mais aussi dans la société profane. Il nous fait prendre conscience, à eux comme à nous, du sens et de la signification de ce qu'ils ont à supporter.

Pourtant dans nos maisons et dans nos hôpitaux, nombreux sont les malades qui n'ont même pas la possibilité d'entendre cet appel que leur lance régulièrement Jean-Paul II. Que l'écho de l'Église universelle ne vienne surtout pas perturber notre provincialisme ! Mais qui sait si cela aussi ne va pas changer grâce au sacrifice et à la prière des malades et des infirmes et grâce à la sollicitude pleine de respect que nous sommes prêts à leur dispenser : « *La qualité d'une société, d'une civilisation, se mesure au respect dont elle fait preuve envers les plus faibles de ses membres* ». (Document du Saint-Siège à l'occasion de l'année des handicapés).

Mercredi des Cendres 1982

A.E.M van der DOES de WILLEBOIS (+)

Alexander E.M. van der Does de Willebois, né en 1928. Études de médecine et spécialisation en neuropsychiatrie à Utrecht, Rotterdam, Groningen et Montréal (Canada). De 1963 à 1987 il a travaillé comme neurologue à l'hôpital « Sint-Antonius ziekenhuis » à Utrecht. Doctorat en 1965. A publié plusieurs livres (dont *La Société sans père*, éd. SOS, Paris, 1986), et de nombreux articles. Co-fondateur de l'édition de *Communio* en néerlandais. Décédé en juillet 1987.

Dom Philippe DUPONT

La liberté religieuse

LE droit à la liberté religieuse est une expression qui revient constamment dans les documents pontificaux récents. Souvent mal comprise, elle est contestée, lorsqu'elle n'est pas rejetée. L'Église, qui a su donner aux droits de l'homme leur véritable signification en les référant à Dieu, créateur et rédempteur de l'homme, et au Christ, dont l'humanité assumée par le Verbe de Dieu réalise la plénitude parfaite de la nature humaine et de sa dignité, n'a pas manqué de se pencher sur le difficile problème de la liberté religieuse.

Le Concile Vatican II a consacré un document à cette question de la liberté religieuse, la Déclaration *Dignitatis humanae (DH)*; son élaboration fut longue et délicate. Son texte, approuvé et promulgué le 7 décembre 1965 par Paul VI, fait partie désormais du magistère de l'Église, et il doit, comme tel, recevoir l'assentiment religieux de l'intelligence et de la volonté de la part des fidèles, selon les termes de la Constitution *Lumen gentium* (n° 25) repris par le Code de droit canonique (c. 752). Cependant il n'en reste pas moins discuté et controversé, comme si le Saint-Esprit n'avait pas assisté les membres du Concile Vatican II de la même manière qu'il avait assisté Grégoire XVI et Pie IX.

En effet, les uns refusent absolument la Déclaration *Dignitatis humanae* comme étant la négation pure et simple de la tradition de l'Église, et en particulier de l'encyclique *Mirari vos* (15 août 1832) de Grégoire XVI et du *Syllabus* (8 décembre 1864) de Pie IX. Les autres, au contraire, rejettent maintenant le *Syllabus* comme un écrit de circonstance actuellement dépassé et ils coupent ainsi la Déclaration conciliaire de ses racines. D'autres encore parlent d'opportunisme et n'hésitent pas à accuser l'Église de professer l'intolérance lorsqu'elle est majoritaire et de réclamer la liberté religieuse lorsqu'elle se trouve minoritaire.

Il est facile, en effet, de mettre en parallèle des textes du siècle dernier et ceux du récent Concile, dans l'intention d'y dévoiler une flagrante contradiction. Ainsi, par exemple, ce passage de *Mirari vos* : « *De la source putréfiée de l'indifférentisme découle cette maxime absurde et erronée, ou plutôt ce délire : qu'on doit procurer et garantir à chacun la liberté*

de conscience» (Denzinger-Schoenmetzer = DzS, n° 2730) et ce passage de *Dignitatis humanae* : «*Le Concile du Vatican déclare que la personne a droit à la liberté religieuse* » (DH, n° 2).

Et Lamennais écrivait dans *L'Avenir*, le 18 octobre 1830 : «*La vérité est toute-puissante. Ce qui retarde le plus son triomphe, c'est l'appui que la force matérielle essaie de lui prêter, c'est l'apparence même de contrainte dans le domaine essentiellement libre de la conscience et de la raison* ». On en fait un prophète de Vatican II, qui dit : «*De par son caractère même, la religion consiste avant tout en des actes intérieurs volontaires et libres par lesquels l'homme s'ordonne directement à Dieu : de tels actes ne peuvent être ni imposés ni interdits par aucun pouvoir purement humain* » (DH, n° 3).

Ou encore, on peut opposer la proposition condamnée n° 15 du *Syllabus* de Pie IX : «*Chacun est libre d'embrasser et de professer la religion qu'à la lumière de la raison, il aura jugée vraie*» (DzS, n° 2915) à ce texte de *Dignitatis humanae* : «*Le droit à la liberté religieuse a son fondement dans la dignité même de la personne humaine* » (DH, n° 2).

De même la proposition 16 du *Syllabus* : «*Les hommes peuvent trouver le chemin du salut dans le culte de n'importe quelle religion* » (DzS, n° 2916) et ce texte du dernier Concile : «*Chaque famille, en tant que société jouissant d'un droit propre et primordial, a le droit d'organiser librement sa vie religieuse, sous la direction des parents* » (DH, n° 5).

Enfin, on avance les textes suivants de Pie IX pour rejeter la doctrine conciliaire comme équivalente de ces propositions condamnées du *Syllabus* : «*A notre époque, il n'est plus expédient de considérer la religion catholique comme l'unique religion d'un État, à l'exclusion de tous les autres cultes* » (prop. 77, DzS, n° 2977) ; «*aussi faut-il louer que certains pays, catholiques de nom, aient décidé par leurs lois que les étrangers qui viennent s'y établir puissent jouir de l'exercice public de leurs cultes particuliers* » (prop. 78, DzS, n° 2978) ; «*en effet, il est faux que la liberté civile de tous les cultes et le plein pouvoir attribué à tous de manifester ouvertement et publiquement n'importe quelle opinion et pensée conduisent à la corruption plus facile des mœurs et des esprits des peuples et à l'extension de la peste de l'indifférentisme*» (prop. 79, DzS, n° 2979) ; «*à partir de cette idée absolument fautive sur le gouvernement des sociétés (= le naturalisme), ils ne craignent pas de soutenir cette opinion erronée, on ne peut plus fatale pour l'Église catholique et pour le salut des âmes, que Notre Prédécesseur d7teureuse mémoire Grégoire XVI qualifiait de délire : la liberté de conscience et des cultes est un droit propre à chaque homme. Il doit être proclamé et garanti par la loi dans tout État bien constitué*» (Pie IX, encyclique *Quanta cura* du 8 décembre 1864). Et on trouve ceci dans la déclaration conciliaire : «*Le pouvoir civil doit, par de justes lois et autres moyens appropriés, assumer efficacement la protection de la*

liberté religieuse de tous les citoyens... Si, en raison de circonstances particulières dans lesquelles se trouvent des peuples, une reconnaissance civile est accordée dans l'ordre juridique de la cité à une communauté religieuse donnée, il est nécessaire qu'en même temps, pour tous les citoyens et toutes les communautés religieuses, le droit à la liberté en matière religieuse soit reconnu et respecté» (DH, n° 6) ; «*il est nécessaire qu'en tous lieux la liberté religieuse soit sanctionnée par une garantie juridique efficace et que soient respectés les devoirs et les droits suprêmes qu'ont les hommes de mener librement leur vie religieuse dans la société*» (DH, n° 15).

Il y a, en ces textes et en de nombreux autres que l'on pourrait citer, une antinomie apparente, et pourtant le Concile Vatican II affirme dès le début qu'il se veut en accord avec la Tradition : «*Le Concile du Vatican scrute la tradition sacrée et la sainte doctrine de l'Église d'où il tire du neuf en constant accord avec le vieux... Traitant de cette liberté religieuse, le saint Concile entend développer la doctrine des Souverains Pontifes les plus récents sur les droits inviolables de la personne humaine et l'ordre juridique de la société* » (DH, n° 1). Il ne peut y avoir de rupture dans la Tradition de l'Église ; l'Église ne peut se couper de son passé ni rejeter sa Tradition sans se renier elle-même. *Dignitatis humanae* s'inscrit dans le développement homogène de la doctrine catholique antérieure exprimée par Grégoire XVI et Pie IX, puis approfondie par Léon XIII et Pie XII et ensuite par Jean XXIII et Paul VI.

S'il y a continuité, il ne peut y avoir contradiction. Quand y a-t-il contradiction ? Lorsqu'on affirme et nie une même chose sous le même aspect, lorsqu'on envisage une même réalité sous un même angle de façon opposée. Ce n'est pas le cas du problème étudié : la contradiction ne serait que matérielle, si on retire les propositions de leur contexte. Mais ici l'objet n'est pas identique dans les deux cas : en effet, la liberté religieuse de Vatican II n'est pas la liberté de conscience condamnée au XIX^e siècle. En outre, le contexte doctrinal, culturel et historique s'est largement modifié entre la parution du *Syllabus* et le Concile Vatican II, c'est-à-dire exactement un siècle. De tout cela, il faut bien tenir compte. Il est alors facile de constater les aspects complémentaires des diverses positions de l'Église sur le problème de la liberté religieuse.

I. Problème de vocabulaire

Il est utile de commencer par un rapide aperçu sur le vocabulaire utilisé, car la terminologie actuelle conduit souvent à une confusion, par manque de précision dans le langage et du fait que les mêmes mots ne désignent pas les mêmes notions.

Cette confusion est fréquente dans l'emploi du mot *liberté*. Le *nominalisme* est à l'origine de cette confusion. Le nominalisme nie les concepts d'universel et de nature ; il ne considère que les cas particuliers et, en niant la nature, il nie la fin, puisque la nature se définit par rapport à la fin, et on en arrive à la négation d'une loi éternelle et naturelle. En chacun la volonté est souveraine, elle joue le rôle de la raison et elle est caractérisée par un indéterminisme absolu ; la liberté désigne donc le pouvoir qu'a l'homme de choisir ce qui lui plaît : c'est une liberté d'indifférence, de choix entre le bien et le mal. Et c'est la conscience qui, souverain juge, discerne la bonté ou la malice d'un acte, selon que ce dernier est conforme ou non à la loi, dont la conscience est l'interprète. En effet, la liberté est sans cesse affrontée à l'oppression d'une loi extérieure et dans ce conflit, la conscience joue le rôle d'arbitre et a toujours tendance à se prononcer en faveur de la liberté, contre la loi qui vient contrecarrer cette liberté ; ainsi, il y a liberté de pécher, lorsque le choix se porte contre le bien pour sauvegarder ce que je crois être ma liberté. Dans ce système la liberté de conscience est le pouvoir de faire tout ce que la conscience, en toute bonne foi, présente comme un bien.

Pour le *thomisme*, la liberté est en relation avec la finalité de l'homme, avec sa recherche innée du bien, de sa béatitude. C'est une liberté de perfection, fondée sur l'inclination naturelle de l'homme vers le bien et le vrai et sur le choix du bien véritable ; il n'y a pas place pour le choix du mal, puisque la perfection de la liberté est le choix du bien. La fin entraîne l'intelligence et la volonté à faire ce choix du bien. Être libre, c'est agir en vue de la perfection, en pleine connaissance du bien et guidé par la prudence. Toutes ces inclinations naturelles ne s'opposent pas à la liberté ; au contraire, elles l'ordonnent au bien. Agir avec l'évidence du bien à accomplir, de ce qui naturellement conduit l'homme à sa perfection, ce n'est pas perdre sa liberté, c'est au contraire la développer ; agir selon la raison, c'est faire un acte personnel, humain, et par conséquent libre.

Dans cette problématique, il peut y avoir «possibilité» de pécher, car c'est une faiblesse de la nature déchue, c'est un accident de parcours ; mais il ne peut y avoir «capacité» de faire le mal (les Anglais diraient : *I can, but I may not*) : choisir pour le mal est contre nature, c'est la révolte contre Dieu, c'est infrahumain et cela n'a rien à voir avec la vraie liberté (cf. S. Thomas, *Somme théologique*, IIaIIae, q. 88, a.4, ad lum). Dans le thomisme, la conscience est un acte de la raison, elle est une lumière qui fait connaître la loi divine à laquelle elle demeure subordonnée ; il n'y a donc pas à proprement parler de liberté de conscience, sinon au sens d'exemption de contrainte extérieure : c'est le sens que lui donne *Dignitatis humanae*.

Le Concile Vatican II avait, en effet, en vue cette conception de la liberté de perfection, qui va à l'encontre de la permissivité ambiante, et il considère la conscience comme ouverte à la recherche de la vérité

(cf. GS, n° 16-17). On doit malheureusement reconnaître que l'influence de la pensée nominaliste sur toute la philosophie moderne n'aide pas à faire toutes les distinctions nécessaires. Jean Paul II donne cette définition géniale de la liberté : « *Être libre, c'est vouloir et pouvoir choisir ce que l'on doit choisir, et le choisir réellement* » (in A. Frossard, *N'ayez pas peur*, p. 147).

On confond également *contrainte* et *obligation morale*.

La *contrainte* est une violence exercée sur quelqu'un, elle entrave sa liberté d'action, l'empêchant d'agir selon sa volonté. Elle est véritablement un viol de la conscience.

L'*obligation morale* est un impératif qui émane de la raison éclairée par la loi divine ; c'est l'obligation de suivre le bien qui a été connu ; elle se fonde sur la nature spirituelle de l'homme, qui spontanément désire le bien auquel il tend naturellement. Cette obligation naît de ce désir naturel, et elle est ordonnée elle-même à l'amour. Seul un être libre peut être sujet d'obligation. Et, puisque celle-ci suppose la liberté, elle ne peut lui être contraire : elle en est plutôt le signe (cf. S. Thomas, *Somme théologique*, IIaIIae, q.44, a. 1, ad lum).

C'est encore le nominalisme qui a fait de l'obligation morale une contrainte, car, pour lui, elle est un impératif de la loi extérieure à l'homme. Elle restreint donc pour lui la liberté d'action de l'homme, alors qu'en réalité elle fait agir selon la raison et pour le bien de l'homme.

Sur le mot «*droit*» on fait également des confusions, dès lors qu'il est employé dans des sens différents.

Pour saint Thomas, le droit, *ius*, est ce qui est juste, « *id quod iustum est* ». Et c'est d'abord un objet, la chose due en justice à quelqu'un. Le droit a là un sens *objectif*.

Mais, dans le climat subjectiviste moderne, le droit désigne avant tout la faculté morale que telle personne a de revendiquer tel objet comme sien. Le droit a pris ici un sens « *subjectif* », qui n'était pas ignoré non plus de saint Thomas. Le droit est toujours corrélatif d'un devoir : si telle chose est l'objet de mon droit, les autres ont le devoir de me la laisser ; et si l'objet de mon droit est plus grand que moi, s'il me perfectionne, comme la vérité, j'ai des devoirs envers lui et les autres ont également le devoir de m'aider à conserver ce droit. Peut-on dire pour autant que les autres peuvent me contraindre à conserver ce droit, ou à m'en priver ? Non, car la liberté, tout comme la vérité, est également pour moi un droit essentiel et les autres ont encore le devoir de m'aider à la revendiquer.

Vatican II, disons-le tout de suite, se situe dans l'optique des sujets du droit, alors qu'on parlait, au XIX^e siècle, de l'objet du droit : à preuve des expressions comme « *les droits de la vérité* » ou « *l'erreur n'a pas de droit* », expressions qui, en soi, ne sont pas exactes, car seules les personnes sont sujets de droit, comme étant sujets de relations.

Il faut encore faire une autre distinction importante au sujet du droit : le droit a son fondement dans le devoir que toute personne a de tendre à sa fin. Par conséquent, la personne a également droit aux moyens qui lui permettent d'atteindre cette fin. Ces moyens sont d'abord les actes que la personne peut poser en vue d'atteindre la fin ou ceux qu'elle ne doit pas poser, parce qu'ils la détournent de sa fin, selon que ces actes sont ou non conformes à la loi morale. Ce droit est d'ordre moral et on peut l'appeler droit « *affirmatif* », en ce sens que le sujet même du droit peut poser ou ne doit pas poser tel ou tel acte.

Mais ensuite, puisque l'homme vit en société, il a droit d'exiger des autres le respect de son droit, il a droit d'exiger de ne pas être empêché d'agir ou de ne pas être contraint d'agir : en ce cas, il s'agit d'un droit essentiellement *négatif*, en ce sens que les autres doivent respecter le droit du sujet ; et c'est un droit d'ordre social et civil, car il concerne les rapports des hommes entre eux à l'intérieur de la société, et non plus les rapports de la personne avec Dieu.

Il fallait faire ces distinctions avant d'aborder le problème de la liberté religieuse.

II. Problème philosophique et théologique

Grégoire XVI et Pie IX ont condamné la *liberté de conscience*. Qu'est-ce donc que cette liberté de conscience, qu'ils taxaient de « délire » ?

L'expression, véhiculée par les philosophes des XVIII^e et XIX^e siècles, avait une signification inacceptable pour l'Église. C'est celle qui est sous-jacente à la Déclaration des droits de l'homme de 1789 : « *Nul ne saurait être inquiété pour ses opinions, même religieuses* » (art. 10). La religion est envisagée comme une opinion individuelle. Les philosophes de l'époque réclamaient l'autonomie complète de la raison ; la raison n'a pas de relation avec Dieu. Elle se suffit à elle-même ; l'homme n'a besoin de rien d'autre que la lumière de sa raison pour se guider.

Dans ce contexte, la liberté de conscience est condamnée comme conséquence d'un rationalisme pour lequel la conscience n'est soumise à aucune loi devant Dieu et qui affirmait qu'il n'y a pas d'ordre moral objectif au-dessus de l'homme. Le *Syllabus* visait bien ce rationalisme en condamnant les propositions suivantes : « *La raison humaine, sans aucune considération de Dieu, est le seul arbitre du vrai et du faux, du bien et du mal ; elle est à elle-même sa loi et suffit par ses seules forces au bien des hommes et des peuples* » (prop. 3, DzS, n° 2903) ; « *toutes les vérités de la religion viennent de la force naturelle de la raison humaine ; la raison est donc la règle souveraine par laquelle l'homme peut et doit acquérir la connaissance de toutes les vérités de toutes sortes* » (prop. 4., DzS, n° 2904).

Le *naturalisme* est également à la base de cette fausse liberté : il rejette le surnaturel : la morale naturelle suffit ; c'est la théorie du « sens commun » de Lamennais : tous les hommes ont l'intelligence des grandes vérités ; et pour en être assuré, on fonde sa certitude sur le témoignage humain et non plus sur le témoignage divin. La raison souveraine doit être dégagée de toute contrainte. Finalement, on nie le rôle de la grâce et de la Rédemption et c'est en fait la raison universelle qui s'impose à l'homme et à l'ensemble des hommes. Le naturalisme donne naissance au libéralisme politique : on refuse toute tutelle d'un pouvoir absolu, Dieu est déclaré absent de l'État et c'est la séparation absolue de l'Église et de l'État.

À la racine de cette liberté de conscience, il y a une liberté d'indifférence, puisque la raison est à elle-même sa propre loi, sans référence à aucune loi extérieure ; on peut donc obtenir le salut par n'importe quelle profession de foi. L'encyclique *Mirari vos* de Grégoire XVI voulait par conséquent défendre la Vérité révélée.

Dignitatis humanae n'emploie jamais l'expression de « liberté de conscience », sans doute à cause de cette signification erronée venue des siècles passés, mais aussi parce que, même avec une signification juste, elle ne dit pas tout ce que renferme le concept de liberté religieuse, qui ne se limite pas à l'aspect personnel, mais s'ouvre à l'aspect externe et social de la liberté en matière religieuse.

Jean-Paul II utilise souvent l'expression de « liberté de conscience », mais ce ne peut être évidemment que dans le sens juste de droit à ne pas être empêché de croire, de professer sa foi et d'agir conformément à sa croyance, et non pas dans le sens de liberté par rapport à toute obligation morale.

La *liberté des cultes* est condamnée dans le *Syllabus* (prop. 77-79) comme conséquence de l'indifférentisme : il s'agit ici d'une liberté morale externe devenue, par voie de conséquence, liberté civile. Elle se fonde toujours sur une fausse notion de la liberté et sur le libéralisme : il n'y a plus d'ordre moral et c'est l'État qui devient source de tous les droits. L'État est omniprésent et pour lui toutes les religions se valent. Il peut ainsi permettre l'exercice de n'importe quel culte sans aucun lien avec une obligation morale quelconque.

Refuser cette liberté des cultes ne signifie nullement droit de contraindre en matière religieuse : c'est uniquement s'en prendre à l'indifférentisme et à l'égalité de tous les cultes. Et si maintenant Vatican II défend la liberté de culte, c'est dans le sens de respect de la conscience personnelle et des actes qui sont posés conformément à cette conscience dans sa recherche de la vérité.

Ce sont les présupposés philosophiques idéologiques (indifférentisme, rationalisme, naturalisme, libéralisme) qui sont visés dans les condamnations de la liberté de conscience et de la liberté des cultes au XIX^e siècle.

La liberté religieuse défendue par *Dignitatis humanae* n'a rien à voir avec ces prétendues libertés condamnées au XIX^e siècle. La déclaration conciliaire commence, en effet, par deux affirmations fondamentales. Elle précise tout d'abord qu'il ne s'agit pas d'un droit d'ordre moral, puisque l'obligation morale pour tout homme de chercher la vérité et l'unicité de la vraie religion sont clairement soulignées ; elle ajoute ensuite qu'il s'agit d'un droit « subjectif », c'est-à-dire concernant le sujet du droit, car il est fondé sur la dignité de la personne humaine : cela ne signifie pas qu'il se base sur une disposition subjective de la personne, mais que son fondement est la *nature même de la personne*, telle qu'elle a été créée par Dieu.

La conscience de la dignité de l'homme est devenue plus vive à notre époque et c'est pourquoi l'Église attache, elle aussi, tant d'importance aux droits de l'homme. Parmi ces droits, la liberté est peut-être celui que tous reconnaissent comme un bien fondamental ; l'Église la revendique pour elle-même et pour les siens, sachant qu'elle sera entendue et comprise, même si elle n'est pas toujours écoutée et exaucée.

Le droit à la liberté religieuse n'est pas le droit de la vérité ou le droit de l'erreur, mais le droit d'une personne. Le droit est une relation de justice, et seules les personnes, étant libres et capables de telles relations, sont sujets de droit. On ne peut donc, à proprement parler, dire que « seule la vérité a des droits » et que « l'erreur ne peut avoir les mêmes droits que la vérité ». La vérité est seulement objet de droit, en tant que la personne est ordonnée à la connaître et à y adhérer, par sa nature même ; et l'erreur n'est pas même objet de droit, car l'homme a droit à la vérité mais non pas à l'erreur.

La nature de l'homme, créé à l'image de Dieu, est intelligente et libre. Elle est finalisée par la connaissance et le désir du bien et du vrai. Et cette recherche de la vérité se fait dans la liberté. La liberté est une qualité intrinsèque de l'intelligence et de la volonté de l'homme, mais cela ne signifie pas que l'homme soit indépendant, « auto-nome » (c'est-à-dire qu'il soit sa propre règle), car il est naturellement ordonné à la fin ultime, qui est Dieu : les droits de l'homme ne peuvent être en conflit avec les droits de Dieu.

L'objet du droit à la liberté religieuse est la Vérité première, mais le sujet de ce droit est donc la personne humaine. Le droit à la liberté religieuse n'est pas un droit « objectif » : Vatican II défend la Vérité révélée tout autant que Pie IX. Le droit à la liberté religieuse est un droit « subjectif », c'est un droit de la personne. *Dignitatis humanae* ne considère pas tant l'objet du droit que le sujet du droit : ce changement d'optique est fondamental pour comprendre la pensée de l'Église lorsqu'elle parle maintenant de liberté religieuse, indépendamment de la religion professée. L'unicité de la vraie religion a été affirmée dès le début ; ensuite le problème de la multiplicité des religions n'est plus abordé, car il n'intéresse pas directement le droit à la liberté religieuse,

qui n'est pas un droit d'ordre moral, mais un droit d'ordre juridique, social et civil.

L'accent est mis sur la dignité de la personne et sur sa relation naturelle à la vérité, à Dieu. C'est là la nouveauté, et cela n'a rien à voir avec l'indifférentisme. La personne humaine est appelée à chercher Dieu et la vérité sans contrainte et librement, grâce à son intelligence. La liberté religieuse s'enracine non pas dans les droits fondamentaux en tant qu'ils sont reconnus par les États, mais dans la volonté même du Créateur. Il n'y a là rien qui ressemble au subjectivisme ou à l'indifférentisme.

En vertu de sa dignité, la personne humaine a le *devoir de s'ordonner elle-même à Dieu* et de lui rendre un culte. L'homme est créé pour Dieu, l'intelligence pour connaître la vérité, la volonté pour suivre le bien. La vérité et le bien s'imposent d'eux-mêmes à l'homme, qui y consent naturellement. Cette obligation morale, qui est un devoir fondamental pour l'homme, manifeste la transcendance de la personne et sa dignité, puisqu'elle est appelée à dépasser l'ordre matériel.

Ce devoir de rechercher la vérité est un devoir de la conscience, puisque c'est par elle que l'homme connaît la loi divine et son obligation morale. Mais ce devoir ne s'oppose pas à la possibilité de l'erreur de la part de celui qui cherche, car la conscience peut toujours se tromper sur le bien véritable qu'elle cherche. Cela ne signifie nullement que l'erreur soit légitime : l'erreur est un accident de parcours ; il faut tout faire pour l'éviter, mais toutefois sans briser la personne dans sa liberté de recherche.

Il faut tout faire pour éviter l'erreur. L'Église rappelle continuellement ce devoir d'annoncer la vérité. Proclamer l'Évangile à tous les hommes est essentiel à la mission de l'Église : « *On doit annoncer à tous les hommes avec assurance et persévérance le Dieu vivant et celui qu'il a envoyé pour le salut de tous, Jésus-Christ* » (*Ad Gentes*, n° 13a). Mais cette annonce de la vérité doit se faire sans pour autant contraindre les consciences : « *L'Église interdit sévèrement de forcer qui que ce soit à embrasser la foi, ou de l'y amener par des pratiques indiscrètes, tout comme elle revendique avec force le droit pour qui que ce soit de n'être pas détourné de la foi par des vexations injustes* » (*Ibid.*). Ceci est la doctrine constante de l'Église depuis toujours. Et Jean Paul II disait à son tour : « *C'est certes une erreur d'imposer une chose à la conscience humaine, mais imposer à cette conscience la vérité évangélique et le salut dans le Christ Jésus dans la pleine clarté et dans le respect absolu des libres choix qu'elle fera, loin d'être un attentat contre la liberté religieuse, est un hommage à cette liberté à laquelle est offert le choix de vie que les non-croyants estiment noble et exaltant. Cette manière respectueuse de proposer le Christ et son règne est non seulement un droit, mais un devoir de l'évangéliste* » (discours aux membres du cinquième colloque international d'études juridiques, le 10 mars 1984, DC 1984, 511).

De ce devoir de rechercher la vérité et de tendre vers le bien découle le *droit corrélatif à ne pas être empêché dans cette recherche*. Ce qui est premier, c'est la nature spirituelle de l'homme, dont l'intelligence et la volonté sont finalisées par la vérité et le bien. Le devoir de conscience de chercher la vérité doit s'accomplir librement. Par définition, un acte humain est un acte libre. L'acte de foi, qui est l'assentiment de l'homme à la vérité perçue, doit nécessairement être libre. Il s'agit ici d'une liberté de perfection. Aucune coaction extérieure ne peut venir entraver cet acte sans le dénaturer.

L'homme est tenu d'adhérer à la vérité lorsqu'elle est connue ; cette vérité lui est connue par sa conscience qui lui montre les règles de la loi éternelle et de la loi naturelle. La conscience n'est pas tant ici un juge qui se prononce sur la moralité des actes qu'une lumière pour éclairer la raison au sujet de la loi divine. L'homme est évidemment tenu aussi de former sa conscience, afin qu'elle joue parfaitement son rôle et demeure droite. La vérité s'impose d'elle-même par sa force persuasive, elle est présentée à l'homme, qui a l'obligation morale d'adhérer à cette vérité, et les autres ont le devoir de respecter cette obligation morale et le droit qui en découle.

Même si la conscience propose comme vrai quelque chose d'objectivement faux, la personne est toujours dans l'obligation de suivre sa conscience (et les autres ont le devoir de respecter cette obligation) : ne pas obéir à sa conscience, même erronée, invinciblement erronée évidemment, est toujours un péché (cf. S. Thomas, *Somme théologique*, IaIIae, q.19, a.5), mais cela ne signifie pas pour autant qu'obéir à sa conscience soit toujours bon en soi (comme dans le cas d'une conscience erronée), car l'ultime norme morale n'est pas le jugement de la conscience, mais la vérité objective (cf. *Ibid.*, a.6) (1).

(1) Lors de l'audience générale du 17 août 1983, Jean-Paul II affirmait clairement : « *La conscience morale n'est pas un juge autonome de nos actions. Les critères de ses jugements, elle les puise dans cette loi divine, éternelle, objective et universelle, dans cette vérité immuable dont parle le texte conciliaire (DH, n° 3) : cette loi, cette vérité que l'intelligence de l'homme peut découvrir dans l'ordre de l'être. C'est pour cette raison que le Concile dit que l'homme est, dans sa conscience, seul avec Dieu (GS, n° 16). Notez-le : le texte ne se limite pas à affirmer : est seul, mais ajoute : avec Dieu. La conscience morale n'enferme pas l'homme dans une infranchissable et impénétrable solitude, mais l'ouvre à l'appel, à la voix de Dieu. C'est en ceci — et en rien d'autre que se trouvent tout le mystère et la dignité de la conscience morale : dans le fait d'être le lieu, l'espace saint dans lequel Dieu parle à l'homme. Par conséquent, si l'homme n'écoute pas sa propre conscience, s'il permet que l'erreur vienne y faire sa demeure, alors il brise le lien le plus profond qui maintient l'alliance avec son Créateur. Si la conscience morale n'est pas l'ultime instance qui doit juger de ce qui est bien et de ce qui est mal mais doit se conformer à la vérité immuable de la loi morale, il en résulte qu'elle n'est pas un juge infaillible : elle peut se tromper. Ce point mérite aujourd'hui une particulière attention : Ne vous modelez pas sur le monde présent, enseigne l'Apôtre, mais renouvelez votre jugement dans l'esprit (Romains 12, 2). Dans les jugements de notre conscience se trouve toujours la possibilité de l'erreur. La conséquence qui découle de cette erreur est très grave : quand l'homme écoute sa propre conscience erronée, son action n'est pas droite, elle ne réalise pas objectivement ce qui*

Parler à propos de la liberté religieuse, des droits de la conscience erronée est donc une mauvaise position du problème, car le droit à la liberté religieuse n'est pas un droit de la conscience vis-à-vis de Dieu, mais un droit de la personne qu'elle peut revendiquer devant les autres hommes. Ce n'est pas un droit d'ordre moral, concernant les rapports de l'homme avec Dieu ou avec la vérité, mais un droit d'ordre social et civil, fondé sur la dignité de la personne humaine, concernant les rapports des hommes entre eux dans la vie sociale. Et ce droit demeure intact, même si la personne abuse de son devoir de chercher la vérité, car sa dignité n'est pas supprimée pour autant.

Le sous-titre de la Déclaration *Dignitatis humanae* affirme clairement qu'il s'agit d'un *droit d'ordre social et civil* : « *Du droit de la personne et des communautés à la liberté sociale en matière religieuse* ». Ce droit ne sanctionne pas le droit à l'erreur, mais seulement le droit de rechercher la vérité en toute liberté, sans contrainte extérieure, et d'adhérer à la vérité lorsqu'elle est découverte et proposée à la volonté. Il n'est pas question d'être exempté de l'obligation qu'impose la loi divine d'adhérer à la foi catholique pour être sauvé. Ce droit n'implique donc pas l'indifférence qui affirme que tout homme peut faire ce qui lui plaît et professer la religion de son choix.

L'exemption dont il est question est uniquement celle de toute contrainte extérieure, dans l'ordre social et civil en matière religieuse. C'est donc un droit *négatif* réclame l'immunité de toute coercition dans un domaine où l'homme doit être suprêmement libre. Dieu lui-même respecte cette liberté de la réponse de foi à son appel : l'Évangile en est une illustration évidente, lorsque Jésus assure les Juifs qu'ils mourront dans leur péché parce qu'ils ne veulent pas écouter sa Parole, mais ne fait rien pour les contraindre à croire (cf. *Jean* 8). Certes, la vérité a un pouvoir d'attraction, mais il ne s'agit pas là d'une contrainte extérieure, mais du mystère de la grâce qui oriente l'homme librement vers le bien, vers sa propre perfection ontologique.

L'objet du droit à la liberté religieuse est négatif : l'immunité de toute coercition, et cette immunité a deux aspects : ne pas être contraint à agir contre sa conscience ; ne pas être empêché, dans de justes limites, d'agir conformément à sa conscience. Le droit à la liberté religieuse n'indique pas même la faculté d'agir ou de ne pas agir. C'est seulement la protection de la conscience contre l'emprise d'une contrainte, spécialement celle de l'État, à cause de la dignité de la personne humaine. Ce qui est nouveau, c'est que l'Église réclame cette protection pour elle-même, mais aussi pour tout croyant ; et cela en vertu de la dignité de la personne humaine.

est bien pour la personne humaine. Et ceci, par le simple fait que le jugement de la conscience n'est pas l'ultime instance morale» (DC 1983, 937).

Ce droit se fonde sur la dignité de l'homme, qui est poussé naturellement à chercher la vérité ; sur la liberté de cette recherche selon la conscience ; sur l'intériorité et l'extériorité des actes religieux ; sur la nature sociale de l'homme ; et aussi sur les limites du pouvoir civil et de sa compétence.

En effet, le droit à la liberté religieuse peut être *limité dans son exercice*, et le pouvoir civil a un rôle dans cette limitation. L'homme n'est pas infaillible ; il peut même être tellement perverti que sa conscience en arrive à lui présenter comme biens toutes sortes d'aberrations en matière religieuse. Si la liberté religieuse est un droit naturel inviolable, faut-il pour autant laisser pulluler les sectes et leur permettre de faire des adeptes toujours plus nombreux ? Faut-il tolérer, sous prétexte de liberté religieuse, des maux comme les sacrifices d'enfants, les suicides collectifs ou les prostitutions « sacrées » ?

La liberté religieuse, reconnaissons-le, doit être limitée dans son exercice. Mais sur quels critères doit-on se baser pour établir de telles limites ? Il n'est pas permis de juger de la bonne ou de la mauvaise foi de quelqu'un, et c'est pourquoi il faut respecter le devoir de tout homme de suivre sa conscience. Mais l'exercice du droit à la liberté religieuse est d'abord conditionné par l'ordre moral objectif : il est des actes qu'il n'est jamais permis de faire. Il est limité, dans l'ordre social et civil, par le respect du droit d'autrui et du bien commun.

Puisque le pouvoir civil a la responsabilité du bien commun, puisqu'il a le droit de se protéger contre les abus et le devoir de sauvegarder les droits légitimes des citoyens, il peut poser des limites à l'exercice du droit à la liberté religieuse, mais de « justes limites ». Le Concile précise que ces limites ne peuvent être fixées de façon arbitraire, par la seule volonté du pouvoir civil ; ces limites doivent provenir de règles juridiques qui, elles, doivent être conformes à l'ordre moral objectif. Et ces règles juridiques doivent être « *requis par l'efficace sauvegarde des droits de tous les citoyens et l'harmonisation pacifique de ces droits, par un souci adéquat de cette authentique paix publique qui consiste dans une vie vécue en commun sur la base d'une vraie justice, ainsi que par la protection due à la moralité publique. Tout cela constitue une part fondamentale du bien commun et entre dans la définition de l'ordre public* » (DH, n°7c).

Avant de parler du rôle de l'État à l'égard du droit à la liberté religieuse, il est utile, pour comprendre l'histoire, de distinguer deux figures de la société politique. Toute société politique se définit par rapport au bien commun qui constitue la fin de cette société. On peut remarquer deux conceptions du bien commun, qui conduisent à ces deux figures de société politique.

Le *bien commun* était d'abord défini comme l'ensemble des valeurs matérielles, culturelles et morales constituant la perfection de toutes et chacune des personnes qui forment une société. Et le type de société qui poursuit un tel bien commun est la « polis » décrite par Aristote, la

« civitas » de saint Augustin, l'État chrétien, la « société parfaite » qui se suffit à elle-même et qui suffit à procurer tous les biens à l'homme dans son ordre propre. Cette société recherche la perfection de l'ensemble et, par le fait même, la perfection de chacun de ses membres. Cet État poursuit un bien commun intégral et est garant de l'ordre éthique de la société. Dans la société parfaite, l'État a des devoirs à l'égard de la religion, puisque celle-ci entre dans la définition et dans le contenu de son bien commun, même s'il doit rester incompetent dans le domaine spirituel, qui n'est pas de son ordre.

Maintenant on définit le *bien commun*, non plus comme une perfection, mais comme *l'ensemble des conditions* qui permettent aux personnes d'atteindre leur perfection, comme un ordre favorable au développement des personnes. Le type de société qui poursuit un tel bien commun est l'État pluraliste moderne, l'État constitutionnel ou État de droit. Cet État ne prend pas pour fin les valeurs morales et religieuses, mais il est seulement l'ultime instance juridique dans son ordre ; il organise les droits des citoyens et les défend, étant lui-même fondé sur le droit. On passe ainsi de l'ordre éthique à l'ordre juridique, et l'État — ou le pouvoir public — est seulement garant des droits des citoyens ; il doit sauvegarder leurs libertés autant que possible et le plus loin possible ; il ne peut donc limiter ces libertés et ces droits qu'en fonction des droits des autres et de l'ordre public, qui font partie de son bien commun.

L'Église doit bien prendre acte de l'état de fait des sociétés modernes, et c'est par rapport à ce second type de société qu'elle définit le bien commun, non pas comme une perfection, mais comme un ensemble de conditions. Ainsi, Jean XXIII lui donnait cette définition : « *L'ensemble des conditions de la vie sociale permettant à l'homme de parvenir plus pleinement et plus aisément à sa propre perfection* » (Encyclique *Mater et Magistra*, n° 65) et il ajoutait que le bien commun consiste au premier chef dans la sauvegarde des droits et des devoirs de la personne humaine. Il disait encore : « *Pour la pensée contemporaine, le bien commun réside dans la sauvegarde des droits et des devoirs de la personne humaine; dès lors, le rôle des gouvernants consiste surtout à garantir la reconnaissance et le respect des droits, leur conciliation mutuelle, leur défense et leur expression et, en conséquence, à faciliter à chaque citoyen l'accomplissement de ses devoirs* » (Encyclique *Pacem in terris*, n° 60) (2). Le Concile, dans

(2) Déjà Pie XII avait dit : « *Sauvegarder le domaine intangible des droits de la personne humaine et lui faciliter l'accomplissement de ses devoirs, doit être le rôle essentiel de tout pouvoir public. N'est-ce pas là ce que comporte le sens authentique de ce bien commun que l'État s'est appliqué à promouvoir ?* » (Radio-message du 1^{er} juin 1941, DC 1946, 794) et encore : « *L'activité politique et économique de l'État est ordonnée à la réalisation durable du bien commun, c'est-à-dire de ces conditions extérieures nécessaires à l'ensemble des citoyens pour le développement de leurs qualités, de leurs fonctions, de leur vie matérielle, intellectuelle et religieuse* » (Radio-message de Noël 1942, DC 1946, 912).

sa présentation du bien commun, a suivi cette ligne (cf. GS, n° 26a ; DH, n° 6a).

Dignitatis humanae fait appel à une autre notion, celle d'« ordre public ». C'est un concept plus restreint que le bien commun, puisqu'il en fait partie ; il en est la partie fondamentale et il comporte trois éléments essentiels : la sauvegarde des droits de tous les citoyens, la paix publique et la moralité publique.

Le pouvoir civil a donc pour fin de pourvoir au bien commun, tel qu'il a été défini. Il doit veiller ainsi à la sauvegarde de tous les droits qui entrent dans le bien commun. Et la liberté religieuse est un de ces droits, c'est une condition pour que les personnes atteignent leur perfection. Si l'État constitutionnel est seulement garant de l'ordre juridique, s'il ne peut avoir de compétence dans le domaine religieux, il a des devoirs à l'égard de la liberté religieuse, qui est une partie du bien commun. Il ne peut se prononcer sur la vérité ou la fausseté d'une religion, qui est un problème théologique sortant de son domaine propre ; mais il doit protéger et promouvoir les droits des citoyens, en particulier le droit à la liberté religieuse, qui est un droit naturel, et il doit inscrire ce droit dans les constitutions et le sanctionner par des garanties juridiques. A cause de la dignité de la personne humaine, ce droit est valable pour tous les citoyens, même pour les agnostiques et les athées, ce qui ne signifie nullement que ceux-ci soient dans la vérité, ni même qu'ils soient encouragés à vivre dans l'erreur, car il s'agit toujours d'un droit « négatif », c'est-à-dire qu'ils ne peuvent être détournés d'agir selon leur conscience.

Le droit à la liberté religieuse concerne la personne dans son acte de foi intérieur, mais aussi dans l'acte de culte extérieur, car ces deux actes, intérieur et extérieur, ne forment en réalité qu'un seul acte moral, que l'État est incompetent à contraindre ou à empêcher. Le droit à la liberté religieuse concerne aussi les communautés, tout autant que les individus, et en particulier les familles, car la nature sociale de l'homme implique ces groupements.

Tout le monde reconnaît que l'exercice d'un droit peut et doit parfois être limité : il est légitime d'arracher une arme à un fou qui pourrait, par son usage, supprimer les droits des autres. Responsable du bien commun, l'État doit procurer à tous les citoyens les conditions nécessaires pour atteindre leur perfection (puisque telle est maintenant la définition du bien commun dans l'État moderne) ; et, au besoin, il doit pouvoir restreindre l'exercice du droit à la liberté religieuse dans la mesure où est en péril l'ordre public. L'État chrétien, qui englobait dans son bien commun les valeurs religieuses, pouvait empêcher le culte d'une fausse religion pour sauvegarder la foi de ses citoyens ; l'État de droit voit sa compétence limitée au bien commun comme condition de perfection et ne peut exercer de contrainte qu'en vue de ce bien commun, par exemple dans l'observation du Code de la route : même si je crois avoir la liberté de rouler à contre-sens sur l'autoroute,

le pouvoir civil doit m'en empêcher pour sauvegarder l'ordre public et les droits des autres citoyens.

Si donc l'exercice d'une conviction religieuse erronée trouble la paix publique, comme c'est le cas pour certaines sectes, les pouvoirs publics doivent rétablir l'ordre en réagissant contre les abus nuisibles. Il en est de même pour des actes ou des cultes immoraux qui porteraient atteinte à la moralité publique. Enfin, l'exercice du droit à la liberté religieuse doit être limité s'il entrave la justice.

Sur quels critères l'État va-t-il s'appuyer pour discerner entre la promotion de la liberté religieuse et la répression de ce qui est contraire à l'ordre public, d'autant qu'il n'a pas compétence en matière religieuse ? Pour éviter l'arbitraire des régimes totalitaires, les règles juridiques doivent être conformes à l'ordre moral objectif. Il existe donc un ordre moral objectif, et tout subjectivisme est ainsi écarté. L'État a toujours des devoirs envers la vérité et il doit respecter le droit naturel, qui fonde les droits des citoyens. S'il n'y a pas cette référence à un ordre moral objectif, les individus sont livrés à la volonté d'un pouvoir qui, sur la base du positivisme juridique, grossira inconsidérément la notion d'ordre public et persécutera tout phénomène religieux ; à l'inverse, le laxisme d'un pouvoir libéral, par souci de liberté, acceptera sans discernement toutes les aberrations possibles et nuira finalement au bien des citoyens. Souvent, sous prétexte de respecter la diversité des consciences, le texte des lois n'a plus de contenu spirituel et philosophique ; au lieu de trouver son fondement dans le droit naturel, la loi vise d'abord l'utilité ou le plaisir des citoyens. C'est le droit qui tend à supplanter la morale ; et ce qui fonde le droit, c'est le désir de chacun ou encore la volonté nationale.

La loi naturelle doit dicter à l'État la voie à suivre dans la protection du bien commun et du bien particulier des individus. C'est pour cette raison que la Déclaration *Dignitatis humanae*, qui parle aux États et réclame d'eux la liberté religieuse, se situe d'abord sur le plan du droit naturel et de la dignité de la personne humaine.

L'État est incompetent en matière religieuse ; c'est ce que, depuis Pie XII, on appelle la « saine laïcité ». Il doit rester respectueux de l'Église, sans s'immiscer dans ses affaires propres, chacun des deux pouvoirs assumant ses propres responsabilités dans son domaine. L'État doit protéger les droits de la personne et assurer le respect de la liberté religieuse, mais sa compétence s'arrête à ces limites. Il doit respecter ce qui transcende l'ordre temporel et engage la personne dans sa totalité ; mais, en même temps, le service du bien commun, qui est sa fonction essentielle, ne peut trouver que force et lumière dans la vie religieuse, qui puise sa sève dans la Révélation et dans le droit naturel. L'État a donc intérêt à encourager la vie religieuse de ses citoyens, puisque celle-ci fait partie de la perfection de l'homme et par conséquent favorise aussi l'ordre de la société. L'État ne peut pas être à l'égard de l'Église d'une neutralité indifférente, car le phénomène

religieux a des répercussions sur les devoirs sociaux des citoyens ; il ne doit certainement pas être laïc au sens péjoratif du terme, c'est-à-dire antireligieux, athée, en refusant à l'homme l'ouverture à la transcendance.

Pour que l'ordre social soit juste, l'État doit se fonder sur le droit naturel, et c'est uniquement en se référant à ce droit naturel que le pouvoir civil pourra juger des limites à apporter à l'exercice du droit à la liberté religieuse. Si la loi civile ne peut être totalement identique à la loi morale, elle ne peut pas davantage en être séparée (3). Lorsque l'on perd cette référence, on peut craindre le pire, car c'est alors la dégradation de la morale. C'est pourquoi le Concile rappelle l'exigence fondamentale de l'accord entre l'ordre juridique et l'ordre moral objectif : les droits de l'homme ne peuvent être séparés du droit naturel.

III. Problème historique

L'étude théologique a tenté de montrer que le droit à la liberté religieuse revendiqué par Vatican II et les papes récents n'était pas la liberté de conscience condamnée au siècle dernier ; et ceci à la suite d'un changement d'optique : au lieu de considérer l'objet de ce droit, qui est la vérité révélée, on regarde le sujet, dont la dignité exige, de par le droit naturel, l'exemption de contrainte dans les matières religieuses ; il ne s'agit donc pas d'une liberté d'ordre moral, mais bien d'une liberté d'ordre social et civil, encore que limitée dans son exercice.

(3) « *La loi humaine n'interdit pas tous les vices dont les hommes vertueux s'abstiennent, mais seulement les plus graves dont il est possible à la majeure partie des gens de s'abstenir ; et surtout ceux qui nuisent à autrui. Sans l'interdiction de ces vices-là, la société humaine ne pourrait durer* » (S. Thomas, *Somme théologique*, I-II, q. 96, a. 2). Mais, si la loi civile n'est pas identique à toute la loi morale, elle ne peut pourtant en être séparée : « *Une loi n'a de valeur que dans la mesure où elle comporte de la justice. Or, dans les affaires humaines, une chose est dite juste du fait qu'elle est droite, conformément à la règle de la raison. Mais la règle première de la raison est la loi de nature. Aussi toute loi portée par les hommes n'a raison de loi que dans la mesure où elle dérive de la loi de nature. Si elle dévie en quelque point de la loi naturelle, ce n'est plus alors une loi, mais une corruption de la loi* » (*Ibid.*, q. 95, a. 2). Et la nécessité de la conformité de la loi civile à la loi naturelle n'est pas un retour à la société médiévale, c'est une nécessité de tout temps, ainsi que l'a rappelé Jean Paul-II : « *Il n'est pas nécessaire de remonter à la lumière de la foi chrétienne pour comprendre cette vérité fondamentale. Quand l'Église le rappelle, elle ne veut pas introduire un État chrétien : elle veut simplement promouvoir un État humain, un État qui reconnaisse comme son premier devoir la défense des droits fondamentaux de la personne humaine* » (Allocution au congrès d'étude sur le droit à la vie et l'Europe, 18 décembre 1987. *Osservatore Romano*, édition française, 1988, n° 4, p. 5). Si n'existe pas cette référence à la loi naturelle, il n'est pas possible d'avoir à l'égard des sectes l'attitude qui convient et, en même temps, garder le respect de l'Église et de ses lois.

Comment en est-on venu à modifier ainsi l'angle de vision ? Car on objectera facilement que la nouvelle position de l'Église va à l'encontre de ses vues antérieures.

Outre le fait, déjà signalé, d'une plus grande attention portée maintenant à la dignité de la personne humaine, il faut bien reconnaître également que la question de la liberté religieuse est aussi un problème historique, qui tient au changement de circonstances et de contextes sociaux et culturels dans lesquels a vécu l'Église. Il est donc nécessaire de distinguer, sur la base de l'évolution de la notion et du contenu du bien commun, entre l'État confessionnel et l'État constitutionnel.

L'État de chrétienté — qui était l'État confessionnel en Europe — est né du nouveau prestige de l'Église acquis à la suite de l'effondrement de l'Empire romain. Cet État a pour bien commun la perfection de l'ensemble de la société et de chacun de ses membres ; le pouvoir temporel repose sur les principes de la foi chrétienne et la loi religieuse a largement pénétré la loi civile. Dans cet État, les deux pouvoirs, le spirituel et le temporel, sont certes distincts, mais ils sont hiérarchisés selon leur fin propre ; il faut cependant reconnaître que cet idéal n'a pas toujours été respecté et qu'il n'était pas facile de garder l'équilibre entre le cléricalisme et le césaropapisme sous toutes leurs formes.

En chrétienté, la religion est un élément essentiel de l'identité nationale (et on est allé jusqu'à formuler le principe : *cuius regio, eius religio*). Il était alors important de tout mettre en œuvre pour sauvegarder l'unité de la foi, fondement de l'unité de la nation. Ceci explique la différence d'attitudes que saint Thomas d'Aquin, par exemple, préconise à l'égard des infidèles, païens, juifs ou musulmans, et à l'égard des hérétiques et schismatiques. Il n'est nullement question de pousser les premiers vers la foi, car l'Église ne permet pas les conversions forcées ; et on peut tolérer leurs rites, du moins pour éviter un plus grand mal ; toutefois, la chrétienté a le droit et le devoir de se défendre contre les dangers que les infidèles portent à la foi des faibles et le pouvoir civil a mission de protéger cette foi des faibles, puisqu'elle fait partie du bien commun de la société. A l'égard des hérétiques et des schismatiques, le pouvoir civil pouvait exercer une coercition pour les ramener dans le vrai chemin, pour le bien de toute la société, d'autant que l'hérésie était considérée, par l'État chrétien lui-même, comme une maladie contagieuse dont il fallait protéger les fidèles (4).

(4) Voici la position de S. Thomas dans la *Somme théologique* : « *Parmi les infidèles, il y en a, comme les païens et les Juifs, qui n'ont jamais reçu la foi. De tels infidèles ne doivent pas être poussés à croire, parce que croire est un acte de volonté. Cependant, ils doivent être contraints par les fidèles, s'il y a moyen, pour qu'ils ne s'opposent pas à la foi par des blasphèmes, par des suggestions mauvaises, ou encore par des persécutions ouvertes. C'est pour cela que souvent les fidèles du Christ font la guerre aux infidèles ; ce n'est pas pour les forcer à croire puisque, même si après les avoir vaincus ils les tenaient prisonniers, ils leur laisseraient la liberté de croire ; ce qu'on veut, c'est les contraindre à ne pas entraver la foi chrétienne. Mais il y a d'autres infidèles qui ont un*

Tout cela est tout à fait légitime lorsque le pouvoir politique et le pouvoir spirituel sont unis pour défendre la foi des chrétiens et leur salut éternel, en même temps que les intérêts de la chrétienté, face à la pression de l'Islam par exemple. Mais cela n'a malheureusement pas empêché des abus que l'Eglise est maintenant la première à reconnaître.

L'État constitutionnel est le type habituel des États modernes, nés d'une situation de pluralisme religieux et d'une influence de philosophie libérale. Avec lui on voit une nouvelle définition du bien commun, qui est limité aux conditions nécessaires pour favoriser l'ordre social, lui-même permettant à l'homme d'atteindre sa perfection. En conséquence, la personne établit des rapports nouveaux avec le pouvoir civil, différents de ceux qui existaient en pays de chrétienté. Elle ne peut pas lui demander de l'aider dans sa foi, elle lui demande seulement la liberté de professer sa foi.

Le pouvoir temporel et le pouvoir spirituel, en chrétienté, étaient fortement unis. Dans un État constitutionnel, ces deux pouvoirs ne peuvent être séparés, mais ils sont indépendants et autonomes, tout en coopérant à l'unique vocation éternelle de l'homme, chacun dans les limites de ses compétences. Les relations entre les deux pouvoirs doivent s'établir sur la base d'une « saine coopération », dans le respect de la liberté (cf. GS, n° 76, 3), l'État ayant le devoir de promouvoir la liberté religieuse, l'Église apportant, de son côté, sa participation particulière à la recherche des solutions aux problèmes humains en for-

jour embrassé la foi et qui la professent, comme les hérétiques et certains apostats. Ceux-là, il faut les contraindre même physiquement à accomplir ce qu'ils ont promis et à garder la foi qu'ils ont embrassée une fois pour toutes » (Illaac, q.10, a.8). « *Bien que les infidèles pèchent par leurs rites, ceux-ci peuvent être tolérés soit à cause du bien qui en provient, soit à cause du mal qui est évité. Du fait que les Juifs observent leurs rites qui préfiguraient jadis la réalité de la foi que nous professons, il en découle ce bien que nous recevons de nos ennemis un témoignage en faveur de notre foi, et qu'ils nous représentent comme en figure ce que nous croyons. C'est pourquoi les Juifs sont tolérés avec leurs rites. Quant aux rites des autres infidèles, comme ils n'apportent aucun élément de vérité ni d'utilité, il n'a pas de raison que ces rites soient tolérés, si ce n'est peut-être en vue d'un mal à éviter. Ce qui est à éviter, c'est le scandale ou le dissentiment qui pourrait provenir de cette intolérance, ou encore l'empêchement de salut pour ceux qui, ainsi tolérés, se tournent peu à peu vers la foi. C'est pour cela, en effet, que l'Église a quelquefois toléré les rites des hérétiques et des païens quand les infidèles étaient très nombreux »* (Ibid., a.1). « *En ce qui concerne les hérétiques, il y a deux choses à considérer, une de leur côté, une autre du côté de l'Église. De leur côté il y a un péché. Celui par lequel ils ont mérité non seulement d'être séparés de l'Église par l'excommunication, mais aussi d'être retranchés du monde par la mort. En effet, il est beaucoup plus grave de corrompre la foi qui assure la vie de l'âme que de falsifier la monnaie qui sert à la vie temporelle. Par conséquent, si les faux monnayeurs ou autres malfaiteurs sont immédiatement mis à mort en bonne justice par les princes séculiers, bien davantage les hérétiques, aussitôt qu'ils sont convaincus d'hérésie, peuvent-ils être non seulement excommuniés mais très justement mis à mort. Du côté de l'Église, au contraire, il y a une miséricorde en vue de la conversion des égarés. C'est pourquoi l'Église ne condamne pas tout de suite »* (Ibid., q.11, a.3).

mant les consciences d'après les principes fondamentaux du droit natta/el et chrétien (5).

Dans ce monde nouveau, peut-il encore y avoir place pour un État confessionnel ? Le Concile l'affirme sans ambages et l'exemple récent du concordat passé entre le Vatican et la Colombie (1973) le confirme (6). Cependant la confessionnalité de l'État ne doit pas alors entamer le principe de la liberté religieuse, c'est-à-dire que le pouvoir civil n'a pas le droit de contraindre, dans un pays officiellement catholique, les non-catholiques à adhérer à la foi catholique, ni même à opérer une discrimination entre les citoyens pour des motifs religieux. Ce principe de non-discrimination, l'Église l'a établi surtout à cause des pays musulmans, mais elle ne fait aucune différence entre les catholiques et les autres, car ce principe ne se base pas tant sur les droits de la conscience erronée que sur la dignité même de la personne humaine qui doit être exempte de toute contrainte civile en matière religieuse et à qui on doit faire confiance dans sa démarche de recherche de la vérité.

La *transition* entre ces deux situations d'État confessionnel et d'État constitutionnel s'est opérée progressivement au cours des XIX^e et XX^e siècles et ce n'est que peu à peu que l'on a pu modifier l'angle de vision du problème de la liberté religieuse.

Les revendications des libertés, à la fin du XVIII^e et au début du XIX^e siècles, se sont faites dans un climat antichrétien et dans une idéologie laïque, qui était en réaction contre la société chrétienne. Les papes d'alors se devaient de s'opposer à cette montée dévastatrice et de défendre la chrétienté. C'est donc ce que firent *Grégoire XVI et Pie IX* en condamnant à juste titre une liberté absolue de la conscience et de la raison, sans référence à Dieu et se réclamant d'un esprit indifférentiste et naturaliste. Les interventions pontificales, contre Lamennais en particulier, étaient rendues nécessaires par ce contexte naturaliste. A cette époque, dans le feu de l'action, il était plus difficile de voir

(5) Le Code de droit canonique réaffirme cette doctrine de l'Église, à la suite du Concile, au canon 747 : § 1. « *L'Église à qui le Christ Seigneur a confié le dépôt de la foi afin que, avec l'assistance du Saint-Esprit, elle garde saintement la vérité révélée, la scrute plus profondément, l'annonce et l'expose fidèlement, a le devoir et le droit inné, indépendant de tout pouvoir humain, de prêcher l'Évangile à toutes les nations, en utilisant aussi les moyens de communication sociale qui lui soient propres* ». § 2. « *Il appartient à l'Église d'annoncer en tout temps et en tout lieu les principes de la morale, même en ce qui concerne l'ordre social, ainsi que de porter un jugement sur toute réalité humaine, dans la mesure où l'exigent les droits fondamentaux de la personne humaine ou le salut des âmes* ».

(6) Art 1 : « *L'État, eu égard au sentiment catholique traditionnel de la nation colombienne, considère la religion catholique apostolique et romaine comme élément fondamental du bien commun et du développement intégral de la communauté nationale. L'État garantit à l'Église catholique et à ceux qui lui appartiennent la pleine jouissance de leurs droits religieux, sans préjudice de la juste liberté religieuse des autres confessions et de leurs membres, comme d'ailleurs de tout citoyen* » (AAS 1975, 422).

le problème dans toute son ampleur en distinguant convenablement l'exemption de contrainte externe sur la conscience — ce qui a toujours été la doctrine de l'Église — et l'autonomie de la conscience dont la liberté était érigée en absolu - ce qui devait être condamné. La difficulté était augmentée du fait que les papes devaient également défendre les restes de la chrétienté et les principes de la doctrine chrétienne dans des nations qui étaient encore officiellement catholiques. Les papes réagissaient avant tout contre les motivations antichrétiennes et antireligieuses des revendications libertaires. Il a fallu plus d'un siècle pour comprendre qu'elles comportaient aussi une part de vérité' en ce sens qu'elles défendaient la dignité de la personne humaine.

Léon XIII demeure dans cette perspective « objectiviste » de ses prédécesseurs et il réaffirme, dans son encyclique *Libertas* que la conscience n'est pas sans obligation devant Dieu. Cependant, il montre qu'il existe aussi une autre liberté, légitime celle-là : « *Il est absolument impossible de comprendre la liberté de l'homme sans la soumission à Dieu et l'assujettissement à sa volonté. Nier cette souveraineté de Dieu, ce n'est pas la liberté, c'est abus de liberté et révolte... La liberté digne de ce nom ne consiste pas à faire tout ce qui nous plaît... La liberté consiste en ce que, par le secours des lois civiles, nous puissions plus aisément vivre selon les prescriptions de la loi éternelle... Mais la liberté peut aussi s'entendre légitimement en ce sens que l'homme a, dans l'État, le droit de suivre, d'après la conscience de son devoir, la volonté de Dieu et d'accomplir ses préceptes, sans que rien puisse l'en empêcher. Cette liberté, la vraie liberté, est au-dessus de toute violence et de toute oppression, elle a toujours été l'objet des vœux de l'Église et de sa particulière affection* » (*Libertas*, 20 juin 1888, DzS, n° 3249-3250). Léon XIII, d'une part, n'envisage ici que la conscience orientée vers la vraie religion ; et, d'autre part, il prend toujours la défense de l'État confessionnel. Il établit la distinction, qui deviendra classique, entre la « thèse », qui est l'obligation de promouvoir le catholicisme et de refuser les autres religions, et l'« hypothèse », qui est la tolérance des autres religions, puisque la « thèse » est actuellement inapplicable et qu'il faut éviter un plus grand mal. Le droit ici, est toujours considéré du côté de son objet, et non pas du côté de son sujet.

Avec l'apparition des totalitarismes, après la première guerre mondiale, on a davantage pris conscience des droits des individus et, dans ce contexte, il devenait urgent de protéger ces droits. Face au nazisme, Pie XI réclame le droit à la liberté religieuse, en disant que toute loi qui entrave la profession ou la pratique de la foi est en contradiction avec un droit naturel (cf. Encyclique *Mit brennender Sorge*). Il parle du droit à faire son devoir, basé sur Dieu et sur la conscience. En effet, il distingue « liberté de conscience », qui est une liberté d'indifférence et donc inacceptable, et « liberté des consciences », qui est une liberté de perfection, exempte de contrainte extérieure, et

qu'il revendique pour les catholiques, car il n'est encore question que de la conscience droite.

En pleine seconde guerre mondiale, Pie XII revendique, dans son radio-message de Noël 1942, la protection des « droits fondamentaux » de l'homme en face de l'oppression des totalitarismes. Ce langage des droits fondamentaux se place nettement du côté du sujet du droit ; toutefois Pie XII précise encore qu'en face de l'erreur on ne peut parler de droit mais de tolérance : « *L'affirmation selon laquelle l'erreur religieuse et morale doit toujours être réprimée quand cela est possible, parce que sa tolérance est immorale de soi, ne peut avoir une valeur absolue et inconditionnelle* » (Allocution *Ciriesce*, 6 décembre 1953, DC 1953, 1606).

Après la guerre, on éprouve le besoin de revoir la Déclaration de 1789 à cause de la faillite de l'idéologie individualiste, et on élabore la Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948, où les droits ne sont plus présentés comme une concession de l'État, mais comme préexistant à toute collectivité ; et la religion n'y est plus comptée comme une opinion, mais comme une conviction : elle y prend même une dimension communautaire : « *Toute personne a droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion ; ce droit implique la liberté de changer de religion ou de conviction ainsi que la liberté de manifester sa religion ou sa conviction, seul ou en commun, tant en public qu'en privé, par l'enseignement, les pratiques, le culte et l'accomplissement des rites* » (art. 18). Cependant ce texte ne comporte aucune référence à Dieu ; la personne demeure souveraine et c'est sa volonté qui crée la religion ; le climat est toujours individualiste, et la liberté religieuse est en réalité une liberté de conscience. C'est pourquoi l'Église n'a pas voulu soutenir cette Déclaration lors de sa proclamation ; celle-ci était pourtant une défense de la dignité de la personne, et actuellement l'Église fait l'éloge de cet aspect comme celui d'une amorce de la reconnaissance de la vraie grandeur de l'homme et comme un terrain d'entente entre l'Église et les sociétés modernes.

Jean XXIII suit Pie XII sur le chemin tracé des droits fondamentaux basés sur l'ordination de l'homme à Dieu. La liberté de l'homme ne peut d'ailleurs se comprendre que dans cette dépendance à l'égard de Dieu. Le fondement du droit à la liberté, c'est Dieu lui-même, Dieu Vérité, comme objet de recherche et d'adhésion de l'intelligence humaine. Dans son encyclique *Pacem in terris*, Jean XXIII parle des droits de la conscience droite, de la « *juste règle de la conscience* » (n° 14), et il ajoute que l'homme a droit à la liberté-de la part des pouvoirs publics du moment que sont sauvegardées les exigences de l'ordre moral et de l'utilité commune. On est vraiment passé au plan du droit de la personne et au plan juridique.

Le Concile Vatican II se situe délibérément dans cette perspective, mais il a aussi réussi à se dégager du problème des droits de la conscience erronée et de la tolérance. L'avertissement de l'Église du

silence a été très éclairant et il a conduit le magistère à prendre conscience du danger de l'individualisme érigé en système. Il fallait définir le droit à la liberté religieuse comme un droit individuel sans tomber dans l'individualisme ; pour y parvenir il était nécessaire d'établir le droit à la liberté religieuse sur un fondement supérieur aux volontés humaines, sur le droit naturel, à savoir la dignité de la personne humaine et son respect. Ici on ne considère nullement la liberté de l'homme face à l'ordre moral établi par Dieu, mais seulement son immunité de contrainte dans le domaine social et civil (7).

Paul VI, au cours de son pontificat, explicitera cette pensée du Concile.

Mais c'est surtout *Jean-Paul II* qui est le théoricien des droits de l'homme et de la liberté religieuse, en rappelant constamment les distinctions nécessaires et en réclamant continuellement de la part des autorités civiles le respect de cette liberté religieuse pour le plus grand bien des hommes, mais aussi des sociétés elles-mêmes. Venant d'un pays à régime totalitaire, il sait de quoi il parle. Mais toujours il affirme nettement que ce droit de la personne se fonde en dernier lieu sur la vérité de la nature humaine : la liberté religieuse est un devoir de vraie liberté, celui de chercher Dieu (8).

(9) Le schéma antépréparatoire de 1960 parlait de tolérance dans la problématique du droit objectif. En 1962, le terme «tolérance» est supprimé et le texte est inséré dans le schéma sur l'œcuménisme. En 1963, on lui fait subir encore des retouches, avant de le présenter aux Pères, sur le problème délicat de la conscience erronée : on lui objecte l'enseignement pontifical du XIX^e siècle. En 1964, le texte devient autonome et séparé du décret sur l'œcuménisme ; il précise davantage la notion de « liberté religieuse » et celle de « droit », donc de rapports entre personnes, qui sont sujets de droit ; les débats sont toujours mouvementés car on soutient que l'erreur ne peut avoir les mêmes droits que la vérité et on confond droit « subjectif » et droit « objectif ». Le 15 septembre 1964, le cardinal Wojtyła intervient dans l'aula conciliaire à ce sujet : « *Il est nécessaire, dit-il, que le lien entre liberté et vérité soit ultérieurement souligné dans le document. En effet, d'une part la liberté religieuse est en fonction de la vérité et toutefois, d'autre part, elle ne peut atteindre sa propre fin sans l'aide de la vérité... Le rapport entre liberté et vérité est de la plus haute importance dans l'activité œcuménique. En effet, la fin propre de cette activité n'est rien d'autre que la libération, pour la chrétienté entière, du danger des schismes; ce qui, certes, ne peut être pleinement réalisé si l'union ne se fait et ne se perfectionne pas dans la vérité. Aussi n'est-il pas suffisant que le principe de liberté religieuse vis-à-vis des frères séparés n'apparaisse que comme un principe de tolérance. Car la tolérance n'a pas autant de sens positif qu'elle n'en a de négatif* » (cité in R. Buttiglione, *La pensée de Karol Wojtyła*, Communio, Fayard, 1984, p. 268-269).

(10) Ainsi, par exemple, il affirmait lors de la rencontre œcuménique en Caroline du Sud, le 11 septembre 1987 : « *La véritable liberté exige que nous soyons capables de choisir le bien pour reconnaître et choisir ce qui est juste et bon et rejeter ce qui n'est pas conforme à la vérité originelle concernant notre nature et notre destinée comme créatures de Dieu. La vérité est la racine et la règle de la liberté, le fondement et la mesure de toute action libéra-*

Conclusion : Liberté de conscience ou liberté religieuse ?

Après avoir essayé d'éclairer le problème théologique et le problème historique relatifs à la liberté religieuse, on ne peut pas dire que la Déclaration *Dignitatis humanae* se situe en rupture avec ce qui précède, en particulier avec le *Syllabus* de Pie IX, mais elle en est plutôt le prolongement dans une nouvelle optique.

L'histoire de la pensée de l'Église ne met pas en évidence un opportunisme, comme certains voudraient l'en accuser, mais une réponse adéquate à des situations différentes. Il y aurait opportunisme s'il y avait modification de la doctrine pour profiter des diverses circonstances, s'il y avait fléchissement des positions traditionnelles pour tirer avantage de la situation présente. Il y a seulement des réponses différentes selon les contextes différents. Il est normal que l'Église utilise des arguments qui soient intelligibles pour les sociétés et les hommes à qui elle s'adresse. Ainsi la réponse n'est pas la même lorsqu'elle parle à des États qui ont pour bien commun une finalité qui englobe l'homme dans son entier (dans l'ordre temporel évidemment), c'est-à-dire un bien commun d'ordre éthique, comme c'était le cas en pays de chrétienté, et lorsqu'elle parle à des États de droit, qui se considèrent uniquement comme instance juridique et règlent seulement l'ordre public, sans avoir un bien commun complet. Il est naturel que l'Église s'adapte — non pas dans le domaine dogmatique et moral, mais dans l'ordre politique — aux principes sur lesquels se fondent les États, à condition qu'ils ne soient pas contraires à la foi et à la morale.

Lorsque l'État reconnaissait tenir son pouvoir de Dieu, il devait choisir la vraie religion et rendre un culte public à Dieu. L'Église a même pu faire parfois à l'État un devoir d'interdire les cultes non catholiques : elle le faisait en tenant compte des circonstances historiques (9). Maintenant l'État n'a pas une structure éthique, mais une structure juridique et sa première tâche, puisqu'il est fondé sur des règles de droit, est de défendre les droits des citoyens et des groupes. L'Église cherche à parler un langage commun avec l'État et elle fonde son droit à la liberté dans cette structure juridique de l'État, dans la sauvegarde de la dignité de la personne humaine et de ses droits individuels et communautaires. Vatican II a tenu compte du pluralisme religieux ambiant et de cette nouvelle conception de l'État : on ne peut même pas à proprement parler affirmer qu'il s'est vu obligé

(7) Pie XII disait, le 7 septembre 1955, au Congrès international des sciences historiques : « *Lorsque Notre Prédécesseur Boniface VIII disait le 30 avril 1303: Sicut luna nullum lumen habet nisi quod recipit a sole, sic nec aliqua terrena potestas aliquid habet nisi quod recipit ab ecclesiastica potestate (De même que la lune n'a pas d'autre lumière que celle qu'elle reçoit du soleil, de même nulle puissance terrestre n'a rien qu'elle ne reçoive de la puissance de l'Église), cette conception médiévale était conditionnée par l'époque* (DC 1953, 1223).

de demander pour les autres la liberté qu'il réclamait pour l'Église, ce qui aurait un relent d'opportunisme, mais il a basé sa demande sur le droit naturel et le respect de la dignité de la personne humaine, et il reconnaît que le principe de liberté religieuse vaut aussi dans le cas d'États confessionnels, puisque le droit à la liberté religieuse se situe au-delà de toutes les situations historiques.

Si l'Église a désormais déplacé l'accent de la question de la liberté religieuse dans le cadre juridique social et civil, cela ne signifie nullement qu'elle ne se reconnaît plus comme la seule vraie Église ; elle affirme même l'inverse. Contrairement à ce que certains veulent penser, l'Église n'a ni renié, ni modifié sa doctrine morale : les principes sont demeurés identiques (une seule vérité qu'il faut chercher ; absence de contrainte), mais l'application et l'attitude de l'Église ont changé, car celles-ci sont conditionnées par le contexte historique et culturel.

Il ne peut y avoir incompatibilité entre les documents du magistère du XIX^e siècle et ceux qui ont suivi le Concile Vatican II. Dans les deux cas, on envisage deux aspects différents de la liberté. Grégoire XVI et Pie IX condamnent la liberté absolue de la conscience en matière religieuse : c'est une liberté d'ordre moral fondée sur un système rationaliste et libéral qui faisait de la raison individuelle, ou même collective, la règle suprême de la vie morale, sans référence aucune à Dieu ; cette fausse conception de la liberté demeure toujours condamnée. Lorsqu'on lit sans parti pris la Déclaration *Dignitatis humanae*, on remarque que le Concile Vatican II envisage la liberté religieuse comme l'immunité de contrainte de la part de la société civile en matière religieuse, donc uniquement dans l'ordre juridique, ce qui n'a rien à voir avec le rationalisme du XIX^e siècle. Grégoire XVI et Pie IX devaient défendre les pays officiellement catholiques contre le libéralisme. Au XX^e siècle, dans un climat de pluralisme religieux, il faut défendre l'Église contre le totalitarisme, en s'appuyant sur une liberté qui a son fondement dans le droit naturel et dans une soumission de la raison à la vérité.

On doit reconnaître qu'il y a une continuité dans l'évolution de l'exposé de la doctrine de l'Église. Cette dernière est restée fidèle à elle-même dans la défense de l'homme : après l'avoir défendu contre le rationalisme qui engendrait une fausse conception de la liberté, elle le défend de nos jours contre l'oppression des régimes totalitaires. L'Église a pris une conscience plus claire au cours des siècles de la relation de la personne avec la société : la transcendance de la personne humaine a été mise en lumière et on a souligné l'absolu de ses devoirs et de ses droits. L'Église enseigne toujours la vérité tout entière : c'est sa mission ; mais elle met progressivement en lumière tel aspect de sa doctrine, puis tel autre. Loin de trouver, dans le problème étudié, une rupture avec la Tradition, il faut simplement y déceler une continuité dans la doctrine et une complémentarité de différents aspects dans l'exposé : après avoir mis spécialement l'accent sur la défense de

la vérité révélée, l'Église s'attache désormais plus particulièrement à l'adhésion libre du sujet à cette vérité, et encore seulement dans son aspect d'immunité de toute contrainte extérieure. Ce sont là deux parties complémentaires d'un même tout ; si on considère successivement ces deux parties, on n'a pas le droit de parler de contradiction ; il y a seulement nouveauté, parce qu'on prend en compte des problèmes nouveaux posés dans un contexte nouveau.

L'Église fait confiance à l'homme dans sa recherche de la vérité, mais c'est aussi à l'homme que revient le devoir d'être loyal à l'égard de cette vérité dans l'activité libre de cette recherche. Et c'est pourquoi le Concile invite à une éducation à l'usage de la liberté (cf. DH, n^o 8) : il ne peut y avoir de contrainte extérieure pour faire le bien, mais il y a une obligation morale à accomplir le bien (10).

Dom Philippe DUPONT

(10) Nous avons pris connaissance, après la rédaction de notre texte, de la pénétrante étude du P. Bertrand de Margerie, s.j., *Liberté religieuse et règne du Christ* (Paris, 1988). La continuité doctrinale que l'auteur souligne est particulièrement éclairée par les textes importants cités en annexe.

Philippe Dupont, né en 1946. Entre à Solesmes après des études secondaires. Licence de droit canonique. Prieur de l'abbaye de Solesmes depuis 1985. Ouvrages : études critiques des *Sermons capitulaires de la chartreuse de Mayenne* et du *Traité sur la contemplation de Guigues du Pont*.

Fernand PRICKARTZ

La Bienheureuse Vierge Marie

« Tous doivent avoir envers elle une vraie dévotion. »
(Décret sur l'apostolat des laïcs, A.A., n° 4.)

LES lignes qui suivent trouvent leur portée dans la conviction profonde, inhérente à la vie baptismale, que la règle de l'authentique dévotion envers la Bienheureuse Vierge Marie est celle même de la foi et de la prière, dont le mystère du Christ constitue le centre.

Dans son souci de promouvoir cette dévotion, le pape Paul VI, dans son exhortation apostolique *Marialis Cultus* de 1974, donnait un enseignement limpide : « *Le développement, que nous souhaitons, de la dévotion envers la Vierge Marie, dévotion qui, Nous l'avons dit plus haut, s'insère au centre du culte unique appelé à bon droit chrétien — car c'est du Christ qu'il tire son origine et son efficacité, c'est dans le Christ qu'il trouve sa pleine expression et c'est par le Christ que, dans l'Esprit, il conduit au Père,— est un des éléments qui qualifient la piété authentique de l'Église* » (1).

Ce point du texte cité retient notre attention : « *un des éléments* » qualitatifs de la piété des disciples du Christ (son propre corps et l'unique peuple de Dieu sur terre). Mais lequel, plus précisément ? Question à vrai dire radicale (2). Question constituant aussi une sorte d'appel lancé à la conscience des disciples : comment comprendre l'élément spécialement marial de la piété authentique de l'Église ? Comment s'en assimiler la substance de

(1) M.C. Introd.

(2) Explicitement traitée, au plan de la vision de foi, par la Const. dogm. *Lumen Gentium*, ch. VIII ; gouvernant aussi toute la pastorale mariale que le pape Paul VI était profondément conscient de devoir engager, environ une dizaine d'années plus tard.

foi, conciliaire et post conciliaire, jusqu'aujourd'hui ? En un mot : comment faire de cet élément un axe du renouveau spirituel de notre temps ? (3).

La vocation de Marie : un mystère dans « le mystère » (4)

Ainsi, au centre du culte chrétien se situe le Sauveur de l'homme. L'Unique, le Christ, dans lequel le Père nous a élus dès avant la création du monde (*Ephésiens* 1, 4 s.). Nonobstant la faute, la forme de notre vocation demeurerait, consistant à devenir par adoption fils et filles de Dieu. Nous serions véritablement « à l'image du Fils de Dieu ».

Mais comment le deviendrions-nous ?

Il y avait volonté divine d'Incarnation rédemptrice. Selon cette économie du salut, il fallait d'abord que le Fils de Dieu fit choix d'une mère digne de lui. Mère toute sainte, dont il revendiquerait d'être le Fils. Elle serait donc telle qu'elle pût, en quelque sorte, humaniser un Dieu résolu à se faire homme.

Elle serait ornée des dons les plus célestes, pour pouvoir comprendre une personne divine (son enfant serait le Verbe éternel, dépouillé de sa gloire et abaissé à notre condition d'homme). Elle le serait aussi des qualités humaines les plus désirables, pour pouvoir donner au Sauveur l'éducation qui forme un homme véritable (l'enracinement dans la tradition spirituelle et la culture de son peuple). Elle serait la médiatrice de la deuxième personne de la Trinité dans sa condescendance à pénétrer la nature et l'existence humaines, afin que (5) se réalisât, en définitive, notre adoption divine.

Dans ces conditions, le choix de sa mère par le Fils de Dieu, pour descendre vers nous, représentait une face du mystère de l'Incarnation. Mais ce choix en avait une autre. Il constituait pour nous, par rapport à la mère du Sauveur, la voie, toute semblable à celle du Christ, encore qu'inverse, pour que nous nous élevions vers Dieu. Tout comme le Fils de Dieu recevait

(3) Renouveau dont le Concile Vatican II lui-même n'était que le saint instrument.

(4) Celui du Christ dans le conseil éternel de Dieu-Trinité, resté irrévélé, jusqu'à sa communication à l'Église (*Ephésiens* 3, 5 s.).

(5) La grâce d'un Sauveur au joug si suave, au fardeau si léger ayant eu raison de notre dureté de cœur.

de sa mère de s'enraciner profondément dans la nature, l'histoire et la culture humaines, c'est de la Vierge Marie qu'à notre tour nous recevrons de profondément communier au Fils Unique de Dieu et à la vie Trinitaire.

Envisagé d'un point de vue, le mystère du Salut rendait notre adoption divine essentiellement dépendante de l'intervention miséricordieuse de Dieu dans le Christ (source de la purification des péchés et du don de l'Esprit Saint) ; d'un autre point de vue cependant, en raison du caractère de libre consentement à l'œuvre de Dieu requis des créatures spirituelles, notre adoption divine reposerait aussi sur notre coopération au mystère qui nous sauve. Aussi nous faudrait-il, pour nous y élever, avoir la même mère que lui-même, le Christ, avait pour y condescendre.

Précédés par le modèle de piété filiale de Jésus envers sa mère

En définitive, c'est le Christ Fils de Dieu et parfaitement Dieu, Fils de Marie et parfaitement homme qui, dans cette dernière condition, a lui-même institué la vraie dévotion envers la Bienheureuse Vierge Marie. En faisant de nous ses frères adoptifs, il instituait envers sa mère, à l'instant où il nous la donnait, une relation inhérente à la vie baptismale, dimension de cette dernière, véritable image de sa propre relation à sa mère.

Qui le Christ a-t-il eu pour mère et comment il l'a aimée et honorée comme son fils, telle est la question radicale qui conduit à connaître qui est celle qu'il nous a donnée et comment nous devons l'aimer et l'honorer comme notre mère, selon le don de l'Esprit Saint de Dieu.

Tout est dominé par la scène sublime de la donation par le Christ en croix, de Marie, sa propre mère, à l'humanité réconciliée et de cette dernière à Marie, devenue sa mère. Don suave en vérité, par lequel le lien que nous avons à notre Sauveur sera désormais qualifié de lien authentique, à proportion de notre accueil de ce don même.

Constitués les témoins du mystère du Christ, les apôtres eurent profondément conscience de l'être du mystère de Marie tel qu'il leur apparut au calvaire, dévoilé par les paroles du crucifié expirant ; tel aussi que devait l'insinuer en eux l'Esprit Saint envoyé, leur faisant comprendre tout ce que Jésus avait *fait et dit*.

Et c'est de l'inspiration du même Esprit de Jésus que tient, manifestement, la poussée par laquelle l'Eglise, quelque dix ans après le Concile Vatican II, en la personne de Paul VI, se soucie par l'exhortation apostolique *Marialis Cultus* de porter l'ecclésiologie propre à *Lumen Gentium* au plan d'une pastorale apte à promouvoir et approfondir l'authentique culte dû à la Bienheureuse Vierge Marie.

L'élucidation du mystère de Marie, fruit précieux de l'évangélisation

Pendant qu'elle vivait en Israël, la sainte Vierge n'a guère été connue. Sinon des apôtres et évangélistes, gratifiés de l'intelligence de Dieu, et des disciples, éclairés par leur témoignage. Son extrême humilité lui était un voile essentiel. Mais Jésus, lui, savait.

La gloire intérieure, que prononce, au sujet de la sainte Vierge Marie, la définition dogmatique de 1854, restait cachée en Dieu : « *la Bienheureuse Vierge Marie a été, dans le premier instant de sa conception, par une grâce et une faveur singulières du Dieu tout-puissant, en vue des mérites de Jésus-Christ, Sauveur du genre humain, préservée intacte de toute souillure du péché originel...* » (6). De son côté, l'écho rendu par la fête de l'Immaculée Conception emprunte à Isaïe d'admirables accents en rapport avec la prévision inspirée du don messianique. Ils sont portés à leur sommet dans le propre cantique de la Vierge. Elle y exalte le Nom très saint du Dieu de son salut, pour les grandes choses accomplies en elle. Paroles où l'Eglise, au-delà de la conception virginale du Fils de Dieu et indissociable de cette dernière, a discerné le privilège de l'Immaculée Conception.

« *Toute joyeuse je me réjouirai dans le Seigneur,
et mon âme exultera en mon Dieu,
car il m'a vêtue de la robe du salut et,
telle une épouse de ses perles,
parée du manteau de la justice* » (7).

(6) Pie IX, *Ineffabilis Deus* 1854.

(7) Prière d'entrée de la fête de l'Immaculée Conception (*Isaïe* 61, 10 ; *Luc* 1, 46 ; *Malachie* 3, 20 ; *Luc* 1, 50, 78).

C'est de cette vie, intérieurement toute et exclusivement sacrifice de louange de gloire rendu à la grâce divine omniprésente, trouvant son origine dans le Dieu de l'appel, que les évangélistes Matthieu, Luc et Jean ont précieusement recueilli quelques manifestations. A leur contemplation, nous nous sentons tout attirés dans l'élan spirituel vers Dieu, jailli du cœur de la Sainte Vierge. Nous accomplissons alors la parole de Jésus : « Que votre lumière brille devant les hommes afin que, voyant vos bonnes oeuvres, ils en rendent gloire à votre Père qui est dans les cieux » (*Matthieu 5, 16*). Nous sommes élevés à la louange divine d'un mystérieux mouvement, par la seule évocation des années que la sainte Vierge a passées en ce monde. Avec ses temps de contemplation et de prière, elles n'étaient faites que de ces oeuvres pour le Seigneur dont elle dit, dans la parole que la liturgie lui attribue :

« *De mon cœur a jailli une parole d'or : oui, mes oeuvres sont pour le Roi* » (8).

Aussi est-ce au départ de l'existence sainte, entièrement consacrée aux mystères de l'Incarnation rédemptrice du Christ, de la Bienheureuse Vierge Marie, proclamée par les apôtres aux nations, que l'Église va progresser dans l'élucidation du mystère de Marie. Conduite par l'Esprit Saint et pénétrant de mieux en mieux, durant son approfondissement spirituel de vingt siècles, le mystère de grâce surabondante de cette vie, elle en vient, lors du concile Vatican II, à proclamer, au plus intime de sa propre vie ecclésiale, la véritable place de la Bienheureuse Vierge Marie. L'Église la voit comme la réalisation en quelque sorte anticipée, à l'échelle d'une personne unique, de sa propre maternité spirituelle, consciente qu'à cette dernière le genre humain entier est appelé à communier. C'est que le bienveillant et sublime dessein du Père sur l'humanité avait élu personnellement, « dès avant la création du monde », la fille de Joachim et Anne, pour qu'elle soit la mère du Premier-né de la création, et en même temps celle des second-nés. Par une grâce singulière (9), notre temps se trouve témoin d'une manifestation majeure de l'ecclésiologie : l'intégration à la constitution dogmatique sur l'Église *Lumen Gentium*, du chapitre VIII consacré à la théologie de la Vierge Marie : la bienheureuse Vierge Marie, Mère

de Dieu, dans le mystère du Christ et de l'Église. A cette place précise, la théologie de la Vierge Marie exprime à la perfection la place même à laquelle Dieu avait conduit « Marie, la mère de Jésus », au plus intime de la vie de l'Église à son origine. Église telle qu'elle naissait du cœur transpercé de son Seigneur, « sans tache ni ride » (10) ; condition spirituelle que Marie y incarnait précisément d'une manière singulière, « sainte et immaculée (dans le premier instant de sa conception et dès cet instant), en présence de Dieu, dans l'amour » (*Ephésiens 1, 4*). Et ce, en cette Jérusalem où le Christ s'était levé du tombeau et avait été exalté, enjoignant aux siens d'attendre le don de l'Esprit-Saint, « ce que le Père avait promis » (*Actes 1, 4, 5*) pour que notre adoption dans le Fils soit accomplie.

L'unique verset du Nouveau Testament à mentionner explicitement la sainte Vierge Marie après le sacrifice du calvaire, et en quelque sorte consacré par cette indication, s'inscrit ainsi au plus intime de l'ecclésiologie que consacre *Lumen Gentium*. Il se trouve dès lors affecté d'une signification singulière, de la plus haute charge d'expressivité.

« Tous d'un même cœur étaient assidus à la prière avec quelques femmes, dont Marie mère de Jésus, et avec ses frères » (11).

Est-ce assez dire que, revenant sans cesse à cette base ecclésiologique comme à un fondement inébranlable, ce dont il s'agit en fidélité envers le concile, dans la pastorale comme dans la promotion de la vocation des laïcs, consiste à relier l'hommage dogmatique de la théologie du peuple de Dieu de *Lumen Gentium* à la cohérence d'un double témoignage : celui du renouveau de la vie de l'Église spécialement unie à la Bienheureuse Vierge Marie, continuant en faveur de cette dernière son ministère de consécration au mystère du Christ (12) ; celui des laïcs spécialement tournés vers le modèle lumineux de la mère

(10) L.G., 65.

(11) *Actes 1, 14* cité en L.G., ch. VIII, n° 59.

(12) Au n° 69 du paragraphe V du chap. VIII de L.G., cet aspect est explicitement marqué : « *Il faut que tous les chrétiens adressent à la Mère de Dieu et des hommes d'instantes supplications, afin qu'après avoir assisté de ses prières l'Église naissante, maintenant encore, exaltée dans le ciel au-dessus de tous les bienheureux et des anges, elle continue d'intercéder près de son Fils dans la communion des saints...* »

(8) Prière d'entrée de la fête de l'Immaculée Conception.

(9) Sorte de résurgence de la foi initiale au Sauveur, que n'épuise pas son long cheminement à travers les siècles chrétiens.

céleste (13). Exemple de lumière, en quelque sorte posé, dans le décret *Apostolicam actuositatem*, sur le champ entier de l'apostolat, comme le haut candélabre du sermon sur la montagne (*Matthieu 5, 15*), que l'Église ici a placé dans sa maison pour illuminer tous ceux qui y vivent. Il faut, grâce à lui, que les laïcs, dans leur relation au monde, en étendent le rayonnement jusqu'aux extrémités de la terre.

Alliance, échange des anneaux

La Bible est *le* livre, celui de l'amour de Dieu à l'oeuvre dans la création, l'oeuvre de sa grâce dans le courant entier de l'histoire de l'homme. Infiniment mystérieuse, cette oeuvre institue dans le monde détourné une alliance, finalement incarnée dans les relations à un Premier-né du monde nouveau, le Fils unique «venu en personne» (14) dans notre condition humaine, en une condescendance plus qu'extrême car, déclarait-il, après le lavement des pieds de ses apôtres : « Vous m'appelez Maître et Seigneur, et vous dites bien, car je le suis » (*Jean 13, 13*).

Alliance, échange des anneaux : en premier, Dieu, qui donne son Fils, « pour qu'il soit notre Sauveur ». En son envoyé, l'homme selon le cœur de Dieu (15) est établi dans la plénitude de l'ordre de grâce, élevant la nature humaine, qu'il assume (hormis le péché), à la vie trinitaire, celle du Fils avec le Père, dans l'unité parfaite de l'Esprit Saint, et il est donné comme chef de la « race », réconciliant et rassemblant, comme son propre corps, « ses frères dispersés » (*Jean 11, 52*) grâce au don de l'Esprit. Bref, selon le bienveillant dessein de Dieu, l'humanité, dans l'Église, mise en communion avec le Christ Tête, est

(13) Conscients, en vertu de leur vocation spécifique, de devoir ordonner au Christ la vie du monde, ils portent gravés dans le cœur ce passage de A.A., n° 4 (De la spiritualité des laïcs dans l'ordre de l'apostolat) : « *La Bienheureuse Vierge Marie, Reine des Apôtres, est l'exemple parfait de cette vie spirituelle et apostolique. Tandis qu'elle menait sur terre une vie semblable à celle de tous, remplie par les soins et les labeurs familiaux, Marie demeurait toujours intimement unie à son Fils et coopérait à l'oeuvre du Sauveur à un titre absolument unique.* »

(14) « *Mais le Seigneur en personne est venu...* » (G.S., n° 13,2).

(15) L'homme selon le cœur de Dieu, tel que l'annonçait le témoignage encore figuratif que l'Écriture rend à David : « J'ai trouvé David (fils de Jessé) un homme selon mon cœur, qui accomplira toutes mes volontés » (*Actes 13, 22* associant *Psaume 89, 21, I Samuel 13,14 et Isole 44, 28*).

recréée spirituellement (16). C'est la nouvelle Genèse, celle de la prescience de Dieu, celle qui était visée, au-delà de la défaillante.

Dans l'échange des anneaux, c'est aussi l'homme, successivement invité d'abord à l'écoute et à l'observation de « Moïse et des Prophètes » (17), dans le culte (18) d'une Alliance de la figure, ordonnée au Christ. Invité ensuite et en définitive à l'écoute et à l'observation des enseignements du révélateur du Père, venu dans le ministère de la suprême prophétie (19), de la suprême pastorale et de la suprême médiation ; communiquant la vie éternelle même, en un itinéraire de trente-trois années, Jésus qui de la mort se lève, est exalté et obtient l'effusion de l'Esprit, objet du témoignage de l'Église.

Or, c'est dès la conception que la Bienheureuse Vierge Marie, par l'Esprit Saint en elle, se trouvait avoir été « guidée vers la vérité totale » (*Jean 16, 13*) du mystère salvifique durant que, progressivement en dévoilement par le passage du Christ « dans tout le pays des Juifs et à Jérusalem » (*Actes 10, 39*), il demeurait néanmoins pour les apôtres, le matin de la résurrection, tel que Jean l'évangéliste le caractérise : « En effet, ils n'avaient pas encore compris que, d'après l'Écriture, il devait ressusciter des morts » (*Jean 20, 9*). Notation à laquelle fait écho l'enseignement du Ressuscité aux deux disciples, dans l'évangile de Luc : « O esprits sans intelligence, lents à croire tout ce qu'ont dit les Prophètes, ne fallait-il pas que le Christ endurât ces souffrances pour entrer dans sa gloire? » (*Luc 24, 25-26*).

La sainte Vierge Marie s'avance (« *quae est ista ?* »), comme *celle qui écoute et observe ce mystère de grâce*. Première espérante d'Israël, elle s'avance *vers le* Christ et, selon cette espérance, en raison de la hauteur de sa sainteté, d'une certaine manière le connaissait déjà venant dans le monde. Croyante insigne de l'Annonciation, c'est *dans le* Christ désormais que, première disciple (20), se fait son avance dans la foi au mystère sublime. Unie à lui au temps de la vie cachée et du ministère

(16) Car corporellement l'oeuvre de Dieu est et demeure très bonne.

(17) A l'intérieur de l'appel à Abraham et au rameau ethnique issu de lui.

(18) Spécialement visé, dans la locution néo-testamentaire « la loi de Moïse, les Prophètes et les Psaumes », par ce dernier terme.

(19) « *Autre chose est de parler de la vérité et autre chose est la vérité qui parle* », remarque Clément d'Alexandrie, cité par U. Plotzke, o.p., dans *La Charte de la Vie Chrétienne : Les Béatitudes*, éd. Salvator, Mulhouse et Casterman, 1961, p. 226.

(20) *Marialis Cultus*, n° 35.

public, elle s'avance *avec le* Sauveur, jusqu'au temps de son sacrifice. Enfin, portant l'humilité à son comble, la mère du Christ, modèle parfait et premier de la confession de foi ecclésiastique du Nom de Jésus Seigneur, s'avance *sous* les Apôtres, représentants du Christ en ses pouvoirs sur l'Église, qui est son corps. Mais c'est toujours *par le* Christ qu'elle s'avance, communiant, à la mesure de sa maternité divine, — mesure incomparable — à la puissance de son Fils ressuscité, source de toute grâce, agissant en elle et sublimant son témoignage. Elle avait vraiment, sainte, immaculée et aimante épouse de l'Esprit de Dieu, épousé tout le dessein de salut du monde, caressé par le Père, en son Fils.

La maternité spirituelle de la Vierge Marie

Aussi bien, est-ce sa véritable maternité que de consacrer les âmes au Christ, « *en écoute et en observation* » *des mystères du Révélateur du Père*. Elle le fait alors dans sa parfaite humilité et pauvreté, les introduisant dans la prière par laquelle Jésus, au sujet de telles âmes, glorifiait son Père ; car

« ...nul ne connaît le Fils si ce n'est le Père, comme nul ne connaît le Père, si ce n'est le Fils et celui auquel le Fils veut bien le révéler » (*Matthieu* 11, 27).

Moyennant toutefois, pour les second-nés, de se subordonner radicalement (21) à l'exigence mystérieusement inhérente au don du salut. Enseignement visant les purifiés auquel le Christ a donné un caractère suprême au cœur de sa Pâque, à l'heure précise où, se levant du sein de ses souffrances, il vient au Cénacle donner la paix de sa vie pour le Père.

« Mors il leur ouvrit les yeux à l'intelligence des Écritures et il leur dit : Ainsi était-il écrit (...) qu'en son Nom le repentir en vue de la rémission des péchés serait proclamé à toutes les nations (...) De cela vous êtes témoins » (*Luc* 24, 46-48).

Précepte crucial de la conversion baptismale, non ponctuelle mais épousant le quotidien existentiel ; constituant aussi la pre-

(21) Avec cette violence requise pour entrer dans le Royaume : « Jusqu'à Jean ce furent la Loi et les Prophètes ; depuis lors le Royaume de Dieu est annoncé, et tous s'efforcent d'y entrer par violence » (*Luc* 16, 16).

mière offrande, à l'Eucharistie dominicale. Constante héliotropie spirituelle tournant le cœur et l'ouvrant à l'identique mystère qu'elle-même, la Bienheureuse Vierge Marie, a saintement écouté et gardé.

Mais « *elle ne croit pas que c'est assez de l'accueillir (cette révélation divine) : elle la médite ; ni assez de la posséder : elle s'en imprègne ; ni assez d'y donner son assentiment : elle la développe ; ni assez d'y soumettre la raison : elle raisonne sur elle ; non pas certes en raisonnant d'abord, mais en croyant d'abord sans raisonner, par amour et révérence, puis en raisonnant après avoir cru* » (22).

SPIRITUALITÉ de la sainte Vierge Marie, modèle primordial de la communion au mystère du Christ, sauveur du monde, constituée par Dieu « maternité spirituelle » de l'humanité, au cœur de la sainte Église. Modèle primordial aussi de coopération au mystère de l'alliance amenée dans le monde, par l'action à la fois secrète et publique de la grâce, l'économie intime et universelle du salut des hommes.

Et non seulement modèle, mais puissance illimitée de conversion, au service du cœur maternel le plus saintement consacré, dans le Christ, au salut des hommes. Ainsi que l'atteste l'immense courant jailli de l'Eden de son amour, toujours insatisfait. Jamais il ne se lasse, au fil des siècles, d'obtenir, sans discrimination, l'effusion des merveilles de conversion et de guérison les plus secrètes et persévérantes, comme les plus instantanées et éclatantes. Toutes étaient déjà contenues en puissance dans la compassion suprême de son âme, telle qu'en a témoigné l'apôtre Jean, au chapitre 19 de son *Évangile*, versets 25 à 27.

Le culte chrétien unique est celui du Christ. La dévotion envers la Vierge Marie, insérée au centre de ce culte, « *est un des éléments qui qualifient la piété authentique de l'Église* » (*Materialis cultus*, Introduction).

L'Église du concile Vatican II rend singulièrement témoignage à ce culte envers la Bienheureuse Vierge Marie, lors-

(22) J.H. Newman, *Sermon pour la fête de la Purification de la Vierge*, 1843 cité par Michel Sales, s.j., *La Vierge Marie au Concile Vatican II*, NRT 107 (1985), p. 502.

qu'elle intègre la théologie entière de cette dernière à sa constitution dogmatique sur l'Église *Lumen Gentium*. Le chapitre VIII de celle-ci rend à Marie la place même que le Nouveau Testament lui donnait, à l'origine de l'Église, au sein « *du groupe réduit des apôtres* », dans l'attente de constituer, par l'Esprit répandu, « *le corps du Christ achevé* » (23).

Notre élection éternelle dans le Christ, qui fixe notre configuration à lui, avec son sceau filial envers Dieu et envers Marie, est donc le principe même de la dévotion authentique envers la Bienheureuse Vierge Marie.

Fernand PRICKARTZ

(23) Pour ces deux expressions associées d'une manière saisissante, voir : Jean-Paul, évêque de Bayonne, dans sa préface du livre de P.-M. Théas, ancien évêque de Tarbes et Lourdes : *Ce que croyait la Vierge Marie, Mame*, 1975.

Fernand Prickartz, laïc, dépositaire de 1962 à 1982, du mandat d'enseignement religieux dans l'enseignement secondaire officiel, dans l'église locale de Malines-Bruxelles. Bachelier en philosophie à l'U.C.L., dont il est diplômé en sciences religieuses. Membre du Comité Interecclesial de Bruxelles depuis 1982.

Marc OZILLOU

L'anthropologie est-elle une christologie ?

Que signifie imiter le Christ ? Nous ne pourrions pas espérer vivre de la vie du vrai Dieu si celui-ci n'était aussi un vrai homme. Mais l'humanité du Christ n'est pas simplement celle de tout homme quelconque (une anthropologie « transcendantale »), ni même une humanité parfaite (comme celle de la Vierge immaculée) : en unissant l'humanité à la divinité, l'Incarnation élève notre nature et transcende cette alternative. L'auteur s'efforce de résoudre cette question suscitée par la théologie contemporaine (dans le débat entre Karl Rainer et Hans-Urs von Balthasar), à partir d'une tradition spirituelle représentée ici par saint Bonaventure.

LORSQUE des hommes recherchent l'essence de l'homme, ils construisent une anthropologie ; or ils rencontrent, homme parmi les hommes, un homme nommé Jésus de Nazareth, qu'ils s'efforceront de comprendre et pourront définir selon les mêmes critères ; et cela, même si en tant que théologiens, ils s'efforcent conformément à leur foi de le définir comme « vrai homme » en même temps que « vrai Dieu ».

La difficulté d'une telle entreprise sera de ne pas ramener ce « vrai homme » à un « pur homme », et de ne pas identifier le « pur homme » à un « seulement homme », c'est-à-dire de ne pas le réduire à l'anthropologie. Car ramener « vrai homme » à « pur homme », c'est d'abord nous dire que le Christ est exempt de toute imperfection infra-humaine (condition animale) : capable de vie morale, et en même temps qu'il est exempt de tout péché, homme pur ou homme immaculé. Certes, cela est vrai, mais si nous en restions là, nous ne pourrions distinguer l'humanité parfaite de la Vierge immaculée de celle du Christ. De même, identifier « pur homme » à « seulement homme », c'est certes nous dire que le Christ est lié à notre condition historique, et non pas un « extra-terrestre » qui n'aurait pas à connaître

la mort. Mais si nous en restions là, nous ne distinguerions plus l'homme « seulement homme », parce que limité par sa condition (comme chacun de nous), du « vrai homme » parce que homme parfait, capable, par sa condition, de développer intégralement son humanité.

Au-delà de ces risques de réduction anthropologique, comment le théologien pourra-t-il déterminer le Christ comme « vrai homme », c'est-à-dire comme parfaitement homme, à la mesure d'une christologie, dans la foi ?

En effet, s'il dit qu'être parfaitement homme c'est être purement homme, il peut rester dans le cadre anthropologique, car ce terme embrasse l'intégralité de notre concept d'« homme ». Mais si à l'inverse, pour le Christ, être purement homme c'est être parfaitement homme, il peut alors nous introduire dans le cadre théologique. Car la perfection de l'homme devra alors s'identifier au développement de son humanité, conformément à cet appel qui, comme une actualisation de son essence, est vécu de manière transcendante, mais qui, en tant que marche vers la mort et achèvement non-transcendantal, nous appelle à la foi en un pôle transcendant. Le croyant découvre ce pôle transcendant non seulement comme terme de la vie humaine, mais en chaque acte où l'homme s'accomplit, et également lorsque par son péché la transcendance de la conscience est déficiente.

I. Balthasar et Rahner

DEUX théologiens qui reconnaissent évidemment ce pôle transcendant, Hans-Urs von Balthasar et Karl Rahner, sont entrés en discussion au sujet des rapports de la christologie et de l'essence de l'homme.

Tandis que Rahner élabore une « *christologie transcendante* » qui identifie la perfection humaine avec la perfection du Christ (être purement homme c'est être parfaitement homme), Balthasar objecte : «...*Considérons le rapport entre le don de soi de Jésus et l'éthique d'imitation, car ici apparaît de nouveau avec acuité tout le problème de la transposition de l'Unique inimitable en ce qui est imitable et même en ce qui doit en toute circonstance être imité. Faire de toute son existence, y compris sa mort, avec une véritable autorité, et conformément à sa mission, une chose livrée pour Dieu et pour les hommes, et dont Dieu*

puisse, par son Saint-Esprit, faire sa parole suprême au monde, c'est une possibilité que Jésus est seul à détenir. Doit l'ambiguïté de la "christologie transcendante" : car d'après cette christologie, comment, par exemple, la perfection humaine de Marie, qui dépasse toutes les autres par sa perfection et son exemption de toute tache, ne pourrait-elle pas devenir un "Homme-Dieu" » (1).

De même, au « *christianisme anonyme* » qui identifie l'accomplissement de l'homme avec l'achèvement du Christ — être parfaitement homme c'est être purement homme —, Balthasar objecte : « *Cette construction n'est réalisée qu'à l'aide de deux éléments : "ordre moral" et "élévation surnaturelle"; sans mention explicite à la christologie. Dans son être, le Christ est réellement médiateur, plus moyen que fin, possibilité ontique, idée directrice pour tous ceux qui à l'avenir réalisent la fin parfaite de leur être dans leur propre accomplissement. Qui-conque accepte totalement son être d'homme... a accepté le Fils de l'homme, parce qu'en lui Dieu a accepté l'homme, tout homme* ». Puisque « *le Christ a toujours été présent à toute l'histoire comme son entéléchie prospective* », la dernière démarche de la christologie et le point de départ de l'anthropologie se confondent et « *toute théologie est en conséquence éternellement anthropologie* » (2).

Pour Balthasar, « *ces nouveaux cheminements de pensées sont inspirés de motifs apologétiques et restent chez Karl Rahner théologiquement protégés* » (3). Aussi, dans cet article, je tenterai de montrer que cette double objection portant sur le « *christianisme anonyme* » et la « *christologie transcendante* », ne remet pas en cause la thèse rahnérienne, si on replace celle-ci dans la christologie de Bonaventure (bien que cela n'implique pas de soi la validité de la thèse de Rahner) (4).

(1) Balthasar, *La Gloire et la Croix*, trad. R. Givord, III, 2 (Paris, 1975), p. 139 ; avec en note un renvoi à Rahner : « Réflexions théologiques sur l'Incarnation », dans *Écrits Théologiques*, III (Paris-Bruges, 1963), p. 79-101.

(2) Balthasar, *Cordula ou l'épreuve décisive*, 2^e édit. (Paris, 1968), p. 8.84 ; citation de Rahner : *Schriften zur Theologie* (Einsiedeln) : T. I, p. 184, 188, 205 s., 250 ; t. IV, p. 142, 154, 548 ; t. VI, p. 186-187, 201-209, 296.

(3) *Cordula*, p. 119.

(4) Saint Bonaventure, mort en 1274 : maître franciscain de l'Université de Paris, septième ministre général de son Ordre, Docteur de l'Église. Ses oeuvres sont citées selon l'édition critique de Quaracchi (Florence, 1883).

Alexandre Gerken, par son livre *La théologie du Verbe*, consacré à Bonaventure, constitue un intermédiaire important. En effet, Gerken écrit dans son liminaire : « *Je dois les plus vifs remerciements au professeur Karl Rahner, s. j., d'Innsbruck : c'est en liaison avec lui que j'ai élaboré la première partie de cet ouvrage, et tel ou tel chapitre de la seconde* » (5). Or c'est sur ce même livre que s'appuie Balthasar, dans la partie de *La Gloire et la Croix* consacrée à Bonaventure (6). Profitant de cette rencontre historique entre Balthasar et Rahner à propos de Bonaventure, nous tenterons sous le patronage du Docteur franciscain de « *mettre à profit les richesses de son enseignement* » (7).

2. Le Christ bonaventurien

ON peut ramener la double objection de Balthasar à ceci : 1) Comment « l'ordre moral », le pur homme de l'anthropologie, se rapporte-t-il à l'acte sauveur du Christ (parfaitement homme), c'est-à-dire à la Rédemption ? C'est-à-dire : Quel est le rapport de l'homme en général envers le salut dans le Christ ?

2) Comment « l'élévation surnaturelle », la perfection de l'homme selon la théologie, se rapporte-t-elle à l'être du Christ, c'est-à-dire à l'Incarnation ? C'est-à-dire : quel est le rapport de l'être sauvé à l'être sauveur ; et spécialement dans le cas de la Vierge Immaculée ?

Rassemblant ces deux questions (8), nous pouvons les ramener à la thèse bonaventurienne : la relation de l'homme (sauvé) à Dieu est semblable chez le Christ à la relation d'Incarnation et de Rédemption, c'est-à-dire à ce que Bonaventure appelle l'état de « *voyageur-compréhenseur* » (9). En effet, le Christ étant lui-même voyageur et compréhenseur, il est cette relation Incar-

nation-Rédemption en acte, où chaque acte parfait du voyageur est aussi un acte du compréhenseur. C'est parce que le Christ peut participer de la gloire divine qu'il réalise l'actualisation parfaite de l'essence de l'homme en chemin sur la terre.

Cette structure « *voyageur-compréhenseur* », relation de salut, Bonaventure ne la réserve pas au Christ, mais l'étend à Paul et à Moïse, et de droit à tout homme, alors que la recherche philosophique dissocie cette double lumière (10). Pour Bonaventure donc, le Christ tout en étant l'unique Maître : « *Lui seul est le principal maître et docteur* » (11), demeure structuré comme l'ensemble des autres hommes. C'est ce que montrent très clairement les *Questions disputées sur la Science du Christ* : car c'est après avoir traité de la connaissance humaine en général (question 4 : « *Ce que nous connaissons avec certitude, le connaissons-nous dans les raisons éternelles ?* ») que Bonaventure traite de la connaissance du Christ (question 5 : « *L'âme du Christ fut-elle sage d'une sagesse à la fois créée et incréée ?* »).

À la question 4, Bonaventure répond : « *...Pour la certitude de notre connaissance, la Raison éternelle (12) est nécessairement requise au titre de principe régulateur et de raison motrice, non pas seule — il est vrai — ni en sa clarté totale, mais avec la raison créée et partiellement discernée par nous, hommes en l'état pérégrin (= voyageur)* ». À la question 5 : « *Il faut concéder que l'âme du Christ, étant créature, fut sage de l'une et l'autre sagesse, la créée et l'incréée : de l'incréée comme de ce qui à titre principal meut, règle et donne le repos; de la sagesse créée comme principe qui informe, habilite et élève, de façon à ce que l'âme puisse pleinement toucher à la Sagesse incréée... Doù il est évident qu'à la sagesse concourent la Vérité éternelle et le savoir de cette Vérité que nous concevons en nous, et qui est le principe informant notre âme même (13)* ».

Le Christ est donc bien « *vrai homme* » ; mais alors que l'homme voyageur, bien qu'informé par le pôle transcendant, ne

(5) A. Gerken, *La Théologie du Verbe*, trad. J. Gréai, Paris, 1970.

(6) Balthasar, *La Gloire et la Croix, «Bonaventure»*, trad. H. Bourboulon, II.I (Paris, 1968), p. 237-323.

(7) Oraison du 15 juillet pour la fête de saint Bonaventure.

(8) Comme on peut le lire dans *Cordula*, p. 82.

(9) *Sermon IV*, 19 (Tome V, p. 567 s.) : « *Voyageur* » : état de celui qui chemine vers la patrie céleste ; « *compréhenseur* » : état de celui qui est capable de participer à la Gloire céleste : « *per naturam Deitatis et per Gloriam comprehensionis* » (*Breviloquium* 4, 6, tome V, p. 246 s.).

(11) *Sermon IV*, 18-19 (V, p. 572); comme le montre l'opposition de Platon et d'Aristote.

(12) *Sermon IV*, 19 (V, p. 572).

(13) « *Ratio aeternalis* » : idées divines illuminatrices ; cf. J.-G. Bougerol, *Lexique Saint Bonaventure* (Paris, 1969), article «*ratio*», p. 112.

(14) *Quaestiones disputatae de Scientia Christi* (V, 143), traduction, introduction et notes par H. Weber, Paris, 1985 ; q. 4. p. 85 s. ; q. 5, p. 123 s.

peut le saisir, dans le Christ, l'appréhension devient compréhension, selon la structure « *voyageur-compréhenseur* » où le pôle « *compréhenseur* » n'anéantit pas le pôle « *voyageur* », mais lui donne de s'accomplir.

3. L'homme bonaventurien

POUR Bonaventure, l'homme est essentiellement le centre du monde, et par là même le résumé du monde (14)... Mais en tant que centre et microcosme (15), l'homme est l'œil du monde ouvert sur Dieu... Il est « *capax Dei* » (16). Mais il est « *capable de Dieu* » parce qu'il est « image de Dieu » (17). En effet, l'image en l'homme est une « *assimilatio expressa* » et « *de proximo* » à Dieu (18) ; en elle, l'expression objective que Dieu donne de lui-même se retourne subjectivement vers lui, car, en s'éveillant à lui-même, l'esprit créé doit nécessairement se tourner vers son origine. Au moment où il devient un être intérieurement lumineux, son origine et son but doivent s'éclairer pour lui. Il est « *capax Dei* » et, pour cette raison « *informabilis* » (19) par Dieu (20).

L'orientation vers Dieu, de l'être-à-l'image humain, pour lequel Dieu est « *objectum motivum* » (21), « *ratio moyens* » (22), signifie que Dieu n'est pas seulement le but objectif transcendant de l'esprit créé mais aussi l'objet-source (en toute connaissance) (23). Par conséquent, plus l'esprit s'actualise lui-même, plus il devient immanent à Dieu et Dieu à lui (24). Avec Gerken, il faudra donc parler d'une « *conscience implicite* » de Dieu, considéré comme « *sujet-objet transcendantal* » (25).

(14) Balthasar (« Bonaventure »), p. 283-285.

(15) 3 *Sent.*, 2.1.2 (t. III, 40-41) = 3^e livre des *Sentences*, distinction 2, article 1.

(16) 1 *Sent.*, 3.1.1. (t. I, p. 69 a) ; *Itinerarium mentis in Deum* 3, 2 (t. V, p. 304).

(17) 2 *Sent.*, 16.1.1 (t. II, 394 b-395 a).

(18) *Ibidem* ; que l'on peut traduire : ressemblance fidèle et non éloignée.

(19) *De Donatione Spiritus Sancti*, 1. 5 (t. V, p. 458 a).

(20) Balthasar (« Bonaventure »), p. 272.

(21) *Sermo* IV, 16 (t. V, p. 571 b).

(22) *De Scientia Christi*, 4 (t. V, p. 24 a).

(23) *Hexameron*, 5, 33 (t. V, 395 b) : « *objectum fontanum* ».

(24) Balthasar (« Bonaventure »), p. 273.

(25) *Théologie du Verbe*, p. 111 s. : « *Lumen inditum* » ; Balthasar (« Bonaventure »), p. 276. *Hexameron*, 12, 8 (t. V, p. 385 b) ; Gerken, p. 122.

La deuxième partie nous a montré un Christ « *vrai homme* », selon l'état de « *voyageur-compréhenseur* » ; cette troisième partie nous montre l'homme « capable de Dieu » parce qu'à l'image de Dieu.

Mais de même que le Christ est parfait « voyageur » parce qu'il est « *compréhenseur* », il est le « pur homme » de l'anthropologie parce qu'il est « l'homme parfait » de la théologie. Alors que l'homme « voyageur », qui chemine dans la réalisation de son essence vers le « pur homme » de l'anthropologie, chemine en même temps par l'actualisation de son « *être-à-l'image de Dieu* » vers « *l'homme parfait* » de la théologie. Aussi peut-on conclure que tout homme est dans l'état de « *voyageur* » par l'espace que lui ouvre la transcendance de sa conscience (même non-croyant, il devra répondre de ses actes devant Dieu, et sa conscience aujourd'hui le juge) (26).

Cependant, il est vrai que commettre un péché, ce n'est pas le confesser, pas plus que ce n'est confesser Dieu. Cette ouverture ne fait pas le chrétien mais la créature. Pourtant l'homme qui, en fidélité à sa conscience, poursuivrait le chemin transcendantal, ne serait-il pas le « *chrétien anonyme* » de K. Rahner ?

4. Bonaventure et Rahner

DE ces développements sur Bonaventure, nous pouvons tirer deux choses essentielles :

- 1) L'homme a une conscience implicite de Dieu ;
- 2) L'homme en état de « *voyageur* » est capable de Dieu.

La conscience implicite de Dieu est ce que Rahner appelle « *un savoir anonyme et non thématique de Dieu* » (27), parce qu'elle fait partie des structures nécessaires et invincibles du sujet connaissant lui-même, de même qu'elle tient justement dans le surpassement d'un groupe déterminé d'objets possibles, de catégories (28). Avec B. Sesboué (29), on atteint ici le plan de la pensée rahnérienne : s'il est bien nécessaire de distinguer en l'homme ce qui appartient à sa

(26) Paul, *Romains* 2, 14-15.

(27) *Traité fondamental de la foi*, trad. de G. Jarczyk (Paris, 1983), p. 34.

(28) *Idem*, p. 33.

(29) B. Sesboué, « K. Rahner et les chrétiens anonymes », *Études* (novembre 1984), p. 525.

nature créée en tant que telle et ce qui relève de la grâce de Dieu, il n'en demeure pas moins qu'au sein de l'expérience concrète les deux plans sont indissociablement en cause. La quête du mystère absolu de Dieu qui habite toute expérience est elle-même portée par l'initiative de Dieu qui veut se donner gracieusement à l'homme. « *Le mouvement transcendantal de l'esprit, ordonné au mystère absolu dans la connaissance et la liberté, est porté par Dieu lui-même et son auto-communication, de telle sorte que ce mouvement a son terme et son origine... dans le Dieu d'absolue proximité et immédiateté* » (30).

L'homme capable de Dieu dans l'état de « *voyageur* » est une idée dont Gerken a montré l'équivalence avec la pensée de Rahner : « *Forme apte à la béatitude, l'âme est capable de Dieu... En fait, on trouve déjà ici la doctrine que Karl Rahner relie au concept d'existential surnaturel* » (31). « *Existential surnaturel* », puisqu'il n'affecte pas formellement l'homme au nom de sa nature créée, mais en raison d'une initiative purement gratuite de Dieu. Cette initiative gracieuse de Dieu qui intervient au pôle originaire de la conscience de l'homme, Rahner lui donne le nom technique d'« *existential surnaturel* » (32).

Nous trouvons donc chez Rahner des concepts correspondants à ceux de Bonaventure :

- 1) le savoir anonyme/ la conscience implicite;
- 2) l'« *existential surnaturel* »/ l'état de « *voyageur* ».

5. Être homme : une mission

Mais revenons à Balthasar (33). En tant que Verbe Incarné, le Christ est le centre de tout ; il n'est rien que Bonaventure ait dit plus volontiers et avec plus de détails. Mais avec la même vigueur il insiste sur le fait que le Christ est centre en tant que médiateur, donc centre médiateur. C'est en lui que tout est créé et par conséquent trouve son bien (34). C'est seulement dans le

Christ, tel qu'il est en fait, que nous découvrons ce que Dieu avait vraiment en vue en créant le monde. C'est seulement dans sa « *missio* » qu'apparaît l'« *emanatio* » intra-divine (35), seulement en lui que nous savons qui nous sommes nous-mêmes (36), et que par conséquent nous pouvons devenir ce que nous devons être. Car le Fils de Dieu est l'Image et par là notre modèle, et nous, nous sommes seulement créés à l'image de Dieu (37).

Dans cette dernière distinction de l'homme à l'image de Dieu et du Christ « Image » de Dieu, se trouve la possibilité de la thèse rahnérienne : comme « *voyageur* », le Christ vit la condition d'être « à l'image », qu'il réalise cependant pleinement comme « *compréhenseur* », c'est-à-dire comme Image de Dieu. Ainsi dans sa mission, il réalise l'émanation intra-divine (le processus de la vie trinitaire) selon l'état de « *voyageur* ». Ce qu'il est de toute éternité, il l'est et le devient dans le temps, et devient ainsi pour tout homme ce que Bonaventure nomme « *une échelle* » (38), ou plutôt redevient l'échelle qu'était Adam avant la chute. Comme « *échelle* », le Christ réalise ce qu'est l'homme accompli : « *Il fallut que la vérité même revêtît la forme humaine dans le Christ et s'établît comme une nouvelle échelle pour réparer l'ancienne brisée en Adam* » (39). Le Christ, « *notre échelle* » (40).

Ainsi, dans l'histoire, le Christ en tant que « *parfait voyageur* » et être « à l'image de Dieu », devient ce vers quoi tend tout homme, c'est-à-dire le « *pur homme* » de l'anthropologie, qui en Lui est aussi « *l'homme parfait* » de la théologie. Sous ce rapport, le chemin du Christ et celui de tout homme sont semblables : notre humanité est mission. Mais ce qui nous était impossible par suite de la « *rupture* » avec le pôle transcendant, redevient praticable en lui, « *notre échelle* ». Le Christ, vivant son être d'homme comme mission, donne à tout homme de vivre son humanité comme mission.

Aussi pouvons-nous redire avec Rahner : « *Nous avons déjà eu très souvent à souligner qu'existe parfaitement et que doit*

(30) *Traité fondamental de la foi*, p. 154.

(31) *Théologie du Verbe*, p. 36 ; Gerken cite *Breviloquium* 2, 9 ; et *I Sent.*, 37. 1.3.2 concl.

(32) Sesboué, p. 525.

(33) Balthasar (« Bonaventure »), p. 293.

(34) *Breviloquium*, Prologue, 4 (t. V, 205b) ; cf. Balthasar (« Bonaventure »), p. 322.

(35) *I Sent.*, 15.1.4 (t. I, 265 b).

(36) Cf. *I Sent.*, 6.3, ad 4 (t. I, 130 b).

(37) *2 Sent.*, 16, dub. 3 (t. II, 407).

(38) *Itinerarium mentis in Deum*, I, 2 ; 4, 3 (t. V, 297 ; 306).

(39) *Id.*, 4, 3 (t. V, 306).

(40) *Id.*, 1, 2 (t. V, 297).

exister un rapport, dans une certaine mesure anonyme et cependant réel, de l'homme individuel à la concrétude de l'histoire du salut, et par suite aussi à Jésus-Christ. Ce rapport surgit en celui-là même qui n'a pas encore fait toute l'expérience historique concrète, en même temps qu'explicitement réfléchie, dans la parole et le sacrement, qui le lierait à cette réalité de l'histoire du salut, mais qui possède un rapport existentiellement réel, de façon simplement implicite, dans l'obéissance... au Dieu de l'auto-communication absolue,... en ce que cet homme accueille sa propre existence sans prévention » (41).

« Celui qui ne se trouve en aucune manière en lien historique concret avec la prédication expresse du christianisme peut néanmoins être un homme justifié, qui vit dans la grâce de Dieu. Il ne possède pas seulement alors cette auto-communication surnaturellement gracieuse de Dieu comme une offre, comme un existentiel de son existence; mais, il a également accueilli cette offre, et possède ainsi proprement l'essentiel de ce que le christianisme veut lui transmettre : son salut dans la grâce qui objectivement est celle de Jésus-Christ. Parce que l'auto-communication transcendantale de Dieu comme offre à la liberté de l'homme est, d'un côté un existentiel de tout homme, et, d'un autre côté, un moment de cette auto-communication de Dieu au monde qui possède en Jésus-Christ son terme et son point culminant, l'on peut parler sans hésiter d'un "chrétien anonyme": Plus d'un a rencontré Jésus sans savoir qu'il saisissait Celui dans la vie et la mort de qui il se précipitait comme dans son destin de béatitude et de rédemption, qu'il a rencontré Celui que les chrétiens appellent à bon droit Jésus de Nazareth... Dieu et la grâce du Christ ne sont-ils pas donnés comme l'essence secrète de toute réalité que l'on peut être ? C'est pourquoi il n'est pas si facile de prétendre à quelque chose sans en venir à Dieu et au Christ, dans l'accueil ou le refus, dans la foi ou l'incrédulité. Celui qui... assume alors son existence, et donc son humanité, en silencieuse patience (mieux : dans la foi, l'espérance et l'amour), qui l'assume comme le mystère qui se cache au mystère de l'amour éternel et porte la vie dans le sein de la mort, celui-là — même s'il ne le sait pas — dit oui au Christ... Qui assume pleinement son être-homme (à plus forte raison, naturellement, celui de l'autre) celui-là a accueilli le Fils de l'homme, parce qu'en lui Dieu a accueilli l'homme » (42).

(41) *Traité fondamental de la foi*, p. 257-258.

(42) *Idem*, p. 342 s.

6. La Vierge

Comme le Christ et l'ensemble des hommes, la Vierge Immaculée a vécu son existence comme mission.

La vie de Marie est entièrement déterminée par sa maternité divine ; maternité qui est la mission de son humanité ; maternité qui lui « mérite » la grâce de la Conception immaculée. Tout comme chez le Christ, il y a perfection non seulement de leur humanité, mais perfection de leur humanité comme mission.

La perfection du Christ est dans l'identité en lui du « *voyageur* » et du « *compréhenseur* », et celle de la Vierge dans l'identité de sa Conception à sa maternité (puisque c'est la maternité qui détermine la Conception immaculée). Ainsi se marque une différence : pour le Christ, l'historicité est la condition de l'identification du « *voyageur* » et du « *compréhenseur* », identité qu'il réalise en chaque acte ; mais pour la Vierge, l'historicité est l'identification nécessaire de la maternité et de la Conception immaculée, identité qui est à réaliser en chaque acte, car la maternité se développe en fonction de « *l'Enfant* » grandissant comme Fils d'homme. Ainsi, le Christ est bien le seul Médiateur, et plus que tout autre, la Vierge doit se conformer à lui dans sa sainteté et perfection, puisque c'est par le lien de la maternité qu'elle reçoit toute grâce ; maternité où la Vierge engendre d'abord « *par la foi* » le Fils de Dieu, s'élevant à proportion de la mission de son Fils, jusqu'à la maternité de l'Église (43).

7. L'Évangile éternel

Mais un dernier point demeure, où Bonaventure se distingue de la pensée contemporaine, concernant la mission du Christ qui le conduit à la mort. Il ne conçoit pas la kénose du Christ

(43) « *Lumen Gentium* », *Constitution dogmatique sur l'Église* (Centurion, Paris, 1965), chap. 8 : « La bienheureuse Vierge Marie, Mère de Dieu dans le mystère du Christ et de l'Église » (p. 140-156), n° 53.56.62.63. *Discours de Paul VI, lors de la promulgation de la Constitution « Lumen Gentium »* (21 novembre 1964), Centurion, p. 139) : « ...Nous proclamons Marie très sainte, Mère de l'Église... Comme en fait la maternité divine est le fondement de la relation spéciale avec le Christ et de sa présence dans l'économie du salut opéré par le Christ Jésus, cette maternité constitue le fondement principal des rapports entre Marie et l'Église... Marie donc, en tant que Mère du Christ est Mère aussi de tous les pasteurs et fidèles, c'est-à-dire de l'Église ». Jean-Paul II, lettre encyclique « *Rédemptoris Mater* », mars 1987, n° 17 (Centurion, p. 33-34) :

essentiellement comme un renoncement, mais comme la forme même du don d'amour, qui existe éternellement dans la Trinité, qui existe « comme » Trinité, où le Verbe se dépasse vers l'Esprit (44). Le Christ reproduit dans l'histoire le mouvement éternel du « plus grand amour » (45) : la mort étant la forme et non le renoncement à toute forme, l'image expressive de l'Amour parfait dans notre histoire ; forme libre et nécessaire au passage en Dieu : « *Passons avec Jésus crucifié de ce monde au Père* » (46). C'est-à-dire : passons (comme « voyageur ») avec Jésus crucifié (« pur-homme ») de ce monde (en devenant « homme parfait ») au Père.

« *Haec est logica nostra* » (47).

Marc OZILOU

« ...Marie, sa Mère, est au contact de la vérité de son Fils seulement dans la foi et par la foi... C'est de cette manière, en effet, que Marie, pendant de nombreuses années, demeura dans l'intimité du mystère de son Fils et avança dans son itinéraire de foi, au fur et à mesure que Jésus croissait en sagesse... et en grâce devant Dieu et devant les hommes (Luc 2, 52)... De sorte que, de jour en jour, s'accomplissait en elle la bénédiction prononcée par Elisabeth à la Visitation : "Bienheureuse celle qui a cru" »

(44) *Hexameron* 3, 7 (t. V, p. 344).

(45) *Jean* 15, 13.

(46) *Itinerarium* 7, 6 (t. V, p. 313).

(47) *Hexameron* 1, 30 (t. V, p. 334 b).

Marc Ozilou, né en 1954. Auditeur à l'École pratique des Hautes Études. En préparation : édition critique de *Théologie . Symbolique*, attribuée à saint Bonaventure ; traduction des *Conférences de l'Hexameron*, du même.

Tables du tome XIII (1988)

Classement par ordre alphabétique des auteurs (colonne de gauche) avec indication de leur nationalité (A : Autriche ; B : Belgique ; CDN : Canada ; CH : Suisse ; D : Allemagne Fédérale ; F : France ; I : Italie ; NL : Pays Bas). Avant le titre des articles (colonne centrale), un astérisque (*) indique qu'il s'agit d'une traduction. Dans chaque cas, les lettres E, P, I, A et S rappellent que ces articles ont été publiés respectivement dans les parties « Editorial », « Problématique », « Intégration », « Attestations » ou « Signets ». Les chiffres (colonne de droite) renvoient successivement au numéro du cahier dans le tome et à la pagination. Rappelons enfin que les références des articles publiés les années précédentes se trouvent dans notre numéro hors-série Tables et Index 1975-1985, pour 1986 à la fin du n° XI, 6 et pour 1987 à la fin du n° XII, 6.

ABGRALL Marie-Thérèse (F)	— Une grande joie pour tout le peuple (A)	2 ; 87-93
ANDIA Ysabel de (F) BALTHA-	— Dieu voit les cœurs — le cœur voit Dieu (P)	5 ; 23-40
SAR Haas-Urs von (CH)	— Catholicisme et communion des saints* (P)	1 ; 22-27
	— Témoignage et crédibilité* (P)	2 ; 46-52
	— Création et Trinité* (P)	3 ; 9-17
	— Vers le dialogue* (E)	4 ; 4-11
	— Prière pour obtenir l'Esprit Saint*	5 ; 5-13
BARREAU Hervé (F)	— Pour le principe anthropique (A)	3 ; 77-83
BASTAIRE Jean (F)	— De l'Inde au Christ (A)	4 ; 87-94
BEDOUELLE Guy, o.p. (F)	— L'œil et le feu (A)	5 ; 102-113
BERTHON André (F)	— De quelques roses d'un démon chez les scientifiques (A)	3 ; 70-76.
BOULNOIS Olivier (F) BRU-	— Le commencement de la fin (I)	3 ; 35-53
GUES Jean-Louis, o.p. (F)	— Pureté du cœur et pureté du corps (P)	5 ; 41-50
BURCKLE Horst (D) CAN-	— Le salut réalisé une fois pour toutes* (P)	4 ; 38-48
COUET Michel (F) CARRAUD	— Les diacres (S)	2 ; 94-105
Vincent (F) CHANTRAINE	— Sois sage, ô ma douleur (P)	6 ; 11-14
Georges, sj. (B)	— La Vierge Marie dans la communion des saints (P)	1 ; 28-31
	— Saint Ignace et la réforme (S)	1 ; 87-94
	— Le synode de 1987: expérience et bilan (S)	4 ; 113-127
	— Souffrance, passion et compassion (A)	6 ; 56-70
CHEMPARATHY George (Inde)	— La conception hindoue de la souffrance* (I)	6 ; 42-55
DAGENS Mgr Claude (F)	— Les saints : des croyants, des lutteurs (A)	41 ; 45-48
	— Les crises de l'histoire et la responsabilité de l'Église (S)	2 ; 123-127
	— Vatican 11 : un concile traditionnel? (S)	3 ; 101-114
DUBARLE André-Marie, o.p. (F)	— Le Saint-Suaire avant 1204 (S)	2 ; 106-118
DUCHESNE Jean (F)	— Le droit de la foi (à propos du dernier livre du Cardinal Lustiger) (S)	3 ; 115-127
	— Du tragique chrétien : Shakespeare et l'Évangile (I)	6 ; 23-41

