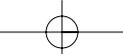


LA SAINTETÉ AUJOURD'HUI



REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE
COMMUNIO

LA SAINTETÉ AUJOURD'HUI

« Soyez saints... comme je suis saint. »

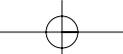
Lévitique, 19,2.

« Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait. »

Matthieu, 5,48.

« Toutes les paroles du Seigneur ont été prononcées dans une situation historique donnée... mais elles sont toujours valables au-delà de cette situation parce que l'éternité perce de part en part l'histoire. »

Adrienne von Speyr.



Sommaire

ÉDITORIAL

Irène FERNANDEZ : **Sainteté aujourd'hui ?**

9

THÈME

Ysabel de ANDIA : **Le martyre de la vérité**

13

C'est à partir du témoignage que Jésus rend à la Vérité que ses disciples, participant à sa Passion par leur mort, lui rendent témoignage. D'Ignace d'Antioche aux moines de Tibhirine, le sens du martyre, essentiellement christologique aux origines, s'est élargi aux dimensions du mystère de l'Église dans sa relation aux autres Églises chrétiennes et aux religions non-chrétiennes.

Adrienne von SPEYR : **La sainteté au quotidien**

39

La « vie ordinaire » dont l'article évoque la futilité n'est pas l'objet d'un rejet : elle laisse en nous « l'espace inemployé » d'une vie substantielle, frustrée dans son désir d'absolu. Or, cette vie ordinaire a été vécue par le Christ, venu l'assumer dans son obéissance au Père dont il révèle la sainteté. Sainteté à laquelle nous sommes appelés par une décision qui nous livre sans compromis à la Parole, sanctifiant avec les saints notre vie quotidienne par un acte d'amour.

Thierry BEDOUELLE : **Le modèle des saints**

49

Qu'avons-nous à faire des saints ? Nous les prenons souvent pour des modèles. Mais notre foi a-t-elle besoin de modèles ? Et si la perspective de la foi est la sainteté, nous faudra-t-il vraiment chercher à imiter les saintes imitations de Jésus ? Mais les saints sont des paradoxes : ils sont d'autant plus présents qu'ils s'effacent devant le Christ. Et ils sont des saints parce qu'ils renoncent à être des modèles.

Irène FERNANDEZ : **Le paradoxal oubli du Purgatoire**

63

Le vrai sens de la doctrine du Purgatoire, qui est celui de la croissance de l'amour, a été souvent occulté par une imagerie inadéquate. Mais si celle-ci fait oublier la doctrine en question, comme cela est très fréquent aujourd'hui, la vie chrétienne se trouve privée d'une de ses dimensions fondamentales, aussi bien eschatologique qu'immédiate. Car du fait même qu'il est appelé à la sainteté, le croyant ne peut faire l'économie d'une confrontation avec la fulgurante sainteté de Dieu.

SOMMAIRE

Bernard ARDURA : **Béatifications et canonisations de Jean-Paul II**

77 Quel sens donner aux béatifications et canonisations qui se sont multipliées sous le pontificat de Jean-Paul II ? Dans le sillage du Concile Vatican II, c'est un appel universel à la sainteté, dans une action pastorale qui crée des saints de toutes cultures, qui fait de la sainteté un patrimoine de spiritualité et de foi pour l'Église et pour l'humanité, qui voit dans les nouveaux martyrs et dans Thérèse, nouveau docteur de l'Église, les grandes figures de la nouvelle évangélisation.

Elio GUERRIERO : **De nouveaux saints, ou la jeunesse de l'Église**

91 La réflexion sur les nouveaux saints est très heureusement amorcée par l'évocation de l'œuvre de Van Eyck, *L'agneau mystique*. Participant à la liturgie universelle célébrée par les anges, les saints, représentés chacun selon leur fonction propre, édifie l'Église. De même, les nouveaux saints, les martyrs du XX^e siècle, tels Édith Stein, Alexandre Men, ouvrent des voies nouvelles à l'Église ancrée dans les crises du monde d'aujourd'hui.

Dominique DAUZET : **Faut-il encore canoniser ?**

99 La reconnaissance des saints qui pendant plus d'un millénaire fut une démarche spontanée, fait ici l'objet d'une réflexion sur la pratique institutionnelle de l'Église d'aujourd'hui. Un vaste inventaire (historique, géographique et social) invite à méditer sur l'évolution d'une reconnaissance qui peut poser question. Il faut y voir un message fort des papes Paul VI et surtout Jean-Paul II, soucieux de proposer des figures de référence aux fidèles du monde entier.

Guy BEDOUELLE : **La grâce en mouvement**

115 Le mystère de la sainteté attire le cinéma depuis le début de son histoire, mais lui échappe le plus souvent. Les vies du Christ, de François d'Assise et de Jeanne d'Arc ont été souvent traitées et même maltraitées, mais certains cinéastes ont réussi à en faire percevoir la beauté. Les œuvres de fiction laissent un champ plus large pour faire surgir des figures de sainteté qui témoignent de la nostalgie du spectateur de n'être pas saint soi-même.

DOSSIER : « MATERNITÉ, PATERNITÉ, FILIATION »

Tony ANATRELLA : **Malaise dans la paternité et sur la valorisation maternelle. Conséquences sur la psychologie religieuse**

123 D'où vient l'idée que le père aurait démissionné, qu'il serait absent ? De quel père s'agit-il ? Père réel, père symbolique dans sa fonction paternelle, père imaginaire ? Une analyse rigoureuse examine les différents facteurs qui désinvestissent le père de son rôle, puis les conséquences qu'entraîne la négation de sa fonction : conséquences psychologiques (sur l'appréhension de la différence sexuelle), religieuses (sur la reconnaissance de la paternité divine). Désordre et confusion qui pèsent sur l'éducation de l'enfant.

*Sommaire***Jean-Pierre BATUT : Signification de la paternité divine pour l'humanité**

149 La signification de la paternité divine se heurte à la contradiction même qui surgit des paroles de l'Écriture : paternité divine source de toute paternité, paternité unique d'un Père sans Père, Père d'un Fils unique. Comment légitimer la nomination paternelle ? C'est encore la Parole dans la mesure où elle engage un choix, une élection de la part de Dieu, qui, à travers la médiation du Fils, permet à l'homme d'appeler Dieu son Père, de même que la paternité humaine par une parole qui engage son « intention de paternité » est spirituelle, représentative, avant d'être charnelle.

SIGNET**Aldino CAZZAGO : Le silence dans la liturgie**

167 Si la réforme conciliaire a voulu favoriser la participation des laïcs à la célébration eucharistique, trop souvent les assemblées semblent se célébrer elles-mêmes, oubliant que le Christ, invisible mais réellement présent, est venu accomplir l'œuvre de notre salut. La référence à la tradition byzantine rappelle que la divine liturgie est « vraiment le ciel sur la terre ». C'est alors que le silence s'impose pour faire place à la présence de Dieu, pour libérer un espace de communion avec nos frères.

Le samedi 1^{er} février 2003
À la Paroisse de la Sainte-Trinité
CRYPTE, RUE DE LA TRINITÉ
75009 PARIS

La revue catholique internationale *COMMUNIO*
organise une journée d'étude :

DE L' APOSTOLAT DES LAÏCS
À LA NOUVELLE ÉVANGÉLISATION

Quatre conférences débats,
rassemblent historiens, théologiens, canonistes
et de nombreux représentants des mouvements et communautés nouvelles :

Émergence et typologie des organisations d'apostolat des laïcs

La richesse du présent : urgences, vocations, choix concrets

Statuts canoniques et approche pastorale

Sanctification personnelle et apostolat

*

Programme détaillé et renseignements pratiques
Pages 186-187 de ce numéro.

Communio, n° XXVII, 5-6 – septembre-décembre 2002

Irène FERNANDEZ

Éditorial

Sainteté aujourd'hui ?

IL y a mille formes de sainteté, on le sait, et le survol le plus rapide de l'histoire de la sainteté chrétienne ferait apparaître des styles extraordinairement différents d'une époque et d'un milieu à l'autre. Il ne serait pas inintéressant sans doute d'en faire une sorte de répertoire, et on pourrait même être tenté, dans la foulée, de définir ce qui caractériserait la sainteté de notre temps. Ce n'est pas la perspective pourtant qu'a choisie ce cahier de *Communio*. À la réflexion, une telle entreprise paraît ambitieuse à l'excès, en même temps qu'elle est vouée à n'être que lacunaire – qui peut se vanter de connaître toutes les inventions de la sainteté d'aujourd'hui ? Et comment les inventorier, dans le cadre d'une revue qui plus est ? Il a donc semblé préférable de présenter des éléments de réflexion sur la sainteté de toujours, à laquelle nous sommes appelés aujourd'hui.

Il est bien difficile en effet de distinguer « notre » sainteté de celle des autres époques, à supposer même que nous sachions avec précision délimiter celles-ci et reconnaître ce qui constituait « leurs » saintetés respectives. Quant à caractériser une sainteté de notre siècle, le risque est grand de donner dans la fausse généralisation qui menace tant de discours pseudo-descriptifs, en considérant comme universelles des situations qui ne le sont peut-être pas autant qu'on s'en persuade. Il n'a pas paru souhaitable, autrement dit, de s'essayer à une phénoménologie de la sainteté de « l'homme du troisième millénaire » – moderne, post-moderne, post-post-moderne ? – qui ne concernerait en fait qu'une partie de l'humanité actuelle (et

ÉDITORIAL _____ **Irène Fernandez**

encore...): malgré toutes les globalisations, les hommes ne sont pas modernes de la même façon partout dans le monde, dans les pays occidentaux, en Chine, au Mexique, au Rwanda, où on voudra enfin ; ils ne sont pas non plus saints de la même façon.

En cherchant un type de la sainteté d'aujourd'hui, on ne s'attacherait donc peut-être qu'à une forme de réalisation de la vie chrétienne parmi d'autres, en érigeant tel ou tel saint en modèle indépassable. Mais en rigueur de termes, aucun d'entre eux n'est jamais un modèle, si ce n'est indirectement, en manifestant « que le rapport à Dieu se passe justement de modèles »¹. Car chacun de nous est unique, et a une relation unique avec Dieu, et les saints sont, si on peut dire, particulièrement uniques et inattendus. Plus profondément, il n'y a qu'une sainteté, aujourd'hui comme hier et comme demain, la participation à la vie divine par le Christ : c'est « de sa plénitude [que] nous avons tous reçu, et grâce sur grâce » (*Jean* 1, 16). Et tout homme est invité, en toute époque et en tout lieu, à faire fructifier cette grâce et à atteindre cette « union parfaite avec le Christ qui est la sainteté »², ou à « être parfait comme le Père est parfait » (*Matthieu* 5, 48) dans sa vie la plus commune et la plus quotidienne. Et ce qui compte alors, ce n'est pas tout l'affairement de cette vie, les événements, les circonstances, les contingences, comme on le dit si bien, mais « l'orientation de l'âme vers Dieu » dans la profondeur³. Si donc les saints, en un sens qui n'est pas exactement celui du vieil adage, sont en effet plus admirables qu'imitables, ce n'est pas qu'ils joueraient dans une autre catégorie que celle du plus humble des chrétiens. Ils montrent au contraire ce que nous devons tous être, ce que nous serons un jour, quoi qu'il en coûte. C'est de ce point de vue qu'il faut comprendre une doctrine oubliée comme celle du Purgatoire⁴, qui n'est autre que la prise au sérieux de la vocation de chacun à la sainteté.

On sait que le magistère insiste particulièrement aujourd'hui sur cette vocation de tout homme, et d'abord par la déclaration solennelle de Vatican II, qui réitère le message évangélique d'un « appel universel à la sainteté »⁵. Mais aussi par la politique de canonisation

1. Thierry BEDOUELLE, « Le modèle des saints », p. 49.

2. Vatican II, *Lumen gentium*, § 49.

3. Adrienne VON SPEYR, « La sainteté au quotidien », p. 39.

4. Irène FERNANDEZ, « Le paradoxal oubli du Purgatoire », p. 63.

5. *Lumen gentium*, chapitre V.

Sainteté aujourd'hui ?

de Jean-Paul II, qui a multiplié les saints plus que tout autre pape. Or cette profusion de saints « officiels » est à la fois un signe de l'universalité de cet appel et une nouvelle invite à le suivre.

Ce phénomène a paru suffisamment important pour mériter plusieurs articles ; on trouvera dans ceux-ci des informations aussi à jour que possible sur le nombre et la nature des canonisations (et béatifications) du pontificat⁶, et une réflexion sur leur signification. À ce sujet, il n'est pas mauvais de lire en contrepoint l'un de l'autre les articles d'Elio Guerriero⁷ et de Dominique Dauzet⁸ : il y a là les éléments d'une intéressante *disputatio*.

Mais si nous sommes tous appelés à la sainteté, nous sommes donc tous appelés à témoigner de la vérité : c'est dire que le martyre, témoignage suprême, témoignage tout court selon le sens originel du terme, est une composante limite, mais constitutive, de la sainteté chrétienne⁹. Notre époque, qui a connu et connaît encore tant de martyrs, doit le savoir mieux que d'autres périodes plus tranquilles. Elle est aussi plus consciente sans doute qu'on ne pouvait l'être autrefois de la dimension politique du martyre, c'est-à-dire du fait qu'on tue des chrétiens, ou qu'on essaie de les contraindre à apostasier, pour des raisons qui ne sont pas purement religieuses de la part de leurs bourreaux. Les martyrs de Thaïlande ou ceux de Tibhirine ont été fusillés ou égorgés « en haine de la foi chrétienne », comme ceux qui sont massacrés aujourd'hui au Pakistan ou au Nigéria, ou ailleurs, mais la foi en question pouvait et peut encore être détestée pour des raisons où les considérations politiques ou sociales jouent un rôle non négligeable¹⁰. Mais n'était-ce pas vrai déjà des martyrs de l'Antiquité ? Les Romains, toujours prêts au syncrétisme, ne les faisaient pas mourir pour des raisons religieuses, mais parce qu'ils les croyaient ennemis de l'empereur. Aujourd'hui, comme hier, les motifs des persécuteurs sont on ne peut plus mêlés, mais cela ne diminue pas la valeur du témoignage de ceux qui mettent leur vie en jeu pour le Christ.

6. Bernard ARDURA, « Béatifications et canonisations de Jean-Paul II », p. 77.

7. Elio GUERRIERO, « De nouveaux saints, ou la jeunesse de l'Église », p. 91.

8. Dominique DAUZET, « Faut-il encore canoniser ? », p. 99.

9. Ysabel de ANDIA, « Le martyre de la vérité. D'Ignace d'Antioche aux moines de Tibhirine », p. 13.

10. Voir l'article de Dominique DAUZET, p. 99.

ÉDITORIAL _____ ***Irène Fernandez***

Enfin, on lira l'article sur « la sainteté au cinéma »¹¹, pour ouvrir un dossier, qui serait pour le coup fort contemporain, sur le rôle des images – de l'icône au héros de feuilleton télévisé – dans notre façon de nous représenter la sainteté et donc de la désirer.

11. Guy BEDOUELLE, « La grâce en mouvement. La sainteté au cinéma », p. 115.

Communio, n° XXVII, 5-6 – septembre-décembre 2002

Ysabel de ANDIA

Le martyr de la vérité

D'Ignace d'Antioche aux moines de Tibhirine

LORSQUE Pilate lui demande : « Tu es donc roi ? », Jésus répond : « C'est toi qui dis que je suis roi. Je suis né et je suis venu dans le monde pour rendre témoignage de la vérité. Quiconque est de la vérité écoute ma voix » (*Jean* 18, 37).

De quelle vérité Jésus témoigne-t-il ? La vérité du Christ, c'est « la gloire que, Fils unique plein de grâce et de vérité, il tient du Père » (*Jean* 1, 14). Le discours après la Cène et le procès de Jésus renvoient au Prologue de *l'Évangile de Jean*, car c'est sur le fond de cette gloire initiale que se déroulent les événements de sa vie terrestre, sa passion, sa mort et sa résurrection.

L'essence de la vérité réside dans la gloire du Verbe originel qui lui est donnée par le Père, cette gloire que le Christ veut donner à contempler à ses disciples. « On reconnaît ainsi, écrit l'exégète allemand Heinrich Schlier, que l'essence de la vérité qui se réalise dans sa liberté par son oblation généreuse est la charité... On peut dire réciproquement que la charité réside dans l'essence de la vérité ¹. »

1. H. SCHLIER, *Essais sur le Nouveau Testament*, Paris, 1968, pp. 318-319 ; l'article sur « la notion johannique de vérité » a paru dans le *Festschrift*, pp. 196-197, pour le 70^e anniversaire de la mort de Heidegger. La traduction française de « *Wesen* » par « substance » prouve une méconnaissance de la critique heideggerienne de la substance et des intentions de Schlier qui reprend tout le vocabulaire heideggerien. La vérité de l'amour qui se donne trouve des résonances dans la vérité de l'être comme don (*es gibt* = il y a, *die Gabe* = le don).

THÈME _____ **Ysabel de Andia**

La vérité est la vérité de l'amour dans le double sens subjectif et objectif: elle est la manifestation ou l'épiphanie, dans le Fils, de l'amour du Père pour le Fils, elle brille comme la gloire de l'amour qui se donne, et l'amour, à son tour, est une venue à la lumière de la vérité dans laquelle il se répand dans toute sa liberté (*Jean* 8, 32).

Le témoignage (*marturia*) de la vérité est lié à la venue de Jésus dans le monde : elle est cet avènement du « Verbe qui se fait chair » (*Jean* 1, 14), tout en se manifestant comme « n'étant pas du monde » (*Jean* 17, 16), ce qui pose la question de la royauté de Jésus: « Mon royaume n'est pas *de* ce monde (*ek tou kosmou*)... mon royaume n'est pas d'ici » (*Jean* 18, 36-37). Le témoignage de la vérité *dans ce monde* est donc le témoignage que la vérité *n'est pas de ce monde*, comme le royaume du Christ n'est pas de ce monde. Par la négation de son appartenance au monde Jésus ouvre une distance entre « le monde » et « ce qui n'est pas du monde »: bien loin d'être vaincu ou jugé par lui, c'est Jésus qui le juge et règne sur lui. Dès lors la question qui se pose n'est pas celle de Pilate: « Qu'est-ce que la vérité? », mais celle de l'identité ou de l'origine de Jésus qui témoigne de la vérité et se proclame roi. Qui est-il? D'où vient-il? La vérité apparaît donc comme la révélation ou le dévoilement, dans la venue en ce monde de Jésus, de son origine mystérieuse qui n'est point de ce monde. C'est dans cette différence entre l'origine (*ek*) de Jésus, qui n'est pas de ce monde, et son envoi dans ou vers (*eis*) le monde, que se manifeste la vérité.

Les disciples de Jésus sont appelés à témoigner de la vérité du « Verbe qui se fait chair », lui, « le Fils unique dans le sein du Père » qui nous l'a « dévoilé » (*Jean* 1, 18), et ils sont envoyés, à la suite du Christ, vers ce monde :

« Ils ne sont pas du monde, comme je ne suis pas du monde, dit Jésus dans sa prière sacerdotale, consacre-les par la vérité : ta parole est vérité. Comme tu m'as envoyé dans le monde, je les envoie dans le monde. Et pour eux, je me consacre moi-même afin qu'ils soient consacrés dans la vérité » (*Jean* 17, 17-19).

La consécration-sanctification dans la vérité revêt ici un caractère sacrificiel : c'est par l'oblation de tout son être sur la croix que Jésus se consacre pour ses disciples, « pour eux », afin qu'ils puissent témoigner de la vérité, étant consacrés par elle. Le témoignage de la vérité, comme sanctification de la vérité, a un sens sacerdotal. Il est à la fois royal, sacerdotal et prophétique, sous l'inspiration de l'Esprit. À partir du témoignage que Jésus rend à la Vérité qu'il est

Le martyr de la vérité

lui-même (*Jean* 14, 6), il est possible de comprendre le témoignage de ses disciples qui ont témoigné de lui jusqu'à la mort. Comme Jésus, ils sont jugés et condamnés par le monde. Comme Jésus, ils ont livré leur corps et versé leur sang. Comme Jésus, ils ont pardonné à leurs bourreaux et ont triomphé du mal par l'amour.

Il importe de reprendre ces aspects du témoignage de la vérité comme jugement, sacrifice et communion pour comprendre la dimension martyrielle de l'Église.

I. Martyre et Vérité². Le témoignage du sang

L'innocent

L'Église reconnaît comme martyrs les saints innocents : il y a donc bien un témoignage du *Logos* incarné qui ne passe pas par la parole, mais dont le seul langage est le cri du sang. Car le sang des innocents crie vers Dieu : le sang d'Abel (*Genèse* 4, 10), le sang des martyrs dans l'*Apocalypse* (6, 10). Le martyr des saints innocents, c'est le martyr des enfants à la mamelle arrachés à leur mère, Rachel l'inconsolée, ils ont le même âge que « le roi des Juifs qui vient de naître » (*Matthieu* 2, 2). C'est encore la royauté du Christ qui est visée et les saints innocents portent son signe royal. Il n'est pas de meilleur témoignage de l'innocence du Christ le seul qui soit véritablement l'Innocent³, l'Agneau sans tache, que l'innocence de ces enfants, car il n'y a pas d'âge pour mourir comme le disait saint Ambroise dans son éloge de la martyre romaine Agnès : « Elle n'avait pas l'âge d'aimer, mais déjà celui de mourir pour son Époux⁴, son *Époux de sang* ». Dans l'Ancien Testament, l'image des enfants martyrs est celle des sept enfants, tués avec leur mère, dans le *II^e Livre des Maccabées* (ch. 7), le *Livre des martyrs d'Israël*.

L'*Apocalypse* est le grand livre du Nouveau Testament sur la persécution de l'Église naissante, le martyr des « témoins de Jésus », « le Témoin ou le martyr véritable » (1, 5 ; 3, 14), et le triomphe du Christ, « Roi des rois et Seigneur des seigneurs » (17, 14 ; 19, 16). Or l'image du sang est un fil rouge qui parcourt tout le livre : la « grande prostituée qui réside au bord des Océans » (17, 1), « Babylone » (17, 5)

2. Voir E. PETERSON, *Les témoins de la vérité*, Paris, 2000 avec une préface de Didier Rance.

3. Voir M.-J. LE GUILLOU, *L'Innocent*, Paris, 1973.

4. Saint AMBROISE, *Sur les vierges*, I, 2, 5 ; Patrologie latine 16, 189.

THÈME _____ **Ysabel de Andia**

ou Rome, est comme « une femme ivre du *sang des témoins de Jésus* » (17, 6) et sa chute, semblable à « une lourde meule précipitée dans la mer » (18,21), est due à ce qu'« on a trouvé chez elle le *sang des prophètes, des saints* et de tous ceux qui ont été immolés sur la terre » (18, 24). C'est pourquoi Dieu « a vengé sur elle le *sang de ses serviteurs* » (19, 2).

Dans les visions qui se succèdent, Jean notre « frère et compagnon dans l'épreuve et la persévérance en Jésus » voit des « gens vêtus de robes blanches » qui « ont lavé leurs robes et les ont blanchies dans le *sang de l'Agneau...* qui les conduira vers des sources d'eaux vives » (*Apocalypse* 7, 13.14.17), puis « le grand Dragon qui, dans sa fureur contre la femme, porte le combat contre le reste de sa descendance, ceux qui observent les commandements de Dieu et gardent le *témoignage de Jésus* » (12, 17), enfin il voit « les âmes de ceux qui avaient été *décapités à cause du témoignage de Jésus* et de la parole de Dieu » revenir à la vie et régner avec le Christ. Le « témoignage de Jésus, c'est l'esprit de la prophétie » (19, 10), dit l'ange à Jean. N'est-ce pas le même Esprit qui, autrefois, inspirait les prophètes lorsqu'ils rendaient témoignage par avance à Jésus, et qui, aujourd'hui, inspire à ses disciples de témoigner de lui par le martyre ?

Dans la *Première Épître de Pierre*, la « participation aux souffrances du Christ » est une béatitude et le signe de l'Esprit : « *Si l'on vous outrage pour le nom du Christ, heureux êtes-vous car l'Esprit de gloire, l'Esprit de Dieu, repose sur vous* » (4, 14). Il y a bien une relation mystérieuse entre la participation à la passion du Christ et la présence de l'Esprit de gloire qui repose sur le martyr, comme il a glorifié le Christ dans sa passion et sa résurrection. Déjà Matthieu avait proclamé une béatitude des persécutés (5, 10-12) et les *Actes des Apôtres* notent la joie des apôtres qui « quittèrent le Sanhédrin, tout heureux d'avoir été jugés dignes de subir des outrages pour le Nom » (5, 41).

La libation muette du sang des saints innocents est le cas limite du martyr de la vérité qui est d'abord un témoignage rendu par la parole à Celui qui est la Vérité, une confession de foi devant les hommes. Or ce témoignage a une seconde limite, non plus le silence de ceux qui ne savent pas parler, comme le silence de Jésus qui n'« ouvrait pas la bouche » (*Marc* 14, 61 ; *Luc* 23, 9), mais le mensonge des persécuteurs qui nient la vérité. Entre le silence et le mensonge, il y a le témoignage glorieux de ceux qui parlent, inspirés par l'Esprit (*Matthieu* 10, 20).

Le martyr de la vérité

La béatitude des persécutés

La béatitude des persécutés, dans l'Évangile de Matthieu (5, 11-13), ouvre une autre perspective sur le martyr de la Vérité. Certes le martyr est le témoin de la Vérité qu'est le Christ lui-même, et de l'Église dans laquelle il a reçu sa foi chrétienne, mais alors même qu'il est tué pour le Christ et son Église, ses persécuteurs travestissent son témoignage qui n'est pas reçu comme tel. La vérité est masquée par le mensonge car, non seulement « *on dit faussement toute sorte de mal contre vous à cause de moi* », mais on amène le témoin à se renier lui-même ou à nier qu'il y ait une persécution contre lui.

Ce travestissement de la vérité est le propre des derniers temps. Jusque-là, les martyrs mouraient en « rendant un témoignage glorieux » (expression qui se retrouve dans toutes les *Passions des martyrs*). Or ce sont les idéologies du XX^e siècle qui vont avilir l'homme pour détruire la vérité. La suprême humiliation des martyrs, c'est que leur témoignage leur soit ôté. Ils ne témoignent de rien, à personne, et leur mort a un sens caché au monde et manifesté par Dieu. « Si le Christ revenait, affirme Kierkegaard, il ne serait peut-être pas mis à mort, mais ridiculisé... Ceci est le martyr du temps de l'intelligence, alors que la mise à mort est celui du temps de la passion et du sentiment.⁵ »

Tel était le mot d'ordre de Staline, comme celui de Hitler : « N'en faites pas des martyrs ! » Selon Hermann Rauschnigg, Hitler aurait dit : « Je n'en ferai certes pas des martyrs. Je me contenterai de les dénoncer comme de vulgaires criminels. Je leur arracherai du visage leur masque de respectabilité et, si cela ne suffit pas, je les rendrai ridicules et méprisables. » On peut rapprocher ces déclarations de celle que Nietzsche adressait aux « théologiens », en fait aux croyants, dans l'*Antéchrist* : « Croyez-vous... que nous vous donnerions l'occasion de jouer les martyrs pour votre mensonge ? »⁶ Tout est là : la Vérité est taxée de mensonge et le martyr est camouflé en crime.

Situation extrême qui, pour Matthieu, est une « béatitude » du Royaume. L'affrontement entre la vérité et le mensonge est mis en scène dans le procès de ceux qui témoignent d'elle. L'évangile est traduit devant le tribunal du monde.

5. Cité par D. RANCE, *Un siècle de témoins. Les martyrs du XX^e siècle*, Paris, 2000, p. 52.

6. D. RANCE, *Un siècle de témoins*, p. 27.

THÈME _____ **Ysabel de Andia****II. Martyre et politique. Le procès devant le tribunal du monde***Les procès du Christ et des apôtres*

Comme Jésus a été traduit devant le Sanhédrin et devant Pilate, il y a, dans les *Actes des Apôtres*, deux types de procès devant les Juifs et devant les Romains : les *Actes* commencent par les interrogatoires des apôtres Pierre et Jean (4, 1-21 ; 5, 17-41), puis d'Étienne (6, 12-7,1), devant le Sanhédrin et s'achèvent par le procès de Paul devant le représentant de l'Empereur romain, le procureur Porcius Festus, en présence du roi Agrippa et de la reine Bérénice (25-26). Les apôtres doivent répondre de leur foi devant deux tribunaux, le juif et le romain, et être jugés par la Torah juive et la *lex romana*.

Les grands prêtres demandent aux apôtres qui ont guéri un infirme au Temple : « À quelle puissance ou à quel Nom avez-vous eu recours pour faire cela ? » (*Actes* 4, 7). « Rempli de l'Esprit Saint, Pierre leur dit alors : ...Sachez-le donc vous tous et tout le peuple d'Israël, c'est par le nom de Jésus-Christ le Nazôréen, crucifié par vous, ressuscité des morts par Dieu, c'est grâce à lui que cet homme se trouve là, devant vous, guéri. C'est lui, "la pierre que, vous, les bâtisseurs aviez mise au rebut et qui est devenue la pierre angulaire" (*Psaumes* 118, 22) » (*Actes* 4, 10-11). La première interrogation porte sur le Nom invoqué par les apôtres pour opérer cette guérison et cette question provoque la confession de foi de Pierre : « Il n'y a aucun salut ailleurs qu'en lui ; car il n'y a, sous le ciel, aucun autre Nom offert aux hommes qui soit nécessaire à notre salut » (4, 12). La réponse aux Juifs est donc la proclamation que *Jésus est le seul Sauveur* (5, 31 ; 13, 23) : cette bonne nouvelle ouvre la voie (16, 17) à tous les hommes (13, 47), moyennant la foi : « Une grande puissance marquait le *témoignage rendu par les apôtres à la résurrection du Seigneur Jésus* et une grande grâce était à l'œuvre chez eux tous. » Arrêtés une seconde fois, Pierre et les apôtres répondent au Grand Prêtre devant tout le Sanhédrin : « Le Dieu de nos pères a ressuscité Jésus que vous avez exécuté en le pendant au bois. C'est lui que Dieu a exalté par sa droite comme Prince et Sauveur pour donner à Israël la conversion et le pardon des péchés. *Nous sommes témoins de ces événements, nous et l'Esprit Saint* que Dieu a donné à ceux qui lui obéissent » (5, 30-32). Les témoins de la mort et de la résurrection du Christ sont ici les apôtres et l'Esprit Saint, car c'est par Lui que les apôtres rendent leur témoignage.

Le martyr de la vérité

La mission de Jésus semble, dans ce discours, se limiter à Israël et c'est par un message de salut pour Israël que les apôtres concluent l'accusation faite aux grands prêtres d'avoir « exécuté » Jésus « en le pendant au bois ».

Étienne, lui, a été traduit devant le Sanhédrin et accusé de tenir « sans arrêt des propos hostiles au Lieu Saint et à la Loi » (*Actes* 6, 11). L'accusation des Juifs contre Étienne – et les chrétiens par la suite –, porte directement sur le Temple et sur la Torah. La mention de la destruction du Temple reprend l'accusation portée contre Jésus lorsqu'il dit « Détruisez ce temple et je le reconstruirai en trois jours » (*Jean* 2, 19) ; quant à la Loi, elle a été donnée au Sinaï par un ange de qui Moïse a reçu les « paroles de vie », mais les Juifs n'ont pas observé « la loi promulguée par des anges » (*Actes* 7, 53). Le discours d'Étienne s'achève comme celui de Jésus devant le Grand Prêtre par la mention du « Fils de l'Homme » (*Luc* 22, 69) qu'il voit dans « la gloire de Dieu », « debout à la droite de Dieu » (*Actes* 7, 56). Beaucoup de récits de martyr évoquent une telle vision du Christ, et les « cieux ouverts » sont le signe de la gloire qui lui est promise.

Quant à Paul, le procureur romain considère, comme dans le procès de Jésus, qu'aucune faute ne peut être retenue contre lui. Comme Pilate qui déclare par trois fois l'innocence de Jésus (*Luc* 23, 4 ; 14, 22), les magistrats romains déclarent par trois fois (*Actes* 23, 29 ; 25, 18 et 25) que Paul est innocent. « Je n'ai rien relevé dans ses actes qui mérite la mort », dit Festus. Mais Paul se réclame de la justice impériale, en tant que citoyen romain, et il lui faut aller à Rome pour rendre témoignage avec Pierre, par leur martyr, de la mort et de la résurrection de Jésus.

Le jugement, séparation entre la lumière et les ténèbres, opposition entre deux cités

Le tribunal devient le haut lieu du témoignage rendu à Jésus : il n'est pas une apologie de la foi, mais une confession de foi face à une autorité politique ou religieuse qui juge le chrétien, à la suite du Christ et, comme le Christ, par rapport à une loi. Si un chrétien refuse d'obéir à une loi ou à un ordre contraire à sa conscience, il peut être chassé ou tué. Face au « monde », le chrétien doit affirmer qu'il « n'est pas du monde » et cette condamnation du monde au nom de la vérité de l'Évangile (*1 Jean* 2, 15) le condamne à son tour.

Le jugement entre le monde et celui qui n'est pas du monde est une « *krisis* » entre la lumière et les ténèbres, comme le dit Jésus à

THÈME _____ **Ysabel de Andia**

Nicodème (*Jean* 3, 1-9) et ce qui sépare les ténèbres de la lumière, c'est la Croix, qui est à la fois la condamnation du Christ ou du chrétien par le monde et la condamnation du monde par Dieu, signe d'anéantissement pour les uns et trophée de victoire pour les autres. Victoire qui n'est pas seulement celle que le Christ a remportée une fois pour toutes, sur la Croix, mais le signe eschatologique de son retour glorieux : « *Ils verront Celui qu'ils auront transpercé* » (*Zacharie* 12, 10 ; *Jean* 19, 37) « *revenir au milieu des nuées* » (*Apocalypse* 1, 7). Cette perspective eschatologique du jugement donne au temps de l'histoire où est vécu le martyr une dimension nouvelle. Le « témoignage » ainsi rendu à Jésus n'est pas seulement celui de sa mort et de sa résurrection, mais aussi de son retour dans la gloire. C'est la vision apocalyptique du retour sur les nuées de « Celui que vous avez transpercé » et des noces de l'Agneau immolé. Là encore il s'agit de la gloire, non de la gloire originelle du Verbe auprès du Père, mais de la gloire éclatante du Crucifié qui siège à la droite du Père.

Le jugement naît du conflit entre l'empire des cités terrestres⁷ et l'appartenance à une patrie céleste, selon l'*Épître aux Hébreux* (11, 16) qui trouve son écho dans l'*Épître à Diognète*, conflit absolutisé dans l'opposition de deux cités dans la *Cité de Dieu* de saint Augustin. Il y a une prétention absolutiste de la cité politique qui ne reconnaît pas l'existence ni le droit de la cité de Dieu, l'Église, et ce conflit entre deux pouvoirs dont l'un prétend être au-delà de l'autre, et l'autre veut dominer l'un, aboutit à la violence et à la persécution de l'Église, ou d'une église particulière, par l'État. C'est ainsi que les chrétiens étaient accusés de « haine du genre humain » (Tacite) et de « duplicité et d'obstination invincible » (Pline, *Lettre X*, 96, 3), alors que la persécution était menée par haine de la foi.

La mémoire des martyrs recueillie dans la liturgie

Dans les récits de martyr, il faut distinguer deux genres littéraires différents : le procès-verbal d'audience du tribunal qui prononce la condamnation, ce sont les « Actes des martyrs », et le récit détaillé de la mort du martyr fait par la communauté chrétienne, ce sont les « Martyres » ou les « Passions ». Dans les récits avant l'avènement de Dioclétien, nous trouvons le *Martyre de Polycarpe*,

7. R. MINNERATH, *Les Chrétiens et le monde* (I^{er} et II^e siècles), Gabalda, Paris, 1973.

Le martyr de la vérité

évêque de Smyrne et de onze compagnons, vers 156, le *Martyre de Justin* et de six compagnons, à Rome, vers 155-160, la *Lettre sur les Martyrs de Lyon et de Vienne*, en 177, conservée dans l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe de Césarée (V,1, 3), et la *Passion de Félicité, Perpétue et de leurs compagnons*, à Carthage, en 202-203, sous Septime Sévère.

Le développement du culte des martyrs a conduit les Églises locales à établir des calendriers indiquant les dates de la mort des martyrs, les « martyrologes », dont les plus anciens sont la *Depositio martyrum*, écrite en 354 à Rome, le *Martyrologe de Carthage*, postérieur à 505, le *Martyrologe syriaque*, antérieur à 400 et le *Martyrologe hiéronymien*, du v^e siècle, en Italie du Nord.

Au cours de l'année jubilaire, lors de la célébration des martyrs de la foi du xx^e siècle, le 7 mai 2000, au Colisée de Rome, le pape Jean-Paul II a demandé que l'on établisse un Martyrologe des martyrs du xx^e siècle :

« Leur mémoire ne peut être perdue. Il faut au contraire qu'elle soit conservée par écrit. Le nom d'un grand nombre ne nous est pas connu ; d'autres ont eu leur renommée salie par les persécuteurs, qui ont voulu ajouter l'ignominie à la persécution ; les noms d'autres ont été cachés par leurs bourreaux. Mais les chrétiens gardent le souvenir du plus grand nombre d'entre eux. En sont une preuve les nombreuses réponses à l'invitation à ne pas oublier, qui sont parvenues à la Commission *Nouveaux martyrs* dans le cadre du comité du grand Jubilé. Celle-ci a travaillé pour enrichir et mettre rapidement à jour la mémoire de l'Église avec le témoignage de toutes les personnes, même inconnues "qui ont consacré leur vie à la cause de Notre Seigneur Jésus-Christ" (*Actes* 15, 26). Oui, comme l'écrivait – à la veille de son exécution – le métropolite orthodoxe de Saint-Petersbourg, Benjamin, qui fut martyrisé en 1922, "les temps ont changé et voici qu'apparaît la possibilité de souffrir pour l'amour du Christ..." Avec la même conviction, depuis sa cellule de Buchenwald, le Pasteur luthérien Paul Schneider affirmait devant ses bourreaux : "*Ainsi dit le Seigneur : Je suis la Résurrection et la Vie*".⁸ »

8. JEAN-PAUL II, Discours au Colisée le 7 mai 2000. Dossiers de l'AED n° 16, *Témoins de la foi. Colisée, 7 mai 2000*. Les Orthodoxes russes ont commencé à recueillir les noms des martyrs du xx^e siècle : cf. G. L. FREEZE *et alii*, *L'autunno della santa Russia (1917-1945)*, Bose, 1999, pp. 169-196 ; voir aussi O. VASILEVA, *Russia martire, la Chiesa ortodossa*, dal 1917, al 1941, Milan, 1999.

THÈME _____ **Ysabel de Andia**

La liste des martyrs du communisme, martyrs du nazisme, martyrs de la guerre d'Espagne, en Europe, martyrs de la foi en Chine ou au Vietnam, en Asie, martyrs en Angola ou au Soudan, « forme une grande fresque de l'humanité chrétienne du xx^e siècle. C'est la fresque de l'évangile des Béatitudes, vécu jusqu'à l'effusion du sang : *"Heureux serez-vous si l'on vous insulte, si l'on vous persécute et si l'on dit faussement toute sorte de mal contre vous à cause de moi. Réjouissez-vous, soyez dans l'allégresse, car votre récompense sera grande dans les cieux !"* (Matthieu 5, 11-12). Ces paroles du Christ s'appliquent si bien aux innombrables témoins de la foi du siècle qui s'achève : ils ont été persécutés, insultés, mais ils n'ont jamais plié devant les forces du mal ! »⁹.

La liturgie garde la mémoire des martyrs et leur sacrifice est commémoré dans le sacrifice du Christ. Le sang de tous ces martyrs est offert à Dieu avec le sang très pur de son Fils, Jésus-Christ, Notre Seigneur.

III. Martyre et eucharistie. Le don du corps livré et du sang versé

Le corps, holocauste agréable à Dieu et relique de gloire

Le martyre n'est pas simplement célébré dans la liturgie, il est une liturgie.

Le récit du martyre de Polycarpe se plaît à souligner les ressemblances avec la passion du Christ, pour montrer comment le disciple suit le maître¹⁰. La prière de Polycarpe sur le bûcher exprime le sens eucharistique de son martyre :

« On ne le cloua pas, mais on l'attacha. Les mains derrière le dos et attaché, il paraissait comme un bélier de choix pris d'un grand troupeau pour le sacrifice, un holocauste agréable préparé pour Dieu. Levant les yeux au ciel, il dit : "Seigneur, Dieu tout-puissant, Père de ton enfant et béni Jésus-Christ, par qui nous avons reçu la connaissance de ton nom, Dieu des anges, des puissances, de toute la création, et de toute la race des justes qui vivent en ta présence, je te bénis pour m'avoir jugé digne de ce jour et de cette heure, de prendre part, au nombre de tes martyrs, au calice de ton Christ, pour la résurrec-

9. JEAN-PAUL II, Discours au Colisée le 7 mai 2000.

10. Voir H. VON CAMPENHAUSEN, *Aus der Frühzeit des Christentums*, Tübingen, 1963, pp. 253-301.

Le martyre de la vérité

tion de la vie éternelle de l'âme et du corps, dans l'incorruptibilité de l'Esprit Saint. Avec eux puissé-je être admis aujourd'hui en ta présence, comme un sacrifice gras et agréable, comme tu l'avais préparé et manifesté d'avance, comme tu l'as réalisé, Dieu sans mensonge et véritable. Et c'est pourquoi, pour toutes choses, je te loue et je te bénis, je te glorifie, par le grand prêtre éternel et céleste Jésus-Christ, ton enfant bien-aimé, par qui soit la gloire à toi avec lui et l'Esprit Saint maintenant et dans les siècles à venir. Amen» (XIV, 1).

Polycarpe bénit Dieu de «prendre part, au nombre de tes martyrs, au calice de ton Christ». «Pouvez-vous boire le calice que je vais boire?», demande Jésus aux Fils de Zébédée (*Marc 10, 38*); ce calice, c'est sa passion. Et Polycarpe se réjouit de la grâce qui lui a ainsi été faite.

Mais voici que son corps lui-même apparaît comme un pain cuit au feu :

«Quand il eut fait monter cet amen et achevé sa prière, les hommes du feu allumèrent le feu. Une grande flamme brilla, et nous vîmes une merveille... Le feu présenta comme la forme d'une voûte, comme la voile d'un vaisseau gonflée par le vent, qui entourait comme d'un rempart le corps du martyr; il était au milieu, non comme une chair qui brûle, mais comme un pain qui cuit, ou comme de l'or ou de l'argent brillant dans la fournaise. Et nous sentions un parfum pareil à une bouffée d'encens ou à quelque autre précieux aromate» (XV,1)¹¹.

Ce texte, d'après Willy Rordorff¹², «suggère l'analogie avec la transfiguration des espèces eucharistiques. Le corps de Polycarpe atteste ainsi l'espérance chrétienne en la résurrection : transfiguré par l'Esprit, il devient une manifestation visible de la présence du Seigneur jusque dans la chair. On comprend alors que les fidèles aient désiré d'avoir part à sa sainte dépouille». Cette transfiguration est celle du feu où le corps est enveloppé d'or avant d'être réduit en cendres. On pense au bûcher où Jeanne a été brûlée vive, comme tant d'autres martyrs. Dès lors le corps du martyr est une relique de la gloire qui l'a consumé.

11. IGNACE D'ANTIOCHE, Polycarpe de Smyrne, *Lettres, Martyre de Polycarpe*, Texte, introduction, traduction et notes par P. Th. CAMELOT, o.p., «Sources chrétiennes», 10, Paris, 1969, p. 229.

12. W. RORDORFF, «Martyre», *Dictionnaire de Spiritualité X*, Paris, 1980, col. 723.

THÈME _____ **Ysabel de Andia***L'imitation de la passion de Dieu et la perfection du disciple*

La *Lettre aux Romains* d'Ignace d'Antioche est le principal document qui atteste cette interprétation eucharistique du martyre.

«Je suis le froment de Dieu et je suis moulu par la dent des bêtes, pour être trouvé un pur pain du Christ. Flattez plutôt les bêtes, pour qu'elles soient mon tombeau, et qu'elles ne laissent rien de mon corps, pour que dans mon dernier sommeil, je ne sois à charge à personne. C'est alors que je serai vraiment disciple de Jésus-Christ quand le monde ne verra même plus mon corps...» (IV, 1)¹³.

Irénée de Lyon cite ce texte d'Ignace d'Antioche en lui donnant le même sens eucharistique :

«La tribulation est nécessaire à ceux qui sont sauvés, pour que, étant en quelque sorte moulus, puis pétris par la patience du Verbe de Dieu, et enfin cuits au four, ils soient aptes au festin du Roi. Comme l'a dit quelqu'un des nôtres condamné aux bêtes à cause du témoignage rendu par lui à Dieu : "Je suis le froment du Christ et je suis moulu par la dent des bêtes, pour être trouvé un pur pain de Dieu"» (*Adversus haereses* V, 28, 4).

Le corps n'est plus « moulu par la dent des bêtes », mais l'homme tout entier est « pétri par la patience du Verbe », à travers beaucoup de tribulations, pour devenir « apte au festin du Roi », le repas eschatologique.

Par sa mort, le martyr devient un vrai disciple du Christ. Selon P. Th. Camelot, « pour le martyr, la mort n'est pas seulement le témoignage rendu à la vérité, ni le geste suprême de l'amour, elle est une reproduction¹⁴ de la mort du Christ »¹⁵. « Laissez-moi imiter la passion de mon Dieu » (*Ad Romanos*. VI, 3), demande Ignace à « toutes les Églises », laissez-moi être « disciple de Jésus-Christ »¹⁶. Et dans la *Lettre aux Magnésiens*, il va jusqu'à dire : « Si nous ne

13. IGNACE D'ANTIOCHE, *Lettres*, SC 10, pp. 111-113.

14. Voir M. VILLER, « Martyre et perfection », *RAM* 6 (1925) 3-25 ; « Le martyre et l'ascèse », *RAM* (1925) 105-142 ; L. BOUYER, *La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères*, Paris, 1960, pp. 242-254.

15. P. Th. CAMELOT o.p., Introduction aux *Lettres* d'Ignace d'Antioche, SC 10, p. 33.

16. Th. PREIS, « La mystique de l'imitation et de l'unité chez Ignace d'Antioche », *RHPR* 18 (1938) 197-241 ; E. J. TINSLEY, « The *imitatio Christi* in the Mysticism of St Ignatius of Antioch », *Studia Patristica* 1955 (TU 63), pp. 553-560.

Le martyr de la vérité

choisissons librement, grâce à lui, de mourir pour avoir part à sa passion, sa vie n'est pas en nous» (VI, 1). Aux Tralliens, il confie :

« Assurément, je désire souffrir, mais je ne sais pas si j'en suis digne... Bien que je sois enchaîné et capable de concevoir les choses célestes,...je ne suis pas encore pour autant un disciple. Il nous manque beaucoup de choses pour que Dieu ne nous manque pas» (IV, 2 et V, 2).

Ce qui lui manque, c'est ce qu'il désire passionnément : le martyr. Et ce qu'il désire et dont il ne se sent pas digne, Dieu seul peut le lui donner : c'est une grâce. Ce désir du martyr correspond au désir du Christ sur la Croix, à son appel. Il se fonde sur une confession de foi dans le Christ qui est vraiment mort et ressuscité. Contre les Docètes qui prétendent que le Christ n'a souffert qu'en apparence (*dokein*), Ignace demande : « Est-ce pour rien que je me livre à la mort ? » (*Aux Tralliensl. X*). Si le Christ n'est pas vraiment homme et si sa passion n'est pas la « passion de mon Dieu », alors le martyr n'a pas de sens. Mais ceux qui disent cela sont des « athées » :

« Ceux-là ne sont pas la plantation du Père. S'ils l'étaient, ils apparaîtraient comme des rameaux de la Croix, et leur fruit serait incorruptible. Par sa Croix, le Christ en sa passion vous appelle, vous qui êtes ses membres. La tête ne peut être engendrée sans les membres ; c'est Dieu qui nous promet cette union, qu'il est lui-même » (*Aux Tralliensl XI, 1-2*).

Cette image des rameaux de la Croix, qui apparaît ici pour la première fois dans la littérature chrétienne, superpose l'image de la Croix et celle de la vraie Vigne, le Christ : l'union entre le Christ sur la Croix et les martyrs, qui meurent pour lui et en lui, est aussi étroite que celle de la vigne et de ses sarments ou celle de la tête et du corps. Dès lors rien n'est plus désirable que l'union au Christ sur la Croix :

« Il est meilleur pour moi de mourir (pour m'unir) au Christ Jésus, que de régner sur les extrémités de la terre. C'est lui que je cherche qui est mort pour nous ; lui que je veux, qui est ressuscité pour nous. Mon enfantement approche. Pardonnez-moi, frères ; ne m'empêchez pas de vivre, ne veuillez pas que je meure. Celui qui veut être à Dieu, ne le livrez pas au monde, ne le séduisez pas par la matière. Laissez-moi recevoir la pure lumière ; quand je serai arrivé là, je serai un homme. Permettez-moi d'être un imitateur de la passion de mon Dieu. Si quelqu'un a Dieu en lui, qu'il comprenne ce que je veux,

THÈME _____ **Ysabel de Andia**

et qu'il ait compassion de moi, connaissant ce qui m'étreint» (*Ad Romanos*, VI, 1-3).

Pourquoi chercher à commenter ces phrases brûlantes : mourir, c'est vivre, et continuer à vivre, c'est mourir. On entend en écho Paul de Tarse : « La mort m'est un gain », et Thérèse d'Avila et Jean de la Croix : « Je meurs de ne pas mourir » : c'est le martyr du désir, le martyr de l'amour. La mort, elle, est un enfantement à la vie qui ne connaîtra plus la mort, la vie éternelle. « Laissez-moi recevoir la pure lumière » : il ne s'agit pas de tendances gnostiques de la part d'Ignace, mais de ce désir de quitter la terre et d'aller au ciel, ou de se détacher de la matière corruptible et d'entrer dans la pure lumière incorruptible. Il continue :

« C'est bien vivant que je vous écris, désirant de mourir. Mon désir terrestre a été crucifié (*ho emos erôs estaurôtai*), et il n'y a plus en moi de feu pour aimer la matière, mais en moi une eau vive qui murmure et qui dit au-dedans de moi : "Viens vers le Père". Je ne me plais plus à une nourriture de corruption ni aux plaisirs de cette vie ; c'est le pain de Dieu que je veux, qui est la chair de Jésus-Christ, de la race de David, et, pour boisson, je veux son sang, qui est l'amour incorruptible » (*Ad Romanos*. VII, 2-3).

« *Mon éros a été crucifié.* » Le traducteur a rajouté mon désir « terrestre » pour faire comprendre que le martyr a crucifié pour le Christ tous ses désirs terrestres – et c'est en ce sens qu'il y a un martyr non sanglant, un martyr « blanc » par opposition au martyr « rouge » ou « pourpre », comme la pourpre cardinalice –, il a crucifié *l'éros* pour que vive la parfaite *agapè*. Avant Ignace, Paul avait dit : « Pour moi, le monde a été *crucifié*, et moi, pour le monde » (*Galates* 6,14) et encore : « Ceux qui sont du Christ ont *crucifié* leur chair avec ses passions et ses désirs » (*Galates* 5, 24).

Mais Origène, dans le Prologue à son *Commentaire du Cantique des Cantiques*, a compris que cet amour était Jésus lui-même : « Ainsi, je me rappelle qu'un des saints, du nom d'Ignace, a dit du Christ : "Mon Amour est crucifié", et pour cela je ne le juge pas digne de blâme » (*Prologue*, 2, 36). L'éros crucifié, ou l'*amor crucifixus*, c'est Jésus lui-même. À sa suite, Denys l'Aréopagite commente : « Certains de nos saints ont pensé que le mot d'*éros* était plus divin que celui d'*agapè*, ainsi le divin Ignace... » (*Noms divins* IV, 12, 710).

Le martyre de la vérité

Le repos de l'Esprit de gloire

Ces deux interprétations se rejoignent : le désir terrestre est crucifié et fait place à l'amour de charité qui se porte sur Jésus-Amour crucifié. Le martyre est un martyre de l'amour et il est le signe du plus grand amour. C'est ainsi qu'Irénée de Lyon l'a compris : après avoir cité « le don suréminent de l'amour », supérieur à tous les autres charismes (1 *Corinthiens* 12, 31), il continue :

« Voilà pourquoi l'Église, en tout lieu, à cause de son amour pour Dieu, envoie sans cesse au-devant d'elle une multitude de martyrs vers le Père. Quant à tous les autres (les gnostiques), non seulement ils sont incapables de montrer cette chose chez eux, mais ils nient qu'un tel témoignage soit même nécessaire : le vrai témoignage, à les en croire, c'est leur doctrine... Car l'opprobre de ceux qui souffrent persécution pour la justice, qui endurent toutes sortes de tourments et qui sont mis à mort pour l'amour de Dieu et la confession de son Fils, seule l'Église le supporte purement : sans cesse mutilée, sur-le-champ elle accroît ses membres et retrouve son intégrité, de la même manière que son image, la femme de Lot devenue statue de sel. Il en va d'elle comme des anciens prophètes qui souffrirent persécution, selon ce que dit le Seigneur : "C'est ainsi qu'ils ont persécuté les prophètes qui furent avant vous" (*Matthieu* 5, 12) : parce que – encore que d'une manière nouvelle – le même *Esprit repose sur elle*, elle souffre persécution de la part de ceux qui ne reçoivent pas le Verbe de Dieu. Car les prophètes, en plus de tout le reste de leur prophétie, avaient prophétisé aussi cela, à savoir que ceux sur qui reposerait l'Esprit de Dieu, qui obéiraient au Verbe du Père et le serviraient de tout leur pouvoir, ceux-là seraient persécutés, lapidés et mis à mort : car les prophètes préfiguraient en eux-mêmes tout cela, à cause de leur amour pour Dieu et à cause de son Verbe » (*Adversus haereses* IV, 33,10).

Le martyre est non seulement le signe du plus grand amour, mais un don suréminent de l'amour, c'est pourquoi ceux sur qui repose l'Esprit de Dieu, selon la *Première Épître de Pierre* (4, 14), seront persécutés. L'œuvre de l'Esprit est manifeste dans le martyre,; non seulement c'est l'Esprit qui inspirera à ceux qui sont accusés ce qu'ils doivent dire (*Matthieu* 10, 20), mais c'est encore l'Esprit qui leur donne la grâce du martyre, après en avoir suscité chez eux le désir, désir qui est le désir de l'amour porté à son plus haut degré : mourir pour celui qui est mort pour nous, mourir pour celui qui nous a aimés à en mourir.

THÈME _____ **Ysabel de Andia****IV. Martyre et pardon. Le triomphe de la charité**

Quittons les origines du Christianisme pour en venir à notre époque : « Au xx^e siècle, les martyrs sont revenus », écrit Jean-Paul II dans sa lettre apostolique *Tertio millenio adveniente*. Et pour la première fois dans son histoire, l'Église reconnaît un « martyr de la charité ». C'est à ce titre que Maximilien Kolbe a été reconnu martyr. Vatican II avait ouvert la voie en montrant dans le martyre « la preuve de la suprême charité », selon les termes de Thomas d'Aquin¹⁷ : « Le martyr, dans lequel le disciple devient semblable au Maître qui accepte librement la mort pour le salut du monde et dans lequel il devient semblable à lui dans l'effusion du sang, est considéré par l'Église comme une grâce du plus haut prix et la marque de la suprême charité » (*Lumen Gentium* 42).

Reprenant cette idée du Concile de Vatican II, Jean-Paul II écrit dans la *Bulle d'indiction du Grand Jubilé de l'an 2000* :

« La mémoire des martyrs est un signe permanent, mais aujourd'hui particulièrement éloquent de la vérité de l'amour chrétien. Il ne faut pas oublier leur témoignage. Ils ont annoncé l'Évangile donnant leur vie par amour. Le martyr, surtout de nos jours, est le signe du plus grand amour, qui récapitule toutes les autres valeurs. Son existence reflète la parole suprême prononcée par le Christ sur la Croix : « Père, pardonne-leur car ils ne savent pas ce qu'ils font » (*Luc* 23, 34). »

C'est ce pardon du Christ que le pape a donné au jeune Turc qui avait voulu le tuer, le pardon que le prier de Tibhirine donnera à l'avance à celui qu'il nomme « l'ami de la dernière heure qui n'aura pas su ce qu'il faisait ».

Pour comprendre l'originalité de l'expérience des martyrs du xx^e siècle, retenons trois lieux, symboles de la persécution nazie, communiste et islamiste contre les croyants : l'Archipel du Goulag, Auschwitz, l'Atlas algérien.

L'Archipel du Goulag

C'est grâce à Soljenitsyne, que l'Occident a découvert avec stupeur l'existence des Goulags¹⁸. Il a été le prophète de la chute du commu-

17. Voir THOMAS D'AQUIN, *S.T. II^a II^{ae}*, q. 124, a.3.

18. Il est remarquable que ce soit la publication de *L'Archipel du Goulag* de Soljenitsyne, en français, en 1974, qui ait dessillé les yeux d'intellectuels marxistes de l'Ouest, comme André Glucksmann.

Le martyr de la vérité

nisme en le mettant à nu. Le rideau de fer est tombé une première fois, lorsque le mensonge a été dévoilé. Je voudrais retenir deux traits de cette expérience du goulag : le refus du mensonge et de la violence et la communion fraternelle entre Chrétiens.

Un jour, Soljenitsyne, au fin fond de la Sibérie, décide de ne plus mentir, comme il le précisera plus tard dans le recueil samizdat *Des voix sous les décombres* : « Ne pas mentir ! Ne pas prendre part au mensonge ! Ne pas soutenir le mensonge... Ne pas mentir, c'est-à-dire ne pas dire ce qu'on ne pense pas »¹⁹. Décision d'une portée incalculable. La seule manière de briser le cercle du mensonge et de la violence, c'est de dire la vérité et de « se désarmer » soi-même, comme dira le Père Christian de Chergé. C'est « la vérité qui vous rendra libres » (*Jean* 8, 32). Un évêque martyr de Lituanie, Mgr Metchislov Reinis disait de même : « Bénis soient ceux qui ne s'inclinent pas devant le mensonge. Ils possèdent la vie éternelle. Ce sont eux qui nous aident à tenir debout ! » et un autre évêque lituanien, Mgr Vincentas Boricevicius, fusillé en 1946, déclare devant le tribunal qui le condamnait à mort : « Devant Dieu et devant les hommes, je suis dans la vérité. »²⁰

L'autre dimension est celle de la communion entre chrétiens. C'est au Goulag que Soljenitsyne a rencontré ce baptiste qui lui a fait retrouver la foi. Or, les baptistes étaient particulièrement persécutés car leur audace évangélisatrice était d'autant plus grande qu'ils n'avaient pas de lieux de culte reconnus. La solidarité, pour ne pas dire « l'amour », entre chrétiens s'est imposée comme une nécessité face à la mort.

Olga Jafa témoigne que cette réalité était vécue dans les Îles Solokvi, où elle a été déportée d'août 1929 à janvier 1931. Elle est morte en 1959. Dans le manuscrit de ses mémoires, intitulé *L'île des Augures*, elle écrit : « Unis dans leur tâche, un jeune évêque catholique et un évêque orthodoxe travaillaient ensemble. Ce dernier était un vieil homme, maigre et décharné, avec une barbe grise, âgé mais jeune d'esprit, qui portait son fardeau allégrement. Qui parmi nous aura un jour la chance de retrouver le monde libre et de témoigner de ce que nous avons vu ici ? Et ce que nous avons vu est la renaissance de la foi pure et authentique des premiers chrétiens, l'union

19. *Des voix sous les décombres*, Paris, 1975.

20. Cité par D. RANCE, *Un siècle de témoins*, p. 317 et p. 323.

THÈME _____ **Ysabel de Andia**

des Églises dans les personnes des évêques catholiques et orthodoxes partageant la même conviction, une union dans l'amour et l'humilité.²¹ »

Ce récit, bien sûr, est exemplaire, mais il témoigne d'une communion que beaucoup ont vécue dans les camps.

Auschwitz : Édith Stein († 9 août 1942)

Auschwitz, lieu de la Shoah, mystère innommable comme celui de Dieu, que la mémoire juive garde dans le silence. Pourquoi privilégier une figure parmi tant de croyants du Dieu unique ? À cause de la singularité du destin d'Édith, juive, carmélite et martyre. C'est parce qu'elle était juive qu'elle est morte à Auschwitz, mais elle est bien morte « *per odium fidei* » de la religion catholique, car la cause immédiate de sa mort, comme on l'a souligné lors de son procès de béatification, est l'arrestation de Juifs catholiques en représailles contre la *Lettre des évêques hollandais* du 26 juillet 1942, qui dénonçait la persécution des Juifs par les nazis. C'est pourquoi son martyre est un témoignage de sa foi chrétienne, mais il est inséparable de l'holocauste des Juifs, croyants ou incroyants, dont le sang innocent « criait » vers Dieu.

Elle s'est offerte à Dieu « pour son peuple ». En effet, dès 1933, elle comprend que « la Croix du Christ était imposée à notre peuple » – son peuple, le peuple juif –, et, pendant qu'un prêtre prêchait l'« heure sainte » du premier vendredi du mois dans la chapelle du Carmel de Cologne, elle demanda au Seigneur de porter cette Croix et « reçut la certitude intime d'être exaucée »²². Le 2 août 1942, au moment de quitter le Carmel d'Echt pour suivre les nazis, elle dira à sa sœur Rosa : « *Viens, allons pour notre peuple !* ». Dès lors son martyre revêt un sens de communion avec le peuple Juif, comme le martyre des moines de Tibhirine est aussi une offrande pour leurs « frères » venus de l'Islam. Les fruits de leur sacrifice s'étendent au-delà des limites de l'Église visible pour englober les croyants d'autres religions, le Judaïsme et l'Islam.

21. Cité dans le Dossier de l'AED, n° 16, p. 15. Le manuscrit de ces mémoires est conservé à la bibliothèque municipale de Saint-Pétersbourg.

22. É. STEIN, « *Comment je suis entrée au Carmel de Cologne* », Carmel 89 (1998,3), pp. 21-22; cf. Y. de ANDIA, « Édith Stein et la Croix », in *Édith Stein. « Thérèse bénie de la Croix »*, Carmel 49 (1988) 46-63; article repris dans Id., *Mystiques d'Orient et d'Occident*, Abbaye de Bellefontaine, 1994, pp. 413-431.

Le martyr de la vérité

Notre Dame de l'Atlas à Tibhirine († 21 mai 1996)

À la porte de la chapelle de Notre Dame de l'Atlas, à Tibhirine, le frère Christophe, l'un des sept moines qui seront assassinés par le GIA, avait copié et affiché cette page de Thomas Becket :

« Un martyr chrétien n'est pas un accident. Encore moins le martyr d'un chrétien peut-il être l'effet de la volonté de l'homme de devenir un martyr, comme un homme, à force de volonté et d'efforts, peut devenir un chef.

Un martyr, un saint, est toujours fait par le dessein de Dieu, par son amour pour les hommes, pour les avertir et les guider, pour les ramener à ses voies.

Un martyr n'est jamais le dessein de l'homme car le vrai martyr est celui qui est devenu l'instrument de Dieu, qui a perdu sa volonté dans la volonté de Dieu, qui ne l'a pas perdue mais trouvée, puisqu'il a trouvé la liberté dans la soumission à Dieu. Le martyr ne désire plus rien pour lui-même, pas même la gloire de subir le martyre. »

Le martyr est une grâce divine que tant de saints comme Ignace d'Antioche, Thérèse de Lisieux, Isaac Jogues, dans l'excès de leur charité, ont demandée, mais que Dieu seul accorde. Personne, par sa volonté propre, ne peut devenir martyr ou saint. C'est le sceau de Dieu sur une vie, son emprise totale, sa bienveillante élection et sa prédestination éternelle. De même que l'on ne peut penser le martyr sans la perspective eschatologique du retour en gloire du Crucifié, de même on ne peut le penser sans la providence et le dessein de Dieu sur chaque homme en particulier. Ceux qui ne voient dans l'Histoire que les événements qui se succèdent dans le temps, ne voient pas en elle le déroulement de l'économie divine, ce plan de la Sagesse divine qui gouverne le cosmos et l'histoire, ni la finalité de gloire qui sous-tend les fureurs et les guerres entre les hommes. Et pourtant, dans la vie et la mort des martyrs, la main puissante de Dieu, sa grâce, éclate aux yeux de ceux qui savent la voir. Comment Édith Stein aurait-elle pu « programmer » sa vie, depuis son enfance dans « la vie d'une famille juive », jusqu'au Carmel et Auschwitz ? C'est impossible et inimaginable. Et c'est pourquoi la main de Dieu qui a dessiné le tracé de cette vie apparaît comme son auteur principal.

De même pour les moines de Tibhirine. La plupart des témoignages recueillis sur eux montrent qu'ils étaient des « hommes ordinaires », aux yeux du monde, mais Dieu les a choisis comme

THÈME _____ **Ysabel de Andia**

« martyrs de l'Algérie ». Leur prier, le Père Christian de Chergé, n'a pas demandé la grâce du martyr, bien au contraire, mais il s'y préparait, comme le Père de Foucauld qui avait écrit dans ses carnets : « *Vivre aujourd'hui comme si je devais mourir martyr ce soir* ». Le testament spirituel du prier de Tibhirine n'est pas seulement adressé à sa communauté ou à son ordre, mais à tous les chrétiens :

« S'il m'arrivait— et ça pourrait être aujourd'hui— d'être victime du terrorisme qui semble vouloir englober maintenant tous les étrangers vivant en Algérie, j'aimerais que ma communauté, mon Église, ma famille, se souviennent que ma vie était DONNÉE à Dieu, à ce pays. Qu'ils acceptent que le Maître unique de toute vie ne saurait être étranger à ce départ brutal. Qu'ils prient pour moi : comment serais-je trouvé digne d'une telle offrande ? Qu'ils sachent associer cette mort à tant d'autres aussi violentes, laissées dans l'indifférence de l'anonymat. Ma vie n'a pas plus de prix qu'une autre. Elle n'en a pas moins non plus. En tout cas, elle n'a pas l'innocence de l'enfance. J'ai suffisamment vécu pour me savoir complice du mal qui semble, hélas, prévaloir dans le monde, et même de celui-là qui me frapperait aveuglément. J'aimerais, le moment venu, avoir ce laps de lucidité qui me permettrait de solliciter le pardon de Dieu et celui de mes frères en humanité, en même temps que de pardonner de tout cœur à qui m'aurait atteint. Je ne saurais souhaiter une telle mort. Il me paraît important de le professer. Je ne vois pas, en effet, comment je pourrais me réjouir que ce peuple que j'aime soit indistinctement accusé de meurtre. C'est trop cher payer ce qu'on appellera, peut être, la "grâce du martyr" que de la devoir à un Algérien, quel qu'il soit, surtout s'il dit agir en fidélité à ce qu'il croit être l'Islam...²³ »

Même sentiment d'indignité devant le martyr que chez Ignace d'Antioche : « Assurément, je désire souffrir, mais je ne sais pas si j'en suis digne... », mais alors que le martyr, pour Ignace, est une union parfaite au Christ, il est aussi, pour Christian de Chergé, une communion avec l'Église et le pays pour qui il a donné sa vie et d'où surgira son meurtrier inconnu.

« Voici que je pourrai, s'il plaît à Dieu, plonger mon regard dans celui du Père pour contempler avec lui ses enfants de l'Islam tels

23. R. MASSON, *Tibhirine. Les veilleurs de l'Atlas*, Éditions du Cerf/Saint Augustin, 1997, p. 155. Voir aussi *Sept vies pour Dieu et l'Algérie*, textes recueillis et présentés par Bruno CHENU, avec la collaboration amicale des moines de Tamié et de Bellefontaine, Bayard Éditions/Centurion, Paris, 1996.

Le martyre de la vérité

qu'il les voit tout illuminés de la gloire du Christ, fruits de sa passion, investis par le don de l'Esprit dont la joie secrète sera toujours d'établir la communion et de rétablir la ressemblance, en jouant avec les différences. Cette vie perdue, totalement mienne, et totalement leur, je rends grâce à Dieu qui semble l'avoir voulue tout entière pour cette joie-là, envers et malgré tout. Dans ce merci où tout est dit, désormais, de ma vie, je vous inclus bien sûr, amis d'hier et d'aujourd'hui, et vous, ô mes amis d'ici, aux côtés de ma mère et de mon père, de mes sœurs et de mes frères et des leurs, centuple accordé comme il était promis !

Et toi aussi, l'ami de la dernière minute, qui n'auras pas su ce que tu faisais. Oui, pour toi aussi je le veux ce MERCI et cet "A-DIEU" envisagé de toi. Et qu'il nous soit donné de nous retrouver, larrons heureux au paradis, s'il plaît à Dieu, notre Père à tous deux. AMEN !
Inch'Allah !

Alger, 1^{er} décembre 1993, Tibhirine, 1^{er} janvier 1994. ²⁴ »

Le 27 mars 1996, les sept moines furent exécutés par le GIA dans l'Atlas, après une détention de deux mois.

« Nous nous retrouverons au paradis », c'est le vœu que le Chancelier Thomas More adressa à ses juges, avant d'être décapité le 6 juillet 1536 ; et le jeune jésuite Paul Miki, crucifié près de Nagasaki le 5 février 1597, prie pour ses bourreaux du haut de sa croix. De même Maria Goretti, martyre de la chasteté à l'âge de douze ans (5-6 juillet 1902), pardonne à son meurtrier : « Pour l'amour de Jésus je lui pardonne et je veux qu'il vienne avec moi au paradis ».

Pour montrer le sens eucharistique du martyre des moines de Tibhirine, je veux attirer l'attention sur un autre membre de cette communauté, le Père Bruno, prieur de Fès. « Une semaine avant l'enlèvement, il avait repris le chemin de Tibhirine pour participer à l'élection du prieur. Il emportait avec lui 7000 hosties destinées à fournir la table eucharistique des communautés chrétiennes d'Afrique du Nord. "Mais la plus grande hostie, c'était lui", soulignait un de ses frères qui l'avait accompagné à l'aéroport de Fès pour un voyage sans retour », dit la notice qui entoure sa photo. On ne peut s'empêcher de « lire » les chiffres : le martyre de sept moines, l'offrande de 7000 hosties, leur martyre a dressé la table eucharistique où viennent se nourrir toutes les communautés chrétiennes d'Afrique du Nord.

24. R. S, *Tibhirine. Les veilleurs de l'Atlas*, p. 156.

THÈME _____ **Ysabel de Andia****Conclusion : Les fruits de la Croix***L'œcuménisme*

Avec l'évocation des martyrs du XX^e siècle, une autre dimension du martyre se fait jour : celle de l'œcuménisme entre chrétiens, orthodoxes, catholiques ou protestants, victimes des idéologies nazie ou communiste, mais aussi la communion qui lie l'Église²⁵ aux confessions non-chrétiennes, le Judaïsme et l'Islam, comme le souligne le Concile de Vatican II dans *Nostra Aetate*.

Le Pape Paul VI, dans son homélie sur les martyrs de l'Ouganda (18 octobre 1964), mentionne les Anglicans qui furent associés aux Catholiques²⁶, et dans l'homélie du dimanche des Rameaux qui suivit l'assassinat de Martin Luther King (4 avril 1968), il n'hésitait pas à unir « son souvenir à celui du récit tragique de la Passion » et suggérait aux fidèles, dans l'allocution de l'Angélus, de « prier pour ce prophète de l'intégration sociale »²⁷.

Dans son homélie pour les martyrs de Corée (6 octobre 1968), il fait un éloge de la « beauté » du martyre :

« Le martyr écrit sa foi avec son sang ; il proclame par son sacrifice que la vérité qu'il possède et pour laquelle il se laisse tuer vaut plus que sa vie temporelle, parce que la foi est sa nouvelle vie surnaturelle, pour le présent et pour l'éternité... C'est le martyr qui met en suprême évidence la vérité que le Christ nous a apportée ; c'est le martyr qui affirme l'amour dans sa mesure, le sacrifice. La grandeur spirituelle du martyr est si grande qu'elle se transforme en beauté et produit chez celui qui la comprend cet effet presque incompréhensible pour nous : le désir du martyr. ²⁸ »

Le pape Jean-Paul II a également souligné cette dimension œcuménique de ceux qui ont témoigné du Christ jusqu'à la mort, dans les mêmes camps de la mort. Il écrit dans *Tertio millennio adveniente* (37) : « La persécution des croyants – prêtres, religieux et laïcs – a causé une grande semence de martyrs dans les différentes parties du monde. Le témoignage rendu au Christ jusqu'au sang, est devenu un patrimoine commun aux catholiques, aux orthodoxes, aux anglicans

25. Cf. E. PETERSON, « Le martyr et l'Église », *Dieu vivant*, 5 (1946), 17-31.

26. *Documentation Catholique*, t. 61, 1964, col. 1348.

27. *Documentation Catholique*, t. 65, 1968, col. 801-802.

28. *Documentation Catholique*, t. 65, 1968, col. 1745.

Le martyr de la vérité

et aux protestants». «La *communio sanctorum* parle d'une voix plus forte que les divisions». De nouveau dans son Encyclique *Ut unum sint*, il précise les avancées de *Tertio millenio adveniente* quant à la *communio sanctorum*, et, dans l'Encyclique *Fides et ratio*, il n'hésite pas à donner aux martyrs et aux confesseurs de la foi de notre temps une importance philosophique et théologique majeure. Dans son homélie au Colisée le 7 mai 2000, il montre le témoignage des martyrs comme la voie d'unité entre Chrétiens : «L'œcuménisme le plus convaincant est celui des martyrs et des témoins de la foi ; il indique aux chrétiens du XXI^e siècle la voie de l'unité.»

La communion avec les croyants des religions non-chrétiennes

Mais la communion créée par le martyr va plus loin que la *communio sanctorum* : la figure d'Édith Stein et celle des sept moines de Tibhirine, nous montrent leur volonté de communion jusqu'à la mort avec «leur peuple», le peuple dont ils sont issus, – comme Édith Stein, juive –, ou pour qui ils ont donné leur vie, – comme les moines de l'Atlas algérien. C'est ici que les dimensions de la charité, sa hauteur, sa profondeur, sa longueur et sa largeur, dévoilent le mystère de l'Église du Christ et de sa place dans le salut du monde tout entier.

D'Ignace d'Antioche à Édith Stein et aux moines de Tibhirine, le sens du martyr s'est élargi : il n'a plus seulement un sens christologique, comme pour Ignace qui voulait, avant tout, «imiter la passion de (son) Dieu» et s'unir au Christ sur la Croix, mais un sens ecclésiologique qui correspond aux dimensions du mystère de l'Église approfondies par le Concile de Vatican II : l'Église catholique romaine dans sa relation aux autres Églises chrétiennes et aux religions non-chrétiennes.

La dimension martyrielle de l'Église

La dimension martyrielle est constitutive du mystère de l'Église, comme sa dimension missionnaire ou contemplative. C'est comme Épouse du Christ, associée à son œuvre de rédemption, que l'Église sera toujours «martyre» jusqu'à la fin des temps. C'est ce qu'ont bien vu Karl Rahner et Hans Urs von Balthasar dans *Cordula*.

THÈME _____ **Ysabel de Andia**

Karl Rahner, qui a tellement médité sur le concept heideggerien d'« être – pour – la mort », reconnaît que la mort chrétienne dans sa plénitude est la mort du martyr :

« La mort du martyr est, au sens plein, la mort chrétienne. Ce que la mort chrétienne est et doit être, cette mort l'est et le manifeste... Dès lors, le martyr appartient à l'essence de l'Église. Il y a toujours des martyrs dans l'Église et il ne peut en être autrement. Car l'Église ne peut se contenter de vivre son témoignage au Christ crucifié, elle doit manifester aussi ce témoignage vécu. Il ne lui suffit pas de célébrer la mort du Christ et de la rendre présente dans le seul mystère sacramentel de la messe... Il faut que la crucifixion de l'Église soit sans cesse rendue visible jusqu'à la fin. Et le moyen le plus clair de se montrer ainsi jusqu'à la fin lui est offert dans le martyr. ²⁹ »

C'est la même idée que Hans Urs von Balthasar expose dans *Cordula* :

« L'état de persécution est l'état normal de l'Église dans le monde, et le martyr du chrétien son état normal de profession... Le martyr est l'horizon de la vie chrétienne en un autre sens qu'il l'était dans la foi juive... Tandis que le martyr de l'Ancien Testament fait voir de quelle force devait être la foi du Juif, le martyr du Nouveau Testament révèle son existence déjà *réelle*, fondée dans la Croix du Christ et communiquée comme une grâce à ses disciples... La mort du Christ est, pour nous, le déploiement de la gloire de l'amour divin, et l'existence du croyant doit être interprétée à partir de cette mort, c'est-à-dire... à partir du centre absolu de la réalité. ³⁰ »

Le « retour au centre » est le retour à la centralité de la Croix, autour de laquelle le monde tourne. Rejeter la Croix, c'est rejeter le salut du monde et ceux qui discréditent le martyr n'ont pas entendu le « langage de la Croix ».

C'est parce que le martyr est le témoignage de la vérité et la perfection de la charité donnant sa vie par amour (*Jean* 15, 13), qu'il est fécond, car le « grain tombé en terre » porte du fruit en abondance :

29. K. RAHNER, *Écrits théologiques*, t. 3, Paris, 1963, p. 118.

30. Hans Urs von BALTHASAR, *Cordula*, chap. 2, Paris, 1968, pp. 19-20. 23. *Id.*, « Martyr et mission », *Nouveaux points de repère*.

Le martyre de la vérité

« Nous devenons plus nombreux à mesure que nous sommes moissonnés, le sang des chrétiens est semence – ou le sang est semence de chrétiens ». (Tertullien, *Apologeticus* 50, 13)³¹, telle est la leçon de Tertullien, au II^e siècle, retenue par Vatican II, au XX^e.

Pâques 2001

Ysabel de Andia, agrégée de philosophie. Directeur de recherche au CNRS en philosophie antique, thèse de théologie : *Incorruptibilité et divinisation de l'homme chez Irénée de Lyon*, Études augustinienes, Paris 1976 ; thèse de philosophie : *Henosis. L'union à Dieu chez Denys l'Aréopagite*, Brill, Leiden, 1996. *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident ; Actes du Colloque international, Paris, 21-24 septembre 1994*, Études augustinienes, Paris, 1997.

31. TERTULLIEN, *Apogeticusl.*, 50,13 ; CCL 1,171 ; cité correctement par Vatican II, *Ad Gentes* § 5.

*Vous tenez à Communio, vous sentez que la revue
répond à un besoin, vous voulez l'aider : prenez un*

ABONNEMENT DE SOUTIEN

(voir conditions page 191)

*N.B. Toute somme versée en sus de votre abonnement peut faire l'objet
d'une déduction fiscale. Les attestations seront expédiées sur demande.*

Communio, n° XXVII, 5-6 – septembre-décembre 2002

Adrienne von SPEYR

La sainteté au quotidien

UN homme se rend le matin à son travail. Il ne pense à rien. Une chanson à la mode vient lui frapper les oreilles dans la rue. Il écoute, lui prête attention. Finalement, c'est elle qui le poursuit et ne le lâchera plus de la journée. Ou bien c'est une insulte qu'il entend, de manière fortuite. Il ne sait même pas si c'est à lui qu'elle est adressée. Elle s'accroche à lui et il y pense. Peut-être qu'au moment où elle a retenti, une portière de voiture a claqué et maintenant à chaque fois qu'au cours de la journée le même bruit se reproduira, cette parole lui reviendra à l'esprit.

Notre vie spirituelle est toujours, de toute façon, désarmée et exposée. Des influences ou des événements extérieurs peuvent la façonner, y résonner, la rendre captive. Et les occupations quotidiennes de la plupart des gens sont de telle nature qu'elles ne requièrent pas toute leur attention et ne les captivent pas entièrement. Elles laissent comme inemployée en eux toute une zone de leur vie intérieure. Sans que cela soit gênant pour son travail, quelqu'un peut se laisser accompagner toute la journée par une mélodie ou par une pensée, et même s'il avait conscience qu'il pourrait travailler de manière encore plus intensive, en s'investissant davantage, personne ne remarquerait, le travail fini, que son auteur avait été distrait ou n'avait pas été à ce qu'il faisait ; ou alors en quel état d'esprit, bon ou mauvais, possédé par quelle idée fixe, il avait accompli sa journée de travail. Mais peut-être que s'il considère les deux journées – celle de la mélodie et celle de l'insulte –, il sera effrayé à l'idée que son

THÈME _____ *Adrienne von Speyr*

monde intérieur a pu être à ce point influencé par le hasard. Et il se demandera si l'homme, au lieu de se laisser toucher et déterminer par de telles bagatelles, ne pourrait pas être en mesure de vivre d'une nourriture cachée et substantielle, d'un choix et d'une décision intérieurs, d'une source qui l'accompagne invisiblement dans la vie quotidienne et qui fasse de sa vie une vie substantielle, chrétienne et sainte. Si ce qui est futile possède déjà sur nous une telle force ou, pour le dire mieux, si nous avons tant de force, si nous possédons de si profonds espaces intérieurs qui demeurent inemployés dans la vie quotidienne et qui, par leur vide criant, se mettent à la disposition de toutes les futilités du quotidien, à quoi devrait donc ressembler une vie qui offre ces potentialités demeurées libres à une réalité véritable, à la réalité de Dieu ?

Nous sommes chrétiens. Nous croyons. Nous nous acquittons des exigences minimales de l'Église. Mais nous le faisons peut-être à la manière dont un homme s'acquitte de son travail, de manière probe, loyale, où il n'y a rien à redire. Seulement il y a un espace vide – peut-être bien plus grand que celui qui est requis par les « obligations religieuses » – que nous nous réservons, dans lequel nous vivons pour nous-mêmes, que nous avons arrangé à notre guise. Mais lorsque la parole de Dieu aura pris la place en nous, comment le hasard et les plaisirs périphériques pourront-ils encore l'occuper ? La parole de Dieu revendique aussi cette sphère. Elle veut vivre en nous comme la semence de Dieu a vécu en Marie : en croissant et en prenant possession de tout. Nous ne devrions pas nous désigner comme croyants et comme chrétiens si nous verrouillons certaines portes de notre âme à la Parole. Si nous faisons des réserves. Si nous ne mettons à la disposition de la Parole qu'une partie de nous-mêmes. Croire veut dire : être porteur de la Parole, ce qui veut dire se laisser porter entièrement et toujours plus par la Parole.

Croire ne consiste pas à s'approcher de la parole de Dieu lentement, de manière successive, comme à pas mesurés et en maintenant la distance. Croire ne consiste pas non plus, selon un plan peut-être sage, à se convertir peu à peu à la parole de Dieu, peut-être en s'essayant d'abord aux paroles apparemment les plus faciles du Christ, de manière à gagner du temps pour ajourner les plus difficiles, les plus exigeantes, à un plus tard indéterminé. Croire signifie oser tout sur le champ, accueillir aussitôt les paroles les plus incroyables et les plus intraduisibles et leur donner sans délai son approbation. Pour se retrouver soudainement, sans échappatoire,

La sainteté au quotidien

face à l'Absolu, et pour accorder incontinent à cet Absolu, à cet « impossible », la place qu'il requiert. Une place qui n'aura plus rien à voir avec cette ouverture indifférente et indolente à tous les petits événements de la rue, une place qui sera en moi cette place intérieure à partir de laquelle tous les autres lieux et places de l'âme pourront être occupés et mis en ordre. Une telle parole pourrait être cette sentence du Seigneur : « Soyez parfaits comme votre Père du ciel est parfait. » Ou bien cette parole de Dieu dans l'Ancienne Alliance : « Soyez saints comme moi je suis saint ». Autrement dit l'exigence de jeter toute notre vie ordinaire, avec ses brouilles, dans l'être spirituel de Dieu, de plonger notre misère de péché et notre foire aux imperfections dans la sainteté de Dieu. En somme, créer de l'espace pour Dieu au lieu de le faire pour notre propre moi.

Celui qui exige cette chose apparemment impossible est le Fils de Dieu, lui qui ne connaît qu'une seule volonté : celle du Père. Celui qui, sa vie durant, n'a rien fait d'autre que d'accomplir cette volonté. Celui qui, en se faisant homme, a pris sur lui notre quotidien pour le remplir du jour éternel du Père. Celui qui, en descendant d'en haut ici-bas, a saisi la temporalité à partir de son éternité à lui pour en faire le réceptacle de la vie éternelle, sans l'atténuer, sans l'obscurcir, sans aucun compromis. Dans cet abaissement, c'est toute la dignité divine qui est contenue. Il ne se compromet pas en faisant cela : il est aussi saint en tant qu'homme que Dieu le Père est saint. « Qui de vous me convaincra de péché ? » Il vit la perfection de telle manière qu'elle nous est ouverte. En accomplissant l'incroyable, il nous invite à l'accomplir avec lui de manière inversée : il nous projette, du bas vers le haut, dans cette sainteté qui est bien sûr déterminée par la sainteté du Père afin que nous puissions y vivre conformément à notre génie et à notre mission.

C'est la foi seule qui permet ce bond et cet élan. Si nous nous efforçons de comprendre quelque chose de cette exigence du Fils – être parfait comme Dieu l'est – il nous est immédiatement évident qu'il est impossible de la réaliser d'une manière purement rationnelle, purement théorique et comprise de l'extérieur. Pour l'entendement qui sait ce qu'il en est de Dieu et ce qu'il en est de la créature – qui plus est pécheresse – c'est tout à fait absurde. Si nous nous considérons et si nous nous estimons d'une manière purement intellectuelle, il est indubitablement clair que nous ne pouvons pas remplir ces conditions. Mais si nous ne voulons pas convaincre le Seigneur de mensonge, nous devons dire que ce qu'il demande est

THÈME _____ *Adrienne von Speyr*

possible. En un mouvement, en un geste, qui est réalisé en nous par la force du Seigneur, et par lequel nous nous comportons de telle manière que nous le laissons vraiment agir, par lequel nous renonçons ainsi, entre autres, inconditionnellement, au critère de notre propre compréhension et de notre propre mesure. Aucun croyant ne peut voir, comprendre, affirmer sa propre sainteté, et pourtant il ne peut pas davantage affirmer, dans la foi, que Dieu pourrait ne pas rendre vraie sa Parole en lui. Il s'en remet à Dieu pour le discernement et la compréhension.

Sainteté est un mot qui a sa vérité en Dieu et qui ne vit dans le croyant que sous la forme d'une exigence. Le croyant peut placer sa vie sous la devise de cette exigence : soyez saints ! soyez parfaits ! Mais il ne peut jamais la considérer comme accomplie. Et en définitive, cette exigence n'a rien de facultatif, elle s'impose à lui. Dans la foi, il doit soumettre sa vie à une vérité qu'il accepte de la part de Dieu, vérité qu'il se déclare prêt à servir. La racine de la sainteté est ainsi l'obéissance. L'obéissance de la foi, et en vérité une obéissance absolument aveugle, qui sait au plus profond d'elle-même qu'il n'y a rien à voir, rien à contempler, rien à comprendre qui soit dû aux forces humaines. Et pourtant, ce n'est pas une foi absurde ou désespérée, qui secrètement en saurait plus que Dieu, mais une foi humble, ouverte, qui laisse l'espace le plus large à l'espérance du devenir. C'est comme pour les miracles du Seigneur. Je suis paralysé de naissance et le Seigneur me dit : « Lève-toi ! » Je me lèverai. Non pas parce que ma raison se sera hissée à la compréhension du bien-fondé et de la rationalité de la foi et y aura réfléchi, mais parce que j'aurai accueilli en moi la parole de Dieu et que j'aurai prêté foi au commandement de la Parole, de manière tout à fait abrupte, sans me demander si ma foi peut y arriver. En acceptant fermement le don de foi que le Seigneur me fait par l'ordre qu'il m'adresse. La force de se lever tient à la foi en cette parole : « Lève-toi ! » Tout ce qui est signifié avec le fait de se lever et lui est rattaché est contenu dans cette parole. Je ne me lèverai pas pour faire deux pas et m'arrêter au troisième. Ou pour me laisser retomber. Le fait de se lever signifie pouvoir marcher et le contient en soi. En me levant je n'épuiserai pas la force de me lever. L'exigence demeurera à l'intérieur de son exécution et la force tout autant. Je me lèverai également le lendemain et à chaque fois que le voudra l'exigence qui a créé une situation vivante, celle d'être debout et d'y demeurer. Dans le quotidien aussi, le Seigneur fait don de paroles qui ne se distin-

La sainteté au quotidien

guent en rien de la force de ses paroles miraculeuses. Elles ont à chaque fois en elles la vie et habilent celui qui les accueille à chaque fois à vivre et à servir la Parole là où toute dégradation, toute appréciation de proximité et d'éloignement est éliminée. La Parole demeure de manière absolue et celui qui sert n'a aucun droit à la relativiser en lui-même.

C'est sans aucun doute dans la relativisation que se situerait le début de l'incroyance, ou au moins de la pusillanimité qui tient l'exigence du Seigneur pour exagérée et irréalisable. Le fait que je sois imparfait, et même le pire des pécheurs, n'a rien à y voir. Ce n'est pas pour cela que la Parole doit perdre de son caractère absolu. Elle ne s'affaiblit pas, elle demeure le Vivant absolu, l'Absolu vivant. Le non-vouloir de l'incroyance ne peut pas lui ravir sa force. Il n'est exigé du croyant qu'une seule chose : qu'il mette sa vie à la disposition de la vie de la Parole en lui afin que celle-ci possède en lui la force qu'elle possède en elle-même.

Nous avons vécu une journée entière avec cette mélodie en tête. Nous pourrions essayer de faire la même chose avec une parole du Seigneur. Et ainsi nous pourrions être accompagnés de façon bien plus pressante par sa sainteté qui est bien sûr infiniment plus puissante qu'une mélodie. La mélodie peut être belle mais elle s'use, devient banale, insupportable à la longue. La parole du Seigneur provient à chaque instant, dans sa fraîcheur, de la bouche de Dieu. Et nous pouvons l'accueillir dans cette proximité, cette urgence, cet état de fraîcheur et cette nouveauté. Ainsi que dans son incompréhensibilité, car qui peut sonder la perfection du Père ! Seuls le Fils et l'Esprit la connaissent. Et cependant nous devons nous y livrer et ne pas la relativiser. Si nous essayions de mesurer la sainteté du Père à quelque chose pour nous d'accessible et de compréhensible, si, pour nous la représenter, nous faisons la somme de toutes les valeurs et de toutes les perfections du monde et que nous les portions à l'infini en disant : « tel est le Père », et que nous ajoutions en soupirant : « il est encore plus grand », nous serions en grand danger de dévaluer, encore et toujours, la perfection de Dieu. Car, selon notre mode fini de connaître, il serait trop facile d'en faire une sorte de chaîne infinie de traits humains ou naturels bien trop petits, et on passerait à côté de ce qu'elle a d'unique, de ce qui la distingue en vérité : l'absolu, le divin. Et si alors nous ne cherchions qu'à agir selon un tel calcul et que nous pensions ainsi, par l'addition d'un certain nombre ou même d'un grand nombre d'actes et de vertus,

THÈME _____ *Adrienne von Speyr*

petits ou même minuscules, travailler lentement à imiter la perfection divine et à satisfaire petit à petit aux exigences du Fils, nous n'aurions en fait abouti certainement qu'à une seule chose : tuer en notre vie l'Absolu.

Celui qui dans la foi fait le bien doit toujours aussi reconnaître que – pour autant que cela dépende de lui – ce n'est rien, cela n'entre pas en ligne de compte. Vouloir démontrer que finalement quelque chose de grand puisse résulter de l'addition de tels riens ne serait pas seulement insensé mais contreviendrait à la foi. Nous ne devons pas vouloir retrouver le mystère de la foi, que nous ne voyons pas, à travers les données contrôlables de ce monde visible. Nous ne pouvons donc faire qu'une seule chose : installer durablement tout notre être dans l'exigence absolue, essayer durablement d'accueillir la parole de Dieu avec tout ce qui est en nous et attendre la réponse que le Seigneur forme comme la conséquence de son exigence. Attendre à l'intérieur d'un acte de foi qui n'est plus divisible. Le commandement d'être parfait contient la destruction de tout degré. Ce que nous faisons – dans la mesure où il s'agit d'un faire humainement expérimentable – est indiciblement pauvre. Ce qui emporte la décision, c'est l'exigence d'être parfait comme le Père est parfait. Si nous réfléchissons sur le non-être ou sur l'essence de ce néant, notre action deviendra un obstacle entre nous et la parole du Seigneur. Plus nous accomplissons de bonnes actions, que nous reconnaissons et que nous évaluons comme telles, plus haut s'élève l'obstacle qui nous rend incapables d'accueillir la parole de Dieu avec courage, c'est-à-dire dans la foi. Le bien, ou ce que nous considérons comme tel, peut autant nous empêcher de venir à Dieu que le mal ou le péché.

La seule possibilité de franchir cette faille réside dans le Fils. Il est venu dans le monde pour ramener par son amour le monde au Père. En devenant homme, il ne se dépouille ni de l'être divin ni de la connaissance de Dieu. Mais comme toute sa mission est une mission d'amour, il n'est pas seulement dans la réalisation, dans l'action ; il est aussi dans la représentation, dans la contemplation. C'est également en tant qu'homme qu'il voit le Père mais cette vision n'est en rien quelque chose d'isolé de sa mission, ce n'est pas une prérogative purement personnelle dont il ferait usage pour la renforcer en quelque sorte. Elle a bien plutôt sa mesure et son sens dans sa mission d'amour. Le Fils connaît le Père et voit la perfection de celui-ci à l'intérieur de son amour filial. Sa vision est plus un état qu'un acte,

La sainteté au quotidien

elle est la clairvoyance de son amour et de son obéissance. Ainsi, dans l'amour qu'il a pour le Père, il établit la mesure entre Dieu et l'homme et il jette un pont entre l'un et l'autre. Il n'adapte pas le Père au monde mais montre au monde le Père absolu. Et dans sa vie il fournit la preuve que les hommes peuvent vivre comme Dieu l'attend d'eux, à savoir dans l'amour du Père absolu. Le fait qu'il soit parfait en tant qu'homme est un hommage au Père parce qu'il justifie par là la création qui sort des mains du Père. Mais sa perfection est un acte et une réalisation de son amour pour le Père et pour les hommes. Son amour est si grand qu'il rend possible que la sainteté du Père soit vécue dans une existence humaine.

Il ne vit pas une sainteté qu'il déploierait aux heures tranquilles de l'adoration, loin de l'agitation du quotidien. Sa sainteté est en lui toujours identique, en toute situation de sa vie. Elle est identique à elle-même parce qu'elle est toujours identique au Père. Et elle est identique au Père parce que son flux provient toujours du Père et y retourne. Et parce qu'il vit en tant qu'homme cette sainteté du Père jusqu'à l'obéissance de la mort sur la croix, il peut également la communiquer aux hommes par la grâce. À chaque fois qu'il exprime une exigence, c'est qu'il l'a déjà accomplie lui-même et c'est ce qui donne alors aux hommes la force de l'accomplir. Il donne même à sa Parole la plus grande proximité au Père. En rien l'homme ne peut être plus proche du Père que dans la parole du Fils. Et s'il exige qu'ils soient parfaits, c'est comme si, à ce moment-là, il les jetait immédiatement dans les bras du Père. Il détruit la distance en étant lui-même distance surmontée, en tant que Fils qui est simultanément la Parole elle-même.

Toutes les paroles du Seigneur sont prononcées dans une situation historique donnée que nous connaissons dans la plupart des cas. Mais elles sont toujours valables au-delà de cette situation parce que l'éternité transperce de part en part l'histoire, parce que le Fils porte de tout temps en lui-même ces paroles comme expression de son être, et qu'aucune d'elles n'offre la moindre opposition à l'amour éternel du Père. D'une manière ou d'une autre, elles sont adaptées à notre historicité afin que nous puissions les percevoir en tant qu'hommes terrestres mais elles ne sont pas adaptées aux lois de notre temps parce qu'en fait elles assument notre temps dans l'éternité, de sorte qu'elles ne se perdent pas dans le temps et ne sont pas diminuées par lui. Elles sont vie éternelle parce qu'elles sont l'amour du Fils pour le Père et ramènent tout au Père.

THÈME _____ *Adrienne von Speyr*

L'Écriture, en tant que livre, est devenue un objet ordinaire par lequel, à quelque moment que ce soit, nous pouvons nous heurter à la parole éternelle du Fils. Mais nous ne le rencontrons pas seulement pendant que nous lisons. La Parole peut adhérer à notre mémoire et être rappelée à chaque instant par notre volonté. Elle peut devenir la mesure de notre agir, l'enveloppe de notre être et déployer une telle vitalité que, d'une certaine manière, elle devient plus vivante que notre propre vie. Elle peut à tout moment nous assumer en elle et nous y abriter. Comme exigence certes, mais surtout comme amour. Si cette perspective est vivante en nous, vient alors le moment où tout nous presse de nous essayer à une pleine obéissance. Il ne s'agit pas seulement de penser à Dieu plus souvent et avec respect, pas seulement de nous en tenir à chacun de ses commandements, mais de faire de la puissante proximité de son être absolu l'accompagnement permanent de notre vie et en cela de notre amour, et dans l'amour, de comprendre le commandement d'aimer. Il s'agit de demeurer dans ce qui est non-compris (car qui voudrait en fin de compte comprendre l'absolu ?) mais dans une disposition, précisément parce que nous ne comprenons pas, qui soit celle que Dieu attend de nous afin que, par cette disposition même, nous le laissions façonner notre propre perfection.

Quant à la sainteté des saints dans l'Église, leur sainteté consiste en ceci qu'ils se meuvent et se laissent mouvoir durablement à l'intérieur de l'Absolu. Qu'ils ne pensent pas connaître « suffisamment » la Parole. Qu'ils n'appliquent aucune règle. Qu'ils s'établissent dans un dialogue durable avec le Seigneur, dialogue dans lequel ils reçoivent continuellement de Dieu une orientation, qui même si elle n'est pas toujours parfaitement claire pour nous, a en tout cas toujours la volonté de Dieu pour but. D'une certaine manière, les saints sont dans leur vie une sorte de continuation de la vie terrestre du Seigneur. Leur vie se laisse expliquer, suivre à la trace, compte de nombreux incidents, elle ne manque pas d'une marque personnelle. Et pourtant tout cela est secondaire. Le principal, l'unique essentiel, est l'orientation de l'âme vers Dieu, le laisser-s'accomplir de Dieu dans l'âme : tout le reste n'est que dépendance de cet unique centre. Les saints aussi ont leur vie ordinaire comme Dieu l'a eue sur la terre. Mais s'ils sont des saints véritables, c'est parce que cette vie ordinaire est devenue l'expression de ce qui est le plus extraordinaire, de la vie du Père, de sa volonté en eux et à travers eux. Les saints brûlent du feu de la vie éternelle. Et nous ne devons pas

La sainteté au quotidien

éteindre ce feu dans notre commerce avec eux, nous ne devons pas les rapetisser. Il nous est donné d'entrevoir leur vie ordinaire : on peut si bien pénétrer dans la cure d'Ars ou dans le carmel de Lisieux que l'on oublie presque la sainteté de ceux qui ont vécu là leur quotidien. On doit éviter ce danger. « L'humanisation » des saints, comme c'est souvent à la mode aujourd'hui, ne doit pas nous faire perdre de vue la grandeur du don que Dieu a fait en eux à l'Église et au monde. Il en va autrement si l'on replace leur vie ordinaire à l'intérieur de leur dialogue avec Dieu. Ce qui nous apparaît comme repos ou activité de chaque jour est le lieu d'un continuuel travail de Dieu en eux et de leur acquiescement à ce travail. Du coup on ne considère plus le relatif qui existe aussi dans une vie de saint, dans une âme sainte et dans une conscience sainte, mais l'immensité de l'action de Dieu. La vie ordinaire et tout ce qui la remplit n'est alors rien de plus qu'un cadre pour l'autre vie, authentique, du saint, quelque chose qui nous autorise à situer cette réalité inconcevable. Mais cette « situation » n'est importante que dans la mesure où elle nous conduit à comprendre que Dieu ne peut pas être situé. Les saints vivent déjà ici dans la vie éternelle, ils sont proprement, au moment où ils franchissent le seuil de la sainteté véritable, mûrs pour le ciel et c'est pourquoi ils n'ont plus véritablement besoin de vivre sur la terre. S'ils continuent pourtant à vivre, c'est dans une sorte de volontariat pour les autres, pour les servir – comme le Fils a volontairement vécu toute sa vie ordinaire sur terre – avec leur amour, leur sacrifice, leur souffrance et aussi pour faire don aux autres de leur voie (la pauvreté avec François, l'obéissance avec Ignace, ou la petite voie avec Thérèse), comme le Fils nous a fait don à tous de son chemin divin.

Les saints ne sont cependant qu'une élucidation de la sainteté de Dieu. La sainteté des saints ne doit pas un instant être séparée de la sainteté de Dieu et être considérée en elle-même. Ils vivent de la sainteté de Dieu. Et parce que celle-ci est toujours infinie, il est dès lors impossible de comparer entre elles la sainteté des saints ni d'opposer celle de l'un à celle de l'autre. La sainteté est toujours une et indivisible parce qu'elle est en Dieu. De la même manière que la Parole et l'amour qui nous font entrer dans la sainteté de Dieu sont toujours uns et indivisibles. On doit s'approcher de Dieu à partir d'en haut, c'est-à-dire à partir de lui-même. Si on essaie par en bas, en alignant des actes individuels de vertu et en jetant sur eux un regard rétrospectif comme si on était arrivé à quelque chose, on ferait la même chose qu'un enfant qui monte sur une chaise pour

THÈME _____ *Adrienne von Speyr*

attraper le soleil. Les saints ne sont pas non plus pour nous avant tout des échelles mais des signes. Des signes que le Christ est vivant. Ils font preuve d'une cohérence sans réserve avec l'incarnation du Christ. Ils sont quelque chose de manifeste, d'offert. Pour les saints véritables, la vie sur la terre doit être un tourment : ils sont consumés du désir de voir Dieu. Ils demeurent malgré tout, par obéissance. C'est pourquoi ils sont si proches de l'obéissance du Christ sur la terre. Avec le Christ, ils sanctifient la vie ordinaire. Ils la sanctifient de manière active parce que leur vie ordinaire est sainte de manière passive, d'une action qui découle de la contemplation. Leur vie est un acte d'amour à l'intérieur de l'amour du Fils pour le Père.

Le Fils est venu pour ramener le monde au Père et dans cet acte il a prouvé au Père son amour infini. Mais il ne veut pas donner seul cette preuve. Il la donne de manière divine et parfaite mais en même temps ouverte et engageante. Comme si ce qu'il faisait n'était pas son action unique à lui mais en même temps et sans réserve le signe de son être et de son vouloir eucharistiques. Il veut que Dieu le Père reconnaisse en ceux qu'ils a rédimés l'amour des hommes pour lui. Et il fait don à quiconque croit de cet amour qui est le sien. Nous ne devons jamais voir cet amour du Fils comme quelque chose d'isolé, autrement nous agirions contrairement à son commandement d'amour. Il nous aime pour nous inculquer l'amour. Et dans ses saints cet amour vit avec un feu qui provient du sien et qui lui est comparable. Et ainsi ce que nous percevons et comprenons des saints nous sera toujours plus perception et compréhension de l'amour entre le Père et le Fils, ce qui ne peut jamais rester une contemplation esthétique mais est l'exigence immédiate d'y participer, d'en être, d'aimer avec le Fils et les hommes et le Père. La sainteté de la vie ordinaire tient en ceci que nous sommes comme des invités qui peuvent participer par le Fils à la perfection du Père.

Traduit de l'allemand par Éric Iborra
Titre original de l'article : *Heiligkeit im Alltag*.

Adrienne von Speyr, née en 1902. Fille d'un médecin protestant, médecin elle-même convertie au catholicisme en 1940. Hans-Urs von Balthasar sera son confesseur et son guide spirituel. Tout en exerçant son métier et en élevant deux enfants, elle expérimente grâces mystiques et souffrances extrêmes. Elle fonde un institut séculier en 1945 et le dirige jusqu'à sa mort en 1967. Sur son œuvre et son itinéraire spirituel, voir H. U. von Balthasar, *Adrienne von Speyr et sa mission théologique*, Paris, Apostolat des Éditions, 1976.

Communio, n° XXVII, 5-6 – septembre-décembre 2002

Thierry BEDOUELLE

Le modèle des saints

Nous prions les saints ; ils prient pour nous. Nous les considérons aussi comme des modèles. Cette dernière relation paraît d'emblée obéir à des motivations et à des raisons paradoxales. Par la reconnaissance de l'héroïcité de leurs vertus et de leur perfection notamment morale, les saints sont proches de nous : ils réalisent un idéal que nous pouvons nous donner à nous-mêmes, ou qu'on nous propose. Mais ils sont en même temps lointains : leur existence a beau réaliser la perfection à laquelle l'homme est appelé, elle diffère de la nôtre et ne nous dit rien sur notre vocation propre, toujours singulière. Et si, d'un côté, les saints manifestent d'une manière originale la vie et la présence de Dieu, d'un autre côté, leur existence, une fois promue au rang de modèle, brouille la relation à Dieu en surajoutant à l'évangile les multiples récits plus ou moins merveilleux, mais toujours édifiants, de vies extraordinaires, ou en multipliant les intermédiaires ou les références entre le croyant et ce qui doit devenir son unique souci : sa réponse à l'appel du Christ. Que faire donc des saints ? Nous ne pouvons pas ne pas être fascinés par leur vie, qui paraît bien nous dire quelque chose de Dieu ; mais cette fascination paraît suspecte ou, du moins, problématique : pourquoi notre foi aurait-elle besoin de modèles ? Notre foi a-t-elle vraiment besoin de modèles ?

Entre la confusion idolâtre de Dieu avec ses saints et la réduction de la foi à une pure adhésion subjective et solitaire, il faudra bien déterminer une voie qui fasse droit à la double nécessité d'une

THÈME _____ **Thierry Bedouelle**

écoute de l'interpellation que les saints nous adressent et d'un engagement unique et total de chacun dans la foi. La sainteté, notre sainteté paraît se jouer entre une réponse singulière à l'appel de la grâce et une disponibilité envers les possibles que Dieu invente en ses saints.

À quoi bon des modèles ?

En proposant les saints comme autant de modèles ou d'exemples que les chrétiens devraient imiter, l'Église maintient une tradition ancienne. Durant les premiers siècles, les premiers martyrs font l'objet d'un culte particulier : on invoque leur prière, on célèbre leur *dies natalis*, et, en des temps de persécutions, les premiers chrétiens trouvent dans leur mort un exemple de courage et de fidélité au Christ. Par la suite, les persécutions s'estompant, du moins en Occident, les saints conservent cette fonction de modèle : chacun d'eux réalise à sa manière la perfection à laquelle tout homme est appelé. La multiplication des saints patrons témoigne ainsi d'une double ambition : mettre une profession sous la protection d'un homme que l'on peut prier et qui prie pour les hommes exerçant cette activité ; ériger une vie en modèle, en montrant ainsi que la sainteté ne s'accomplit pas en dehors des situations particulières de la condition humaine. Et si, d'un point de vue strictement statistique, les religieux, les prêtres et les évêques ont longtemps été les bénéficiaires quasi exclusifs des procès en béatification et en canonisation, la sainteté est, depuis le *xx^e* siècle et surtout depuis le début du pontificat de Jean-Paul II, reconnue chez des chrétiens de toutes conditions (laïcs, parents, enfants, etc.) : il n'est plus nécessaire de fuir le monde pour prétendre à la sainteté. On souligne souvent que Jean-Paul II est de tous les papes celui qui a le plus canonisé de chrétiens : les modèles se multiplient et déclinent de multiples manières la sainteté de Dieu.

Ce faisant, l'Église prend à rebours ce qu'on pourrait nommer l'éthique de la modernité. Elle persiste à proposer des modèles alors même que la bonne manière de se conduire et d'orienter ses choix consiste essentiellement à refuser tout modèle et toute référence à une norme inscrite dans une existence particulière : le culte est à la sincérité, à l'authenticité, à l'auto-accomplissement de soi. Chacun est exceptionnel et doit donc être reconnu comme tel, dans ses choix

Le modèle des saints

les plus insignifiants comme dans ses exploits les plus invraisemblables. Peu importe que cette attitude soit pour l'essentiel. L'essentiel de cette éthique moderne est non seulement dans le crépuscule du devoir, c'est-à-dire dans le refus de se sentir et de se savoir lié, avant toute décision et toute action, à un principe normatif qui oblige l'individu par son universalité, mais aussi dans le choix, explicitement revendiqué, voire paradoxalement imposé, d'être soi-même : tout se passe comme si le discours des droits de l'homme, fondé sur la reconnaissance des droits subjectifs, aboutissait à une éthique pour laquelle la visée d'un bien n'a de sens que par le droit souverain, reconnu à tout individu humain ou exigé de lui, de se gouverner lui-même par lui-même. En dissolvant tout modèle dans la visée subjective (et donc authentique, puisque mienne) de ce qu'est le bien pour moi, cette éthique précarise sans doute le sens même de cette visée du bien et se transforme peut-être en une vaste et plate tautologie : telle fin est *bonne* pour moi, parce qu'elle est bonne *pour moi*. On peut se réjouir d'un tel effacement des modèles et glorifier la liberté retrouvée de l'individu enfin rendu à lui-même et à la nécessité ou à la joie de se faire lui-même l'auteur de son existence. On peut, tout à l'inverse, déplorer cette situation et souligner que l'élimination de la fonction directrice des modèles, en confirmant la perte ou l'oubli du sens accordé à ce qui, jusqu'à il y a peu, faisait autorité, engendre des individus ou bien désorientés et incapables de se trouver eux-mêmes, ou bien structurés insidieusement par des modèles implicites, véhiculés par les médias ou incarnés par des stars éphémères. Pour finir, les revendications du *self-made man* aboutissent en fait à la reproduction ignorée d'archétypes discrets, mais efficaces

L'Église continue pourtant à nous proposer les saints comme des modèles à l'exemple desquels nous devrions vivre. Quel sens donner à cette proposition ? Faut-il des saints pour faire des saints ? L'imitation des saints doit-elle être au principe de notre propre sainteté ?

Vertu du modèle

Il ne fait pas de doute que l'imitation occupe une fonction pédagogique importante, notamment dans la croissance de l'être humain. L'acquisition du langage s'opère ainsi chez le jeune enfant par la réappropriation de ce qu'il entend chez les personnes qui l'entourent.

THÈME _____ **Thierry Bedouelle**

Il n'y a pas ici d'enseignement au sens propre de l'expression : on n'apprend pas à parler comme on apprend la géométrie ou l'histoire. L'imitation opère d'elle-même, et sans qu'il soit nécessaire d'expliquer et de formaliser les contenus du savoir à acquérir. De ce point de vue, l'imitation repose sur un désir plus fondamental de ressembler à autrui, notamment, dans le cas du jeune enfant, à ses parents. Ceux-ci sont immédiatement perçus comme la réalisation de la norme, de la bonne manière de se comporter. Dans le domaine de la croissance affective, l'imitation joue aussi un rôle essentiel : les modèles maternel et paternel ainsi que la possibilité d'une imitation plus ou moins grande qu'ils laissent à l'enfant permettent à celui-ci de se situer positivement ou négativement et de se connaître en se rapportant aux êtres les plus proches de lui. Mais l'imitation des modèles ne régit pas seulement la croissance intellectuelle et affective : elle règle encore le désir humain et le structure intimement. Les passions des uns imitent celles des autres, par une contagion beaucoup plus constatée que maîtrisée. Dégageant la logique des passions, Spinoza souligne ainsi que si nous imaginons qu'une chose semblable à nous et à l'égard de laquelle nous n'éprouvons d'affection d'aucune sorte éprouve quelque affection, nous éprouvons par cela même une affection semblable (*Éthique*, III, 27) : l'imagination transfère les affects de l'un vers l'autre, au point que, par un phénomène que Hume nomme la sympathie, la simple idée d'une affection touchant un de nos proches se dégrade insensiblement en nous en une affection semblable. Par ce biais, les affectivités entrent en résonance les unes avec les autres, de la même manière que la vibration d'une des cordes de la guitare fait vibrer celles qui l'entourent. Il y a sans doute loin de la contagion des affections, qui se propagent souvent à notre insu et même contre notre volonté, à la décision de prendre tel ou tel pour modèle. Mais le choix d'un modèle est sous-tendu par une logique affective et par des attentes passionnelles qui prédéterminent un idéal et dessinent en creux l'espace où s'inscrit sa réalisation individualisée. Qu'il s'agisse de l'amour-propre des moralistes du xvii^e siècle ou de l'idéal du moi analysé par Freud, le désir du moi, au double sens d'un désir qui provient du moi et d'un désir qui porte sur le moi, structure et modélise la relation à autrui, au point que le modèle n'est plus que l'extériorisation de ce que le moi voudrait être ou de l'image que, consciemment ou non, il s'est forgée de lui-même. Et c'est sur le fond de cette imitation du moi par lui-même qu'opère la contagion des affects.

Le modèle des saints

À cet égard, les saints constituent des modèles d'autant plus puissants qu'ils échappent à la logique captative des mimétismes passionnels. Les passions s'imitent, mais elles constituent un jeu mortifère dans lequel l'imitant veut devenir imité, chacun désirant que ceux qu'il imite le paient en retour par leur propre imitation. L'amour-propre est le discret ressort de cette attitude qui nous déporte vers autrui pour mieux nous l'annexer, réellement ou imaginativement. Il nous fait entrer, le plus souvent malgré nous, dans un jeu complexe où s'échangent les estime, les faveurs et les honneurs, chacun attendant que son compagnon l'estime aussi haut qu'il s'estime lui-même¹. On imite, mais c'est pour honorer et, finalement, soumettre. En flattant l'*ego* d'autrui, on vise à s'attirer son estime, sa reconnaissance et, pourquoi pas, son obéissance future. Dans cette perspective, l'institution de modèles reçoit son sens d'une circulation quasi économique des signes de pouvoir et, surtout, d'un désir d'assurer son existence par la captation du désir d'autrui.

Dans le cas de la sainteté, ces calculs de l'amour-propre sont déjoués par la prise en compte de la distance temporelle. L'Église est en effet une des rares institutions à proposer des modèles qui n'appartiennent pas à notre époque : malgré l'éloignement du temps, malgré le cours de l'histoire qui fait que l'homme en vient à différer de lui-même, une proximité et même une connivence peuvent se nouer entre nos générations et ces saints qui nous précèdent de loin. Une histoire de la sainteté est d'ailleurs sans doute possible, qui montrerait comment chaque époque privilégie telle ou telle forme de sainteté en extrayant de l'histoire telle ou telle existence dont le temps n'efface pas l'actualité : la rétrospection historique révèle autant la vérité du passé que les besoins du présent. De ce fait, les modèles passés nous décentrent de nous-mêmes et nous contraignent à ressaisir la permanence de l'Évangile. D'un autre côté, le désir de tout soumettre à soi est épuré par une logique institutionnelle qui, en séparant le bon grain de l'ivraie, présente officiellement comme modèles non pas ceux que la foule, de manière instinctive et parfois irréfléchie, admire parce qu'ils réalisent l'idée qu'elle se fait de la perfection, mais ceux dont la vie, examinée soigneusement, ouvre sur la sainteté de Dieu. Le désir d'imiter est ainsi purifié et élevé par les modèles qui lui sont proposés. Le rapport du moi à lui,

1. Voir HOBBS, *Léviathan*, XIII, trad. F. Tricaud, Paris, Sirey, 1971, p. 123.

THÈME _____ **Thierry Bedouelle**

moins pur qu'il n'y semble à première vue, y gagne là encore un décentrement : il ne s'agit plus d'imiter l'image que l'on se fait de soi, ni d'entrer dans un véritable marché du pouvoir où se négocient les modèles et les allégeances, mais de contempler, voire d'admirer, dans un moi étranger au sien, l'œuvre même de Dieu. La logique mondaine de l'imitation replie le moi sur lui-même et en fait le centre de tout. En devenant nos modèles, les saints brisent cet enfermement du moi en lui-même et l'ouvrent à la logique (pour autant qu'il s'agisse d'une logique) d'une existence centrée sur Dieu. La reconnaissance du fait que les saints sont nos modèles occupe ainsi une fonction pédagogique essentielle : on peut y lire l'aveu que le mimétisme est structurant, que le moi se construit dans sa relation à autrui, et qu'il est nécessaire de seconder le désir de Dieu par des existences concrètes entièrement sous-tendues par une disponibilité à l'égard de la grâce.

Admirer ou croire ?

À l'examen, les choses apparaissent néanmoins plus complexes. L'imitation des saints paraît limitée à la fois par la logique même de l'imitation et par ce qu'il s'agit d'imiter.

D'un premier point de vue en effet, l'imitation des saints proposés comme modèles repose sur le principe même de l'admiration. Est imitable ce qui est admirable, ce qui attire les regards, ce qui les capte et les captive. Les récits de la vie des saints jouent souvent de cette logique de l'admiration. Les miracles, les gestes étonnants, les belles sentences, les *ultima verba* sont rapportés en vue de susciter et de nourrir cette admiration et, par elle, de décentrer les consciences pour les retourner vers Dieu. L'hagiographie, ancienne et contemporaine, se nourrit de ces projets de révéler comment l'extraordinaire devient possible et, par une rhétorique qui allie l'anecdote à l'apologue, la méditation à l'illustration, développe, selon une exigence plus narrative que démonstrative, une épiphanie visant à attester les vertus d'individus exceptionnels et, accessoirement, à convertir les cœurs. On aboutit alors à une approche *esthétique* de la sainteté : les saints seraient manifestes dans l'étonnement auquel ils donnent lieu, tout comme la beauté d'un tableau se révèle d'abord dans l'arrêt qu'il impose à nos regards. Le risque est alors grand de s'en tenir à une piété qui ne serait que la traduction reli-

Le modèle des saints

gieuse d'un goût peut-être malsain pour le merveilleux. Reprenant la thématique johannique des trois concupiscences (1 Jean 2, 16), saint Augustin dénonce ainsi dans les *Confessions* (X, xxxv, 55) les effets plutôt pernicieux du plaisir de voir (la *libido videndi*), non seulement lorsqu'il vise les multiples choses du monde susceptibles de nous plaire ou même (ou surtout?) de nous déplaire, mais aussi Dieu, ses signes et ses prodiges, que l'on veut voir pour nourrir un savoir en quête de lui-même, qui a en vue non quelque salut, mais une simple expérimentation. Le modèle des saints finit par se retourner contre sa finalité primitive : on veut voir pour voir, et non plus pour décider de soi dans ce rapport à autrui. De ce point de vue, la présentation de modèles attise la curiosité, le désir d'accumuler les observations et les faits étonnants, et détourne de la seule chose qui, au fond, importe. Tous les hommes désirent naturellement savoir, souligne Aristote au début de la *Métaphysique* ; dans le spectacle d'une sainteté esthétisée, ce désir de savoir se retourne en un divertissement² qui, de prime abord, paraît d'autant moins suspect qu'il s'attache à des réalisations accomplies de la perfection à laquelle tout homme est appelé. À trop admirer les saints, on en oublie sa propre sainteté et, tout simplement, de croire.

L'imitation d'une imitation

À cette logique de l'imitation qui, en définitive, détourne de soi, s'ajoute, d'un second point de vue, l'ambiguïté même des modèles qui nous sont présentés. Ce ne sont pas les saints qui doivent être admirés ou imités. La sainteté des saints n'est telle que parce qu'ils ont su admirer Dieu et imiter le Christ. L'imitation des saints doit donc être tout au plus l'imitation d'une imitation : ce qu'il s'agit d'imiter, ce n'est donc pas la pauvreté de saint François d'Assise ou le martyr des premiers chrétiens, c'est bien plutôt la pauvreté même du Christ et le sens même de sa propre mort. Ce redoublement de la logique mimétique oblige alors à considérer d'une part comment le Christ lui-même s'inscrit dans la fonction de modèle et, d'autre part, comment la sainteté des saints transcrit le modèle même du Christ.

2. Cf. HEIDEGGER, *Être et temps*, § 36, trad. E. Martineau, Paris, Autentica, 1985, p. 136.

THÈME _____ **Thierry Bedouelle**

Le vocabulaire de l'*imitation* (*miméomai* / *mimètès*) du Christ est peu employé dans les Évangiles. En revanche, la thématique même de l'imitation est présentée dans de multiples passages insistant sur le modèle même du Père (soyez miséricordieux comme votre Père est miséricordieux, *Luc*, 6, 36 ; cf. *Matthieu*, 5, 48) ou sur la valeur de modèle de l'existence même du Christ (voir par exemple le commandement de l'amour du prochain, *Jean* 13, 34-35). Les synoptiques mettent plutôt l'accent sur le fait de marcher à la suite du Christ (*Marc* 8, 34 ; *Matthieu* 10, 38 ; *Luc* 14, 27), tandis que le texte de saint Jean, tout en reprenant la thématique de la *sequela Christi*, insiste sur les exemples donnés par Jésus (par exemple, le lavement des pieds : Si je vous ai lavé les pieds, moi, le Seigneur et le Maître, vous devez, vous aussi, vous laver les pieds les uns aux autres ; car c'est un exemple que je vous ai donné : ce que j'ai fait pour vous, faites-le, vous aussi, *Jean* 13, 14-15). Quoi qu'il en soit de ces nuances importantes, le cœur même de l'imitation du Christ réside moins dans la reproduction littérale des gestes qu'il a accomplis, que dans le fait de le suivre, moins dans la répétition d'un modèle figé et susceptible d'être codifié en un ensemble de prescriptions morales que la volonté devrait s'approprier, que dans l'obéissance à une volonté qui renonce à elle-même et se laisse conduire par une autre volonté, celle du Père. Suivre le Christ, ce n'est donc pas imiter un modèle ni recevoir un enseignement ; c'est suivre une personne. Et, comme le montrent les divers récits de la vocation des apôtres, ce n'est pas non plus *choisir* une personne dont la vie nous paraîtrait exemplaire ou admirable ; c'est *répondre* à un appel. Et cette marche à la suite du Christ implique de renoncer à tous les modèles conceptuels ou imaginaires qui, en nous, pré-déterminent notre perception de la vie du Christ comme modèle.

Ce point essentiel est souligné dans le Nouveau Testament d'au moins deux manières déterminantes. Les synoptiques insistent sur le fait que marcher à la suite du Christ, c'est renoncer à soi-même et prendre sa croix (*Matthieu* 16, 24), accepter de perdre sa vie pour la sauver. Il n'est pas question ici d'une réalisation immédiate ou directe de soi, d'un développement de potentialités qui devraient être réglées ou réorientées par un modèle perçu comme tel, mais bien plutôt du fait de marcher à la suite du Christ, par-delà tous les impératifs qui s'imposent à nous. Non seulement il convient de laisser les morts enterrer les morts et d'abandonner le monde à lui-même, mais encore il faut s'abandonner soi-même : se démettre de

Le modèle des saints

soi, se soumettre au Christ. Suivre le Christ, ce n'est pas en faire un modèle, au sens où un modèle est la réalisation concrète d'un idéal ou d'une norme antérieurement définis (un patron ou un prototype). C'est bien plutôt entrer dans une aventure³ que nous ne pouvons pré-déterminer ou qui devrait correspondre à nos attendus. Au jeune homme riche qui, en règle avec la Loi, cherche comment obtenir la vie éternelle, Jésus demande de se défaire de tout ce qu'il a et de le suivre (*Luc* 18, 18 *sq.*). Une seule chose manque (*Luc* 18, 22) au jeune homme, c'est le manque et c'est cela seul qui peut en faire un disciple, et non une règle supplémentaire, qui s'ajouterait à un arsenal déjà bien complet et bien mis en œuvre.

Si donc il y a un modèle, il est donné par la croix, qu'il faut prendre pour suivre le Christ : c'est en elle que se donne à voir en quoi le Christ est un modèle⁴. Mais si la croix révèle un modèle, ce n'est pas au sens où elle imiterait de manière exemplaire et visible pour tous une norme ou une idée, par exemple divines, qui la précéderaient. La croix n'est pas un modèle, mais le principe de tous les modèles (par exemple éthiques ou théoriques). Elle n'est pas l'illustration, même parfaite, de Dieu, elle en est la révélation. Or cette révélation s'opère dans le refus de ressembler à quoi que ce soit : l'abaissement y est tel que tout modèle se trouve disqualifié et que, à proprement parler, sur la croix, rien ne se donne à voir, sinon ce que toute autre crucifixion peut montrer. Le Christ meurt sans transcrire ni illustrer la gloire même de Dieu. Il ne meurt pas comme un Dieu et il ne meurt pas non plus comme un homme, mais comme un être défiguré, qui n'a plus figure humaine (*Isaïe* 52, 14). Le modèle n'a ici rien d'étonnant ni d'admirable, rien qui flatte esthétiquement un désir en quête d'admiration. Et si un modèle est *visible* sur la croix, il se trouve plutôt dans le regard des hommes qui, de manière ironique et inversée, moquent la faiblesse et l'impuissance en les parant d'une couronne et d'un titre de roi. Sur la croix se croisent donc, en un chiasme surprenant, deux compréhensions, humaine et divine, l'une et l'autre inversées, de ce qu'est un modèle : les hommes exhibent un homme impuissant, et manifestent qu'il imite tout sauf la royauté des rois ; Dieu se défigure et, en

3. Voir Xavier MORALES, « À propos du *Seigneur des Anneaux*. Essai d'une théologie de l'Aventure », *Communio*, XXVII, 2, mars-avril 2002, pp. 103-121.

4. Voir J.-L. MARION, « Le prototype et l'image », in *La Croisée du visible*, Paris, La Différence, 1991, pp. 117-154.

THÈME _____ **Thierry Bedouelle**

renonçant à sa gloire, ne donne à voir que son dénuement, que sa soumission aux modélisations humaines, trop humaines. Les hommes ricanent et dénoncent l'écart entre ce qu'ils savent des rois et cet homme qui n'a rien de leur éclat ; Dieu, lui, apparaît en se vidant de sa divinité et en se faisant ce qu'il n'est pas. D'un côté, l'attestation d'un écart entre l'idée et sa réalisation ; de l'autre, le refus de faire de soi un modèle. Se trouvent ainsi disqualifiés non seulement la prétention du moi à se faire (imaginativement ou réellement) le centre de tous les modèles (l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu⁵), mais encore le désir de trouver hors de soi des existences qui, en manifestant de manière éclatante la réalisation du bien, nous libéreraient de la foi. Ici, il n'y a pas à admirer, mais à croire ; et il y a d'autant plus à croire qu'il n'y a plus rien à admirer.

Le Dieu incognito et les crieurs publics

Cette analyse a plusieurs implications concernant notre propre rapport aux saints. Si la sainteté de l'homme consiste à suivre le Christ, à prendre sa croix, à prendre sur soi la dé-modélisation (de soi mais aussi des modèles humains) opérée par la croix, la sainteté des saints se manifesterait plus précisément dans le double refus de correspondre aux modèles humains et de révéler positivement la grandeur même de Dieu. Signe de contradiction (*Luc 2, 34*), le Christ marque de sa sainteté paradoxale la sainteté de ceux qui marchent à sa suite : les saints sont dans le monde ceux qui n'existent pas à la manière du monde, ceux qui subvertissent les logiques et les attendus mondains pour les détourner et les réorienter vers Dieu. À la contradiction et à la folie de la croix fait écho l'incognito des saints : ainsi des fous, des idiots et des cinglés étudiés par M. de Certeau au début de la *Fable mystique* ; ainsi aussi des vagabonds mystiques de la spiritualité russe⁶. À chaque fois, il y va d'une sainteté qui renonce aux captations du mimétisme, qui joue le jeu de l'exclusion et de l'humiliation, qui s'affaiblit jusqu'à l'extrême, non seulement pour être dans le monde sans être du monde, mais aussi

5. SAINT AUGUSTIN, *La cité de Dieu*, XIV, 28.

6. Voir M.-H. CONGOURDEAU, « Saints byzantins du XIV^e siècle et spiritualité russe » in *La sainteté*, Actes de la VII^e université d'histoire religieuse réunis par G. CHOLVY, Montpellier, 1999, pp. 71-81.

Le modèle des saints

pour que les amateurs de modèles soient floués. D'une certaine manière, les fous en Christ libèrent les spectateurs du désir de voir et de se repaître d'un spectacle merveilleux ou édifiant.

Ainsi compris, les saints restent toutefois des modèles, mais des modèles paradoxaux : ils manifestent la sainteté de Dieu, mais en ne la donnant précisément pas à voir et en retournant l'individu sur lui-même, sur ce qu'il a à faire de lui-même, sur la suite qu'il peut donner à l'appel du Christ. Il y a là une manière de communication indirecte, dont parle Kierkegaard dans le *Post-scriptum définitif et non-scientifique aux miettes philosophiques*. La communication directe convient à l'énonciation de vérités théoriques qui n'engagent pas l'existant (l'auteur comme le lecteur) dans son existence. Ainsi des vérités mathématiques : ici, il s'agit de comprendre et de parvenir à un accord objectif entre des consciences qui, d'une certaine manière, renoncent à leur subjectivité et à leur individualité pour s'appropriier des essences. Mais, dès lors qu'il s'agit de replier l'existant sur son existence, c'est-à-dire justement de le rendre existant, la communication directe aboutit au plus grand des malentendus : elle laisse en effet entendre que l'existence peut se déduire de la pensée et qu'il suffit de savoir pour exister ou pour s'appropriier subjectivement son existence. Renvoyer l'existant à son existence demande des individus capables de rappeler l'impératif d'une réappropriation de l'existence par l'existant, mais aussi soucieux de ne pas transformer cette exigence en une vérité qui, précisément, détournerait l'individu de lui-même et de son existence. L'existence authentique n'a pas besoin de crieurs publics de l'intériorité⁷, ce qui serait une étrange chose, mais d'individus qui, tout en exposant que la subjectivité est la vérité, masquent cette vérité pour qu'elle ne devienne pas un résultat qu'on réciterait, mais un effort, un chemin de l'existant vers sa propre existence.

La communication indirecte que théorise Kierkegaard vise à la fois à rapprocher les subjectivités (comme *communication*, elle table sur du commun), mais aussi à les maintenir séparées, en sorte que l'effort de chaque existence pour s'approfondir elle-même se maintienne de manière purement subjective, d'où l'usage, abondamment cultivé par Kierkegaard, des pseudonymes, des masques,

7. S. KIERKEGAARD, *Post-scriptum...*, trad. P. Petit, Paris, Gallimard, 1949, réédition Tel, 1989, p. 50.

THÈME _____ **Thierry Bedouelle**

des fictions, des confessions qui n'en sont pas, etc., autant de procédés qui ne sont pas seulement littéraires et qui contraignent le lecteur à chercher le sens d'une pensée éclatée en de multiples figures, à voir les impasses de son existence dans celles des existants fictifs qui lui sont proposés, à se rapporter, par les textes lus, à ce qu'il a à faire de lui-même. Le texte parle de tout autre chose que de moi, et pourtant, indirectement, il parle de moi, du rapport de moi à moi-même et à ma propre existence : *De te narratur fabula*, disait déjà Horace. De cette manière, Kierkegaard pensait éviter que les subjectivités ne tournent (comme du lait) et ne s'écoulent toutes ensemble dans l'objectivité⁸.

Les saints : traîtres espions

Il en va de même pour les saints : ils ne sont pas des modèles directs que nos existences devraient reproduire. Une telle reproduction laisserait entendre que l'existence peut être absorbée par le savoir et que, au fond, nous pourrions dissoudre nos existences singulières dans une généralité abstraite et uniforme, commune à plusieurs existants. À l'opposé d'une telle désindividualisation, les saints sont nos modèles indirects : ils manifestent que le rapport à Dieu se passe justement de modèles et que chacun ne peut décider de lui-même et de son individualité qu'en renonçant à lui-même pour suivre celui qui meurt *incognito*, celui qui refuse, et même dénonce, l'éclat des modèles afin que l'admiration laisse place à la foi. Les saints réalisent donc ce que nous avons à faire ; mais l'erreur serait justement de croire que nous avons à reproduire ou à imiter leur propre existence. Avec eux, nous sommes à la fois ensemble et seuls : ensemble, parce que nous communions aux mêmes choses saintes ; mais seuls, parce que les existences sont indéductibles et inassimilables et qu'elles apparaissent comme telles lorsque la foi nous fait dire que celui qui, sur la croix, n'est plus rien et ne ressemble plus à rien, est vraiment le Fils de Dieu (*Marc 15, 39*), lorsque la foi nous engage à marcher à la suite du Christ.

8. *Ibidem*, pp. 51-52.

Le modèle des saints

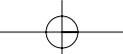
Dans son *Journal* (III, 249), Kierkegaard note que le christianisme a besoin de traîtres espions⁹. Cette brève observation est à double fond. D'un côté, le christianisme installé, mondanisé, devenu évident, a besoin d'être trahi et contesté par des individus qui, fondus dans la masse, sont à l'affût des banalisations et des compromissions qui le guettent incessamment. D'un autre côté, le christianisme lui-même ne peut s'insérer dans le monde sans faire appel à des passeurs et à des espions, ignorés de ceux, hommes, cultures et sociétés, qu'il s'agit d'infiltrer. Il faut que le christianisme s'infilte par surprise, par ruse et trahison, qu'il utilise des hommes de main, des hommes d'élite, parachutés derrière les lignes du conformisme et de la routine, des limiers de police experts en stratagème. Le cheval de Troie est un symbole chrétien. Traître au christianisme officiel, traître au monde son allié¹⁰.

Les saints existent à la charnière des deux cités dont parle Saint Augustin dans la *Cité de Dieu*. Travailleurs frontaliers de la grâce, leur simple existence condamne aussi bien la courbure du moi sur lui-même, par laquelle il se fait le modèle de tout, que l'irruption quasi-médiatique et spectaculaire du divin dans le monde, qui permettrait de *savoir* enfin comment vivre et nous débarrasserait de l'encombrant fardeau de la foi. Les saints sont aussi méconnaissables et aussi invisibles que les traîtres et que les espions. Mais leur invisibilité est peut-être la condition à laquelle, faute d'être des modèles à la manière du monde, ils peuvent nous conduire à devenir des disciples.

Thierry Bedouelle, professeur de philosophie à Cherbourg.

9. Texte cité par X. TILLIETTE, Kierkegaard. «Larvatus pro Deo». Rapsodie in R. Boyer et J.-M. Paul (eds.) *Kierkegaard, La découverte de l'existence*, Centre de Recherches Germaniques et Scandinaves de l'Université de Nancy II, 1990, pp. 25-46.

10. X. TILLIETTE, *Ibidem*, p. 46.



Communio, n° XXVII, 5-6 – septembre-décembre 2002

Irène FERNANDEZ

Le paradoxal oublié du Purgatoire

L'APPEL universel à la sainteté solennellement proclamé par Vatican II¹ serait-il par hasard une déclaration de sainteté universelle? On ne peut guère assister à des obsèques sans se le demander, et sans regretter la timidité de la pratique actuelle des funérailles, à croire que l'Église a repris à son compte le vieil adage, *de mortuis nihil nisi bonum...* qui a justifié tant d'hypocri-sies : à peine mort, tout de suite là-haut? (On pardonnera cette tem-poralisation et cette localisation grossières). Certes on comprend le souci de consoler une famille ou des amis en deuil, mais c'est au prix trop souvent d'un manque de respect des morts, traités au fond comme des irresponsables, et d'une « trivialisation des croyances les plus centrales de la foi chrétienne »², puisque cela revient à ne pas prendre la vie éternelle au sérieux. Au point que la distinction opérée par l'Église entre la Toussaint, fête de la foule innombrable des saints, et le jour des Morts, consacré à la prière pour les défunts en devenir de sainteté, si on peut dire, s'annule et même s'inverse, la fête de tous les saints devenant la fête de tous les morts, tous saints... On assiste ainsi à un oubli, une occultation du Purgatoire, croyance qui paraît oiseuse, et datée, à tous les sens du terme : historiquement

1. *Lumen Gentium*, chap. 5

2. Jerry L. WALLS, « Purgatory for Everyone », *First Things*, avril 2002. Il faut noter que c'est un auteur protestant (méthodiste) qui s'emploie dans cet article à réhabiliter le Purgatoire.

THÈME _____ **Irène Fernandez**

située, de sa « naissance »³ au XIII^e siècle à sa mort apparemment, à la fin du XX^e, et franchement dépassée.

Le fait de cet oubli est indéniable, et le rappel de ce fait est le commencement obligé de ceux qui veulent traiter quand même de la question. Par exemple, et pour ne s'en tenir qu'à des références françaises, dans cette revue même⁴, H. Donneaud signale l'« effondrement contemporain de la spiritualité et de la théologie du Purgatoire ». Ailleurs, J. M. Garrigues regrette que [cette doctrine] ne soit « presque plus enseignée, ni prêchée aujourd'hui par les prêtres⁵, et J. M. Bot qu'elle soit « passée aux oubliettes »⁶. H. Bourgeois enfin « en constate actuellement un effacement étonnant »⁷. Et ainsi de suite.

Cet effacement s'explique, on le sait, par bien des raisons, qu'on ne veut évoquer ici que très brièvement, mais qu'on ne peut éluder : sans même parler des abus du commerce des indulgences, d'un juridisme excessif dans l'idée de « payer » pour la moindre imperfection, on connaît les excès et les outrances de la représentation et de la pratique en ce domaine : un imaginaire débridé a donné lieu à une spatialisation et à une infernalisation du Purgatoire bien étudiées par Le Goff, et une pastorale de la peur, peut-être pas aussi universellement répandue qu'on l'a dit, mais qui a indubitablement existé, a donné aux fidèles l'image de souffrances si terrifiantes qu'on ne pouvait avoir qu'une envie, c'est qu'elles finissent au plus vite. Comment mettre le désir de la vision béatifique au premier plan si on est obsédé par la cessation des supplices ?

On prendra ici l'exemple de Thomas More, car il ne s'agit pas d'un chrétien ordinaire, et pourtant sa conception du Purgatoire ne peut que faire horreur⁸ : dans sa *Supplication of Souls* (1529), il en

3. On connaît le livre de Jacques LE GOFF, *La naissance du Purgatoire*, 1981. On mettra dans cet article une majuscule à ce dernier terme, en accord avec l'usage de LE GOFF.

4. *Communio* XX, 1, janvier-février 1995.

5. Jean-Michel GARRIGUES, *À l'heure de notre mort*, Éditions de l'Emmanuel, 2000, p. 156.

6. Jean-Marc BOT, *Le temps du Purgatoire*, Éditions de l'Emmanuel, 2002.

7. *Dictionnaire critique de théologie*, art. « Purgatoire ».

8. Ce qui montre, soit dit en passant, qu'on peut être un grand saint sans être parfait sur tous les points, et sans transcender la mentalité de son époque. Ce qui est vrai, bien sûr, pour la nôtre aussi.

Le paradoxal oubli du Purgatoire

défend la doctrine contre les attaques dont elle faisait l'objet de la part des protestants. On y voit parler les âmes du Purgatoire, qui se plaignent, avec un certain pittoresque, il faut le dire, de l'oubli des vivants et supplient ceux-ci de les aider à sortir de leur prison. Et on les comprend, car elles y subissent une longue torture, sans même la consolation traditionnelle des anges, car ce sont les démons qui y font office de bourreaux, ajoutant « la dérision au supplice », pour parler comme Bossuet⁹. Thomas More se borne à reprendre une imagerie, déjà ancienne à son époque, qui ne distinguait pas vraiment les souffrances du Purgatoire de celles de l'enfer, sinon par le fait qu'elles ne dureraient pas toujours¹⁰ – ce que la métaphore du feu ne pouvait que faciliter. Cette imagerie ne devait pas disparaître de sitôt : le missel de Dom Lefebvre, dans les années 30, évoque « un lieu d'indicibles tourments », et un missel d'après-guerre, qui se veut sans doute plus discret, parle cependant sans problème de « l'angoisse que nous pouvons mal imaginer » avec laquelle les âmes du Purgatoire attendent qu'on prie pour elles.

En fait, on n'en reste que trop encore alors dans le registre d'un imaginaire non critiqué, que la prière pour les morts soit naïvement comptable (on songe aux jours enlevés à la durée du Purgatoire, apparemment envisagé comme se déroulant dans le même temps que le nôtre...), ou qu'elle soit, plus insidieusement, un modèle de condescendance. Comme l'a remarquablement analysé Romano Guardini¹¹, la pitié pour les « pauvres âmes », comme on dit en anglais et en allemand, participe de toutes les ambiguïtés de la pitié, et nous fait adopter vis-à-vis de ces âmes sauvées une attitude de supériorité fort injustifiée, éventuellement teintée d'une fascination sado-masochiste inquiétante : ce ne sont pourtant pas « des mendiants auxquels nous ferions l'aumône », mais « des fils et des filles de Dieu », des « frères et des sœurs en humanité »¹². Bref, tout ce qu'on a pu résumer sous l'expression « intempérance du

9. *Élévations sur les mystères*, 14.

10. Exemples édifiants de cet imaginaire infernal dans Stephen GREENBLATT, *Hamlet in Purgatory*, Princeton University Press, 2001. (Le Hamlet en question étant le père du héros de Shakespeare, l'âme en peine dont l'apparition déclenche les événements relatés dans la pièce.)

11. GUARDINI, *Die letzten Dinge*, 1940 ; trad. française, *Les fins dernières*, Éditions Saint-Paul, 1999, chap. II, en particulier notes pp. 42 et 57.

12. GUARDINI, *op. cit.*, p. 58.

THÈME _____ **Irène Fernandez**

Purgatoire» (Donneaud) a, par réaction, conduit au rejet que l'on connaît aujourd'hui.

Mais on peut se demander si on n'a pas jeté le bébé avec l'eau du bain. Autant il est utile de se débarrasser « d'une imagerie imparfaite » – c'est le moins qu'on puisse dire – autant il est malavisé d'« évacuer avec elle une vérité¹³ » qui fait toujours partie des vérités enseignées par l'Église, et où il y a certainement nourriture à prendre, comme dans toute vérité.

Le magistère de l'Église n'a pas cessé en effet aujourd'hui de professer la doctrine du Purgatoire¹⁴. Certes avec discrétion, dans la ligne de ce que recommandait déjà le concile de Trente¹⁵, peu suivi, il est vrai, sur ce point, qui ne voulait pas qu'on nourrisse l'imagination des fidèles de « curiosités » ou de « superstitions » à ce sujet. Contre le poids de représentations toujours vivaces, Jean-Paul II par exemple insiste sur le fait que le Purgatoire n'est pas un lieu, mais une « condition de vie », un état, ajoute-t-il, « où l'on est déjà dans l'amour du Christ ». On est bien loin ici de l'image où l'on s'est trop complu d'un lieu de torture, d'une sorte de « camp de concentration dans l'au-delà »¹⁶. Mais la disparition de ces caricatures atroces et inadéquates devrait inviter non pas à se détourner de ce qu'elles illustraient si mal, mais à retrouver le vrai sens de ce qu'elles occultaient : on voudrait regretter ici que l'occasion n'en soit pas plus souvent saisie aujourd'hui, et même soutenir que l'abandon du Purgatoire, loin d'être la mise de côté d'un élément secondaire de la piété chrétienne, est un oubli paradoxal à notre époque d'une des dimensions fondamentales de la vie de foi.

Mais pourquoi donc paradoxal ? Eh bien, si les chrétiens, dans tous les états de vie, sont vraiment tous appelés explicitement à la sainteté, comme le proclame Vatican II, il est contraire à l'esprit de cet appel de les laisser oublier une disposition du cœur essentielle à un tel cheminement. En rigueur de termes, Dieu seul est saint, et

13. J. M. GARRIGUES, *op. cit.*, p. 157.

14. Vatican II, *Lumen Gentium*, § 49, 50 ; *Catéchisme de l'Église catholique*, § 1031, 1032 ; catéchèse de Jean-Paul II, audience générale du 4 août 1999.

15. DS 1820.

16. J. RATZINGZER, *La mort et l'au-delà*, trad. française, Communio/Fayard 1994.

Le paradoxal oubli du Purgatoire

c'est en nous approchant de Lui que nous pouvons espérer participer de sa sainteté. Mais comment imaginer que cette intimité n'exige et n'entraîne pas une radicale purification ? Seuls « les cœurs purs » « verront Dieu »¹⁷. Or qu'est-ce que le Purgatoire, sinon la « purification nécessaire pour Le rencontrer »¹⁸ ? Il semble donc que le désir ou l'idée au moins ne puisse en être étrangers à toute personne qui essaie de prier. Après tout, dans l'Écriture, Moïse (*Exode*, 3, 6) ou Elie (*1 Rois*, 19, 13) se voilent la face devant Dieu, Isaïe ou Pierre ont un mouvement de recul devant Lui : « malheur à moi... car je suis un homme aux lèvres impures » (*Isaïe*, 5, 6), « éloigne-toi de moi, car je suis un pécheur » (*Luc*, 5, 8). Et Jean « tombe comme mort » au pied du Juge messianique dans la vision qui inaugure l'*Apocalypse* (1, 17). Les prophètes et les saints ne se trouvent pas de plain-pied avec le Très-Haut, même dans la proximité de son Incarnation, et nous, ça ne ferait et/ou ne fera pas un pli ? Car la mort n'y changera rien, sinon qu'en faisant voler en éclats nos défenses et nos distractions, elle nous mettra en cette présence où nous sommes déjà, mais que nous savons si bien éluder. On ne peut certes imaginer les modalités de cette expérience, mais on peut penser que, même heureuse, elle ne sera pas nécessairement de tout repos.

Je voudrais citer ici un des grands témoins du Purgatoire à notre époque, C. S. Lewis¹⁹. Son cas est particulièrement intéressant, car il s'agit d'un protestant qui ne trouvait pas cette idée dans son héritage religieux, et qui l'a redécouverte et réaffirmée par pur approfondissement de sa foi. Il y fait très souvent allusion dans son œuvre, comme quelque chose qui va de soi, ce qui n'a pas manqué d'étonner plus d'un lecteur. À la mort de sa femme par exemple, il se dit d'abord qu'au moins elle ne souffre plus, puis il se ravise : qu'en sait-il ? « Je n'ai jamais cru, j'ai même toujours pensé qu'il était excessivement improbable que l'âme la plus croyante atteigne d'emblée la perfection et la paix à peine le dernier râle éteint.²⁰ » Non pas qu'il croie que Dieu soit à l'affût du moindre péché pour le punir, mais nos fautes, pour lui, manifestent une façon d'être ou d'exister qui requiert une purification si nous devons « entrer dans

17. *Matthieu*, 5,8.

18. JEAN-PAUL II, catéchèse citée.

19. 1898-1963.

20. *A Grief Observed*, III.

THÈME _____ **Irène Fernandez**

la Joie.» En ce sens, loin d'être un châtement infligé du dehors, le Purgatoire, qu'il admet « réintroduire », est une exigence de l'âme²¹, quoi qu'il puisse lui en coûter, et même, comme il le dit dans son langage toujours très direct, « même si ça fait mal ».

Mais nous revoilà avec l'idée d'une souffrance de l'âme après la mort, c'est-à-dire avec une représentation dont les deux termes font problème : quelle âme ? Et quelle souffrance ? A-t-on vraiment dépassé les vieilles images, ou s'approche-t-on de ce qui fait leur sens oublié ?

Il est clair d'abord qu'on ne peut parler du Purgatoire sans faire appel au vocabulaire de l'âme, et l'on connaît les réticences qui se veulent modernes à ce sujet, la peur du dualisme, les efforts plus ou moins heureux des théologiens pour congédier cette notion et de la liturgie pour l'escamoter. Il n'est pas question d'aborder ici ce problème, mais il faut bien reconnaître qu'en excluant toute idée d'âme – quelle que soit la manière dont on veuille la penser – on adopte une anthropologie qui ne peut que nier le Purgatoire, et donc rendre vaine en fait la pratique de la prière pour les morts, dont on sait qu'elle est à l'origine de sa définition. C'est pourquoi la Congrégation pour la doctrine de la foi, dans sa note du 17 mai 1979²², veut réaffirmer la subsistance d'un moi humain après la mort, et rappelle que « pour désigner cet élément, l'Église emploie le mot "âme", consacré par l'usage de l'Écriture et de la tradition ». La note ajoute alors de façon très intéressante, car on sent la gêne des rédacteurs, ou l'excès de leur pudeur philosophique, si l'on préfère : « sans ignorer que ce terme prend dans la Bible plusieurs sens, elle [l'Église] estime néanmoins qu'il n'existe aucune raison sérieuse de le rejeter et considère même qu'un outil verbal est absolument indispensable pour soutenir la foi des chrétiens »²³.

21. « Our souls *demand* Purgatory, don't they ? » « Notre âme *exige* [souligné par l'auteur] le Purgatoire... » *Letters to Malcolm, Chiefly on Prayer*, 20 ; trad. fr., *Si Dieu écoutait*, Foi Vivante.

22. Voir le commentaire de cette déclaration in RATZINGER *op. cit.*, annexe, « Entre la mort et la résurrection, réflexions complémentaires sur la question de "l'état intermédiaire" ».

23. DS 4653.

Le paradoxal oubli du Purgatoire

En effet, d'autant plus qu'en l'absence chez les chrétiens de cet « outil verbal », les croyances à la réincarnation vont bon train dans la société contemporaine. Le plus beau, c'est qu'elles sont souvent liées à un besoin de perfectionnement ou de purification qu'une seule existence paraît insuffisante à procurer ou à achever. Combien de personnes adhèrent à une idée plus ou moins vague du karma et croient qu'elles ont déjà vécu et vont vivre encore une succession de vies où leur « âme » se « réalise » de plus en plus, en se débarrassant de ses éléments mauvais ? Les plus cohérentes reconnaissent que ce processus ne s'apparente pas à la mue du serpent, auquel cas le cycle des vies n'aurait aucun sens, mais comporte nécessairement, s'il doit y avoir progression, des aspects de purification intérieure plus ou moins pénibles. Et c'est ainsi qu'on ne fait pas plus l'économie de l'idée de souffrance que de celle d'âme.

On en a un exemple typique avec Richard Matheson, bon auteur de romans fantastiques, qui a consacré un livre significatif²⁴ à cette question. Il la prend suffisamment au sérieux pour assortir son ouvrage d'une bibliographie, ce qui est assez rare dans le genre en question. Son récit se déroule entièrement après la mort de son héros, et lui fait traverser des paradis et des enfers symboliques d'une évolution intérieure. Ce héros, Christ, connaît au début de son périple un moment très pénible où il revoit toute sa vie dans une clarté implacable, et où toutes ses pensées, ses paroles, ses actions et ses omissions lui apparaissent dans leur vérité et sans qu'il puisse se dérober à cette lumière acérée. Son mentor dans l'autre monde lui explique que tout un chacun en passe par là : « c'est une période où les hommes et les femmes découvrent ce qu'ils sont vraiment. Une période de purification. » Étonné, Chris lui demande : « n'est-ce pas ce que les catholiques entendent par Purgatoire ? » – « Substantiellement oui », lui est-il répondu.

En fait, il y a une différence essentielle entre les deux conceptions, mais avant de l'examiner, cela devrait nous « interpeller », comme on dit, de voir reparaître dans un cadre non chrétien cette idée de purification non pas par la souffrance, mais comme souffrance.

Car si les tortures quasi-infinales de l'ancienne image du Purgatoire sont non seulement répugnantes mais incompréhensibles, car

24. *What Dreams May Come*, 1978. On en a tiré en 1998 un film médiocre. Trad. française, *Au-delà de nos rêves*, J'ai lu.

THÈME _____ *Irène Fernandez*

on ne voit pas en quoi un amoncellement de supplices pourrait changer d'un iota la condition de l'âme, on ne peut guère, en revanche, penser une purification sans peine ni douleur. Si selon la discrète formule de Ratzinger, notre « décision fondamentale » (dont il faut espérer qu'elle est fondamentalement bonne), est souvent « recouverte de décisions secondaires » qui en occultent la pureté, et a donc besoin d'« être pour ainsi dire déblayée », ou si nous avons besoin d'être « désintoxiqués »²⁵, il est sûr que déblaiement et désintoxication ne sont jamais des processus agréables. Même s'ils sont éminemment souhaitables et peut-être souhaités par le patient, il faut bien avouer que ce dernier doit passer un mauvais quart d'heure. J'illustrerais volontiers cette idée par le conte que Tolkien a consacré au Purgatoire²⁶, qui décrit bien ce travail de déblaiement. Le héros en est un nommé Niggle, qui est l'homme quelconque, n'importe qui, vous ou moi ; il a vécu une vie qui n'est pas toute mauvaise, mais pas toute bonne non plus. Il a négligé en particulier de se préparer avec assez de soin au voyage que nous devons tous entreprendre un jour. À son arrivée dans ce qui est visiblement l'autre monde, mais qui n'est jamais nommé ainsi, il se voit donc soumis à une rééducation sévère mais juste : il est d'abord obligé d'accepter des remèdes qu'il trouve « amers », puis il apprend à travailler avec exactitude, pour se retrouver enfin dans le paysage qu'il a essayé de peindre toute sa vie : il doit en prendre soin tout le temps qu'il faudra, avec l'aide d'un voisin avec lequel il ne s'entendait pas si bien que cela « autrefois ». Ce qu'il fait, tout en étant de plus en plus sensible à la présence des Montagnes qu'on aperçoit à l'horizon, ces Montagnes qui représentent « une autre étape », qui font partie « d'un autre tableau. » Il sent un jour que le moment est venu pour lui de se mettre en marche vers elles, mais, ajoute alors Tolkien, « je ne puis en dire plus à son sujet », car si l'on a même ici-bas une vision lointaine de ces Montagnes, « ce qu'elles sont en réalité et ce qui se trouve de l'autre côté, seuls peuvent le dire ceux qui les ont gravies ».

Ce conte sans prétention est plus profond qu'il n'en a l'air. Certes il traite le sujet en mineur, c'est tout le contraire des descriptions

25. *Op. cit.*, pp. 277 et 233.

26. *Leaf by Niggle*, publié dans le recueil *Tree & Leaf*. Trad. française, *Faerie*. On laisse de côté ici ce qui concerne la fonction de l'art – Niggle est peintre – dans ce récit.

Le paradoxal oubli du Purgatoire

détaillées d'autrefois, mais il introduit l'image intéressante d'une progression de la purification, en n'évoquant que les premières étapes du Purgatoire, la punition des péchés, la rectification morale, bref le « déblaiement » des obstacles, « l'introduction aux Montagnes²⁷ », comme le dit une des voix angéliques qu'on entend commenter ce qui arrive à Niggle. Ce n'est qu'une image certes, nécessairement spatio-temporelle comme toutes les images du Purgatoire, mais elle prend en compte un des éléments constitutifs de son idée, qui est de reconnaître la responsabilité de l'homme dans ce qui empêche son ascension. Ce n'est pas un châtement, c'est la loi, comme le dit Matheson : « on n'est pas puni *pour* ses actes, mais *par* eux. » Ainsi conçue, la souffrance des âmes en voie de purification n'est plus déconcertante, car il ne s'agit plus de tourments extrinsèques, mais de la nature même d'un processus qui ne peut être autre qu'il n'est. C'est ici que l'on comprend l'étonnante exclamation de Le Goff à la fin d'un livre pourtant consacré en bonne partie à la pathologie, si on peut dire, des images de l'expiation : « ô raisonnable Purgatoire ! »

Mais ce n'est pas le dernier mot sur la question, car dans un Purgatoire de ce type on n'en est encore qu'au bord des choses, et dans les plus mauvais cas de certaines croyances gnostiques, on n'a affaire qu'à une purification qui demeure autocentrée. Or « ce que les catholiques entendent par Purgatoire » ne concerne pas avant tout l'autoréalisation même douloureuse de l'âme mais le décentrement radical de celle-ci, symbolisé chez Tolkien par le départ vers les Montagnes. En d'autres termes il manque à cette première approche du Purgatoire le manque qui le caractérise dans sa vérité la plus profonde, puisque Dieu n'y est pas présent dans son absence. Se voir, même à sa propre lumière, est certainement pénible, mais se voir à « la sainte lumière de Dieu » est « une souffrance indicible », dit Guardini, car l'âme saisit forcément alors l'abîme qui la sépare de Lui, si elle ne L'a pas laissé achever avant la mort son œuvre de sanctification. La distance et la séparation sont toujours cruelles quand on aime, et les « âmes du Purgatoire » sont « enracinées et fondées dans l'amour »²⁸, qui fait à la fois leur tourment et

27. La montagne est d'ailleurs « de toutes les images géographiques » de « l'imaginaire de l'au-delà... la seule qui exprime la vraie logique du Purgatoire, celle où l'on monte... », LE GOFF, *op. cit.*, III, X.

28. *Éphésiens*, 3, 17.

THÈME _____ **Irène Fernandez**

leur joie. La pensée la plus profonde et la plus traditionnelle au sens fort de ce « lieu » de purification l'a toujours su et l'a parfois superbement exprimé : il suffit de penser à Dante. Gravier avec Virgile et lui la montagne du Purgatoire est un bon moyen de se décaper une bonne fois l'esprit de toute image basse.

Mais ce n'est pas le seul ; d'autres aussi peuvent nourrir la méditation et l'aider à revenir à l'essence de la doctrine qui nous occupe ; je songe en particulier à sainte Catherine de Gênes et à Newman.

Catherine de Gênes²⁹ est, on le sait, l'auteur d'un admirable *Traité du Purgatoire*, plus cité peut-être que pratiqué. Ce n'est pas à vrai dire un traité, mais un recueil de propos sur le sujet, mis ensemble après la mort de leur auteur à cause de leur grande cohérence. Il ne s'agit pas de je ne sais quelles « révélations » sur l'état des choses transmortalles, mais d'une compréhension du Purgatoire à partir de l'expérience de l'amour de Dieu, et c'est là certainement une clé, *la* clé même sans doute, de l'intelligence de cette doctrine. Catherine y évoque la souffrance bien sûr, mais aussi la joie, et elle commence même par celle-ci : « je ne crois pas qu'il puisse se trouver un contentement comparable à celui d'une âme du Purgatoire, à l'exception de celui des saints en Paradis » (§ 2). Et ce contentement va grandissant sans cesse, puisque l'âme se rapproche toujours plus de Dieu : Catherine perçoit bien le dynamisme du Purgatoire, qui est plus une trajectoire qu'un état statique, même si l'âme y est passive, « patiente », comme dans la prière. C'est une progression, une ascension comme chez Dante, qui imagine la montagne du Purgatoire secouée de coups de tonnerre et de cris de joie chaque fois qu'une âme se sent mûre pour le quitter. Quant à la souffrance qu'on y connaît, c'est pour Catherine celle de « l'amour entravé » (§ 14), entravé dans son désir de voir Dieu par sa propre déficience. La contradiction ainsi expérimentée, brûlure qui dévore l'âme, suffit à son tourment et à sa purification. Cette vision simple et radicale des choses est transmise dans un texte mystique certes, mais très accessible, court et dense. Il est dommage qu'il n'ait pas eu plus d'influence sur la piété ordinaire, car il est libérateur de bien des angoisses sans donner dans aucune facilité, car « il est redoutable de tomber aux mains du Dieu vivant », redoutable, certes, mais nullement terrorisant.

29. 1447-1510.

Le paradoxal oubli du Purgatoire

Ce rapprochement du Purgatoire et des épreuves de la vie mystique (non pas au sens d'expériences psychologiques hors du commun mais à celui de l'intensité de l'amour), et réciproquement, est très éclairant et il n'a rien de fantaisiste. Récemment encore, Jean-Paul II par exemple rapprochait la « vive flamme d'amour » de Jean de la Croix du feu du Purgatoire et rappelait que dans aucun des deux cas nous n'avons affaire à un tribunal mais que nous sommes aux mains de l'amour³⁰. Cela est vrai des vivants et des morts – mais « les esprits des morts sont vivants pour Dieu »³¹, disons donc que c'est vrai de tous ceux qui sont vivifiés par le Christ. Dans cette perspective, la communion des saints, si souvent invoquée pour justifier la prière pour les morts, prend sa vraie dimension de communion justement et de fraternité.

C'est la même compréhension du Purgatoire que l'on trouve dans *Le rêve de Gerontius*³² de Newman. Il s'agit d'un long poème, considéré comme un des chefs-d'œuvre de la littérature religieuse anglaise. Elgar l'a mis en musique (1900), en un mini-oratorio splendide, ce qui a encore renforcé sa popularité. Newman y décrit la mort de « Gerontius », qui est, comme Niggle, n'importe qui, vous ou moi, puis son ascension vers le trône de Dieu, accompagné, soutenu, porté par son ange gardien. Pendant ce qui lui paraît la durée de cette approche – Newman emploie des images et les critique en même temps – Gerontius entend le chant des anges, « sauvage et beau » « comme le vent d'été dans les pins », et aussi celui, plus guttural, des démons à l'affût des âmes.

Il est emporté par un immense désir de Dieu, et pourtant, parvenu en la Présence, la conscience de ses fautes le fait reculer d'horreur et se jeter de lui-même dans le Purgatoire. Mais cette formulation trop moralisante rend mal compte de ce qu'essaie d'évoquer Newman. Il faudrait plutôt dire que l'âme prend conscience d'avoir blessé le cœur de Dieu, et que l'insoutenable sainteté de Dieu la blesse à son tour. Le Purgatoire est ainsi défini comme le croisement ou la contradiction, déchirante au sens le plus fort, de deux souffrances,

30. JEAN-PAUL II & V. Messori, *Entrez dans l'espérance*, Plon/Mame, 1994, pp. 273-274.

31. THOMAS D'AQUIN, Supplément de la III^e pars, dans une question consacrée à la prière pour les morts, LXXI, II, ad 4.

32. *The Dream of Gerontius*, 1865.

THÈME _____ **Irène Fernandez**

où un désir fou ne peut s'assouvir à cause de l'indignité folle de l'âme désirante. Comme le dit l'ange à Gerontius :

« And these two pains, so counter and so keen, –
The longing for Him, when thou seest Him not ;
The shame of self at thought of seeing Him, –
Will be thy veriest, sharpest purgatory. ³³ »

Ce que l'âme ne comprend qu'au bord de la vision impossible, et qu'elle exprime dans les paroles qu'elle prononce avant d'être plongée dans les eaux purifiantes. Elle accepte, dans ce passage qui est un des sommets du poème, elle appelle même « l'abîme » de l'expiation, où elle s'enfoncera dans l'attente, en louant « son Seigneur et son Amour absent. »

Cette méditation lyrique sur le Purgatoire en suggère admirablement la vérité : absence de l'aimé, peine du désir, flamme peut-être, dont l'image traditionnelle est présente dans le poème ³⁴, mais flamme de l'amour, « la flamme de l'amour éternel qui brûle avant de transformer » – ou pour transformer.

C'est pourquoi « il faut imaginer le Purgatoire heureux », et plus que l'imaginer, car les habitants du « vrai » purgatoire – tel qu'il est évoqué par Newman, ou Dante, ou Catherine de Gênes, ou Lewis – non seulement acceptent le traitement, mais le veulent de toute leur âme, c'est le cas ou jamais de le dire. Même s'ils doivent souffrir, ils accueillent la souffrance à bras ouverts, dit Lewis, en employant un verbe très fort, « embrace » ³⁵, qui veut dire enlacer, étreindre, parce qu'ils se trouvent alors « dans un monde où le plaisir et la souffrance prennent des valeurs transfinies... »

Ce qu'on voit dans une image magnifique de Dante, où les âmes de la dernière corniche ³⁶, qui s'approchent du poète pour lui parler,

33. A peu près : « Et ces deux peines, si opposées et si vives, – Le désirer sans Le voir, Défaillir de honte à l'idée de Le voir – C'est là ce qui sera ton Purgatoire le plus douloureux. »

34. Gerontius dit même qu'il croyait, pendant sa vie il est vrai, à la « flamme vengeresse » (« the avenging flame ») du Purgatoire.

35. C. S. LEWIS, *Tactique du diable*, dernière lettre : « pains he may still have to encounter, but they *embrace* those pains. » (Souligné par l'auteur.)

36. On se rappelle que Dante se représente le Purgatoire comme une montagne ceinte de sept corniches, dont chacune est consacrée à l'expiation d'un des sept péchés capitaux.

Le paradoxal oublié du Purgatoire

prennent grand soin de ne pas sortir de la flamme qui les purifie³⁷ et où elles se tiennent donc de leur plein gré. Car il ne s'agit pas avant tout d'accepter un châtement en attendant patiemment que ça passe, il s'agit de laisser croître l'amour en soi, ce qui est une grâce, la Grâce, le contraire d'une punition, une soif aveugle qui est la source d'une « immense joie » (Catherine de Gênes, § 18).

C. S. Lewis écrit à propos de Newman qu'avec le *Rêve de Geron-tius* « le Purgatoire retrouve sa valeur religieuse »³⁸, par rapport aux déformations dont on a parlé. Mais s'il peut le retrouver, c'est donc qu'il en avait une à l'origine. Et si l'on considère le grand nom de Dante (fin XIII^e-début XIV^e siècles) ou celui de Catherine de Gênes (seconde moitié du XV^e siècle), il faut admettre qu'il n'y a pas en ce domaine d'histoire linéaire et de progrès continu, dont nous serions comme par hasard la pointe. S'ils ont pu ainsi penser le Purgatoire, c'est certes grâce à leur génie poétique ou mystique, mais c'est sûrement aussi parce qu'ils puisaient dans la vérité de la tradition les éléments de leur compréhension : ils ne spéculaient pas dans le vide, pas plus que Newman ou Lewis plus tard, ou Guardini ou Jean-Paul II. Pourquoi donc ne pas faire comme eux, et suivre ce fil d'or ? Nous avons tout ce qu'il faut pour élaborer à nouveau le « concept de Purgatoire », plus que jamais aujourd'hui « essentiel à la pensée eschatologique »³⁹ qui donne tout son sens à la foi chrétienne.

Irène Fernandez. Ancienne élève de l'École normale supérieure, agrégée de philosophie, docteur ès Lettres.

37. *Purgatoire*, 26, 14-15.

38. « Religion has reclaimed Purgatory. » *Letters to Malcolm*, 20. Ce qui ne veut pas dire que la religion a « réclamé » le Purgatoire, comme l'indique fâcheusement la traduction française.

39. « ...some revalued and re-expressed concept of purgatory seems to be an essential component in eschatological thinking. » John POLKINGHORNE, *The God of Hope and the End of the World*, SPCK, 2002, p. 133. Polkinghorne est un physicien et un théologien anglican de renom. Le fait qu'il retrouve l'idée de Purgatoire, dans le cadre d'une réflexion sur la fin du monde (au sens scientifique du terme) et les fins dernières, est particulièrement intéressant.

Nombre d'anciens, de chômeurs, de communautés religieuses ont actuellement du mal à renouveler leur abonnement à Communio. Aidez-les, aidez-nous, en souscrivant des abonnements de parrainage (voir conditions page 191).

Communio, n° XXVII, 5-6 – septembre-décembre 2002

Bernard ARDURA

Béatifications et canonisations de Jean-Paul II

DEPUIS plus de vingt ans, le pape Jean-Paul II a élevé sur les autels un nombre considérable d'hommes et de femmes appartenant à tous les continents, à toutes les cultures et à tous les états de vie. Martyrs, pasteurs, spirituels, théologiens, éducateurs et éducatrices, jeunes, époux, parents, saints patrons nationaux, fondateurs et fondatrices d'instituts religieux, sont devenus, un peu comme les martyrs des premiers siècles, les protagonistes privilégiés de la vie de l'Église.

De toute évidence, Jean-Paul II a fait des saints et bienheureux les artisans de prédilection de son action pastorale, comme en témoignent les nombreuses canonisations et béatifications célébrées au cours de ses visites apostoliques sur tous les continents.

Quelques chiffres

Inaugurant le XVIII^e cours du *Studium* de la Congrégation pour les Causes des Saints, le 6 novembre 2001, Mgr Edward Nowak, Secrétaire de la Congrégation, précisait : « Depuis le début du pontificat de Jean-Paul II, nous avons travaillé, au sein de la Congrégation pour les Causes des Saints, sur plus de mille sept cents béatifications et canonisations. Exactement 1 735 ». Le pape Jean-Paul II, au cours de 137 cérémonies de béatification et canonisation, a déclaré 1 284 bienheureux dont 1 022 martyrs et 266 confesseurs, et 463 saints dont 400 martyrs et 63 confesseurs.

THÈME _____ **Bernard Ardura**

Il convient d'ajouter à ces béatifications et canonisations la confirmation du culte, en 1991, du bienheureux Duns Scot, théologien franciscain du XIII^e siècle, et la reprise du culte de l'évêque du XII^e siècle saint Maynard, durant la visite apostolique dans les Pays Baltes, à Riga en Lettonie, en 1993. Enfin, ces statistiques ne seraient pas complètes sans la mention de la concession du titre de docteur de l'Église à sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, à Rome, le 19 octobre 1997.

Il faut observer que les béatifications, en de nombreux cas, étaient collectives : au cours d'une même célébration, le Saint-Père a canonisé ou béatifié plusieurs personnes ou des groupes entiers, jusqu'à plusieurs centaines, particulièrement dans les cas de martyrs. Par exemple les martyrs espagnols (233) béatifiés le 11 mars 2001, les martyrs mexicains (25) canonisés le 21 mai 2000, comme aussi les martyrs de Chine (120) canonisés le 1^{er} octobre 2000, les martyrs du Vietnam (116) canonisés le 19 juin 1988, les 13 martyrs du rite gréco-byzantin, martyrs de l'Union avec Rome, béatifiés le 6 octobre 1996, les martyrs de la révolution française (64) béatifiés le 1^{er} octobre 1995, les martyrs de la persécution communiste du rite gréco-byzantin en Ukraine (27), béatifiés le 27 juin 2001 à Leopoldov en Ukraine.

L'universalité des saints et bienheureux de Jean-Paul II

Si nous prenons en considération la géographie et la variété des états de vie, il nous est facile de constater l'universalité du phénomène de la « sainteté canonisée ». Les saints proviennent de plusieurs continents et représentent l'Église universelle, ils appartiennent à diverses races, cultures et nations et aux sphères les plus diverses de l'Église et de la société. L'édition la plus récente de l'*Index ac status Causarum* donne une table à la fin de l'année 1999 : Jean-Paul II a canonisé jusqu'à cette date 53 personnes provenant d'Europe, 7 de l'Amérique et 235 de l'Asie. Les béatifications, de leur côté, ont embrassé tous les continents. Jean-Paul II, jusqu'à la fin de 1999, a béatifié 884 personnes provenant d'Europe, 20 de l'Amérique, 30 de l'Asie, 5 de l'Afrique et une de l'Australie.

Les martyrs des missions sont numériquement les plus importants et les plus diversifiés dans la mesure où ils comprennent les différents états de vie chrétienne : évêques, prêtres, religieux, religieuses

Béatifications et canonisations de Jean-Paul II

et laïcs, adultes et jeunes. Que l'on songe aux trois enfants proto-martyrs du Mexique, Cristóbal, Antonio, Juan, martyrs âgés d'une dizaine années (1527-1529), aux martyrs de Corée (1839-1867), du Vietnam (1740-1883), au lazariste Jean-Gabriel Perboyre, martyr en Chine en 1840.

Plus près de nous, les martyrs de Thaïlande, religieuses de la Congrégation des Amantes de la Croix et un laïc catéchiste, martyrisés en 1940, et Maurice Thornay, chanoine régulier du Grand-Saint-Bernard, prêtre martyr au Tibet en 1949, sont des témoins qui attestent la pérennité de la mission confiée par le Christ à tous les chrétiens d'annoncer l'Évangile à tous les peuples et à toutes les cultures, jusqu'au sacrifice de leur vie.

Les martyrs de la Réforme protestante du XVI^e siècle sont particulièrement nombreux en Angleterre et en Irlande. Depuis 1987, plusieurs groupes représentant une centaine de serviteurs de Dieu et comprenant également toutes les catégories de chrétiens ont été béatifiés par le pape Jean-Paul II. Ces béatifications attestent qu'au siècle de la recherche de l'unité des chrétiens, l'Église catholique croit à la valeur du culte des martyrs, à la force de leur exemple, et à la puissance de leur intercession pour la promotion de l'unité.

Les martyrs de la Révolution française béatifiés à ce jour sont surtout des prêtres, des religieux et des religieuses, compte tenu du caractère particulier de la persécution qui s'est abattue sur l'Église de France à la fin du XVIII^e siècle. L'instruction de ces causes en Cour de Rome a été relativement tardive, pour des motifs d'opportunité politique. Vu les difficultés pour les catholiques d'accepter le régime républicain au XIX^e siècle, et étant donné le caractère anticlérical des mesures prises par le gouvernement français, de 1880 à 1904, l'introduction des causes de la Révolution aurait pu apparaître comme une protestation de l'Église contre l'État. Les martyrs béatifiés par Pie X et Pie XI sont indissociables de Jean-Baptiste Souzy et de ses 63 compagnons prêtres, martyrs des pontons de Rochefort (1794), récemment béatifiés par Jean-Paul II. Les martyrs de la Révolution sont porteurs d'un double message de fidélité : fidélité au Christ et fidélité à l'Église de Rome, fondée sur Pierre.

Les martyrs du nazisme béatifiés sont encore peu nombreux, mais leurs personnalités exceptionnelles sont particulièrement significatives à l'aube du III^e millénaire, si riche d'espoir mais si lourd d'inconnu devant la puissance destructrice actuellement entre les mains de l'homme. Après les atrocités des camps de concentration nazis,

THÈME _____ **Bernard Ardura**

la purification ethnique semblait désormais bannie. Or, non seulement l’Afrique, l’Amérique Latine et l’Asie ont connu ou connaissent de telles pratiques inhumaines, mais l’Europe qui a été le théâtre de la férocité nazie, a fait, ces dernières années, et fait encore l’expérience douloureuse de cette barbarie.

Le cas de Maximilien Kolbe, franciscain conventuel mort à Auschwitz en 1941, après avoir pris la place d’un père de famille désespéré dans le bunker de la faim, est particulièrement intéressant dans l’histoire du martyr chrétien. Sa mort étant apparue comme une conséquence de son acte de charité et non comme une exécution en haine de la foi catholique, il fut béatifié par Paul VI en qualité de « confesseur », c’est-à-dire pour avoir pratiqué les vertus chrétiennes de façon héroïque. Lorsque la cause fut reprise en vue de la canonisation, la qualification de Maximilien Kolbe fut modifiée et il fut canonisé par Jean-Paul II, en 1982, en qualité de « martyr ». Ce faisant, on appliquait la doctrine traditionnelle : mourir martyr, c’est être exécuté pour sa fidélité à la foi catholique ou pour une des vertus connexes à la foi. Le martyr étant la preuve suprême de l’amour pour Dieu, il est apparu que Maximilien Kolbe avait vécu de façon parfaite cette charité, au nom de sa foi au Christ et par fidélité à cette foi. Par le don de sa vie, il est devenu « martyr de la charité », c’est-à-dire témoin de l’absolu de la charité du Christ qui a donné sa vie par amour pour Dieu et par amour des hommes, afin de les sauver par sa mort glorieuse.

Édith Stein, juive d’origine, convertie et devenue moniale carmélite, martyrisée à Auschwitz en 1942, est, elle aussi, une figure emblématique. Elle est demeurée fidèle à son peuple et n’a pas voulu tirer avantage de sa conversion au catholicisme. Elle constitue, sans conteste, un pont entre le judaïsme et le catholicisme. Son message est plus que jamais actuel.

Michaël Kozal, évêque polonais, martyr à Dachau en 1943 et Marcel Callo, laïc français martyrisé à Mauthausen en 1945, sont porteurs, eux aussi d’un témoignage brûlant. Marcel Callo fait partie des jeunes engagés dans le Service du Travail Obligatoire, qui furent l’objet d’une dure persécution de la part de la Gestapo. Tandis que le Cardinal Suhard et l’Abbé Rodhain organisaient pour les jeunes français travaillant en Allemagne une aumônerie clandestine, Marcel Callo, scout et membre de la croisade eucharistique, agit avec les autres jocistes envoyés en Allemagne, pour animer des groupes d’amitié qui se vouèrent à l’apostolat parmi les jeunes tra-

Béatifications et canonisations de Jean-Paul II

vailleurs. Aumôniers clandestins et jocistes furent recherchés et maltraités. Marcel Callo fut condamné, le 25 septembre 1944, pour le motif suivant : « Par son action catholique auprès de ses camarades, il s'est rendu nuisible à la sécurité du Reich et au salut du peuple allemand. ¹ » Jean-Paul II l'a béatifié avec sept autres jocistes martyrs, en 1987.

Comment oublier Karl Leisner, ordonné prêtre par l'évêque de Clermont-Ferrand, Mgr Piguët, dans le camp de concentration de Dachau, mort le 12 août 1945 à Planneg, à peine âgé de 30 ans ?

Première cause de canonisation d'un serviteur de Dieu natif des îles des Mers du Sud, celle de Peter To Rot suscite un intérêt particulier. Catéchiste laïc, il est le premier béatifié de l'Église de Papouasie Nouvelle Guinée. Au mois de janvier 1942, l'armée japonaise envahit la Nouvelle Bretagne, les missionnaires étrangers furent placés dans des camps de concentration. Pierre reçut l'entière responsabilité de la mission. Immédiatement, il se consacra à ses nouveaux devoirs : réunions de prières, catéchisme aux adultes et aux enfants, administration du baptême, assistance aux mariages, visite des malades. À partir du mois de mars 1943, les Japonais qui jusque-là n'avaient pas inquiété les populations indigènes, commencèrent une campagne dirigée contre les chrétiens ; ils décidèrent de mettre de leur côté les chefs de villages en rétablissant légalement la polygamie bannie depuis plusieurs dizaines d'années sous l'influence des missionnaires catholiques. Pierre se déclara contre cette pratique et fut considéré comme un ennemi non seulement par les forces d'occupation japonaises, mais aussi par certains indigènes collaborateurs. Condamné à deux mois de détention, le serviteur de Dieu fut exécuté, peu de temps avant la date de sa libération, par deux officiers japonais clairement identifiés, assistés par un médecin de l'armée japonaise, un certain mardi du mois de juillet 1945. Si la date de la mort est incertaine, ses circonstances, mort par injection, sont bien établies par des témoins oculaires.

Maximilien Kolbe, Marcel Callo et ses compagnons furent béatifiés à Saint-Pierre de Rome, mais d'autres martyrs du nazisme furent béatifiés au cours de visites pastorales du Pape : Édith Stein à Cologne, Michaël Kozal à Varsovie et Peter To Rot en Papouasie.

1. Y.-M. HILAIRE-G. CHOLVY, *Histoire religieuse de la France contemporaine 1930-1988*, t. III, Toulouse, 1988, p. 102.

THÈME _____ **Bernard Ardura**

Les martyrs de régimes politiques antichrétiens sont nombreux, mais c'est seulement depuis 1988 – durée des procès de béatification oblige – que certains d'entre eux ont été élevés sur les autels, notamment les martyrs de la guerre civile espagnole, mais aussi le jésuite Michel Pro, martyr au Mexique (1927), Vilmos Apor, évêque de Győr en Hongrie, abattu par un soldat soviétique, alors qu'il protégeait des assauts des soldats un groupe de jeunes femmes réfugiées dans son palais épiscopal, et, au mois d'octobre 1998 en Croatie, le cardinal Stepinac, courageux archevêque de Zagreb qui sauva des centaines de juifs et même de serbes orthodoxes, mort empoisonné par les communistes en 1960, après avoir souffert la prison et avoir achevé sa vie en résidence dans le presbytère de son village natal.

Les éducateurs et fondateurs d'œuvres sociales catholiques canonisés ou béatifiés sont nombreux. Au cours des Journées Mondiales de la Jeunesse, à Paris en 1997, Jean-Paul II a béatifié Frédéric Ozanam, célèbre pour sa fondation des « Conférences Saint Vincent de Paul » à l'œuvre dans le monde entier pour soulager toutes les misères, mais aussi brillant professeur à l'Université de Paris, qui a vécu son enseignement comme un authentique sacerdoce et jusqu'aux extrêmes limites de ses forces. Son témoignage et celui de nombreux autres éducateurs comme saint Jean Bosco demeurent vivants à travers les disciples qui partagent leur charisme au service de la jeunesse et des pauvres.

Jean-Paul II tient particulièrement à faire avancer les causes des couples mariés du monde entier, qui peuvent être des exemples stimulants pour les époux chrétiens. L'exemple le plus récent est celui de la béatification, le 21 octobre 2001, sur la place Saint-Pierre, des époux Luigi Beltrame Quattrocchi et Maria Corsini. Sous l'impulsion du Saint-Père, on entreprend dans divers diocèses les premiers pas susceptibles de conduire à de semblables béatifications, tandis que la cause des époux Martin, parents de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus suit son cours auprès de la Congrégation pour les Causes des Saints.

Béatifications et canonisations de Jean-Paul II

Les saints et bienheureux, un patrimoine de l'Église

Avec les saints et les bienheureux, Jean-Paul II propose aux chrétiens et au monde un extraordinaire patrimoine de spiritualité, de sainteté et de témoignage de foi. Martyrs, ermites, moines, vierges consacrées, docteurs de l'Église, contemplatifs, évangélistes et missionnaires, souverains, théologiens, fondateurs et fondatrices, prêtres, religieux et religieuses, pères et mères de famille, couples d'époux, héros de la charité, savants, lettrés et artistes, personnes engagées dans la vie publique, sociale et politique offrent à tous une immense expérience humaine et chrétienne. Pour en prendre une conscience plus aiguë, il suffit d'observer l'histoire dans laquelle nous sommes immergés pour relever l'importance de la spiritualité vécue dans les différents états de vie. Saints et bienheureux rendent visible la grande richesse de l'Évangile vécu en Église par les baptisés, quelle que soit leur situation personnelle. Aujourd'hui, un fait s'impose : des chrétiens s'éloignent de leur Église et de la foi chrétienne pour recourir à des traditions spirituelles non-chrétiennes, particulièrement celles de l'Extrême-Orient, parce qu'ils n'ont pas perçu et parce que nous n'avons pas su leur faire découvrir les richesses de l'Évangile.

C'est en partie pour répondre à ce défi, mais surtout pour fortifier la foi des Églises particulières, que Jean-Paul II procède volontiers à des béatifications et canonisations dans les villes ou les pays d'origine des saints et bienheureux. Ce pontificat est profondément caractérisé par les visites apostoliques du pape dans un grand nombre de pays et certaines ont laissé une empreinte profonde dans les nations visitées. En béatifiant ou canonisant sur place des fils et filles de ces régions, Jean-Paul II leur laisse un signe durable. L'enseignement pastoral s'appuie sur des points de référence concrets en la personne des saints et des bienheureux des pays visités et laisse à ces Églises des exemples stimulants de vie chrétienne. En conséquence, ces exemples possèdent un caractère unique de familiarité et de proximité, car ils proviennent de la même culture et, souvent, de conditions de vie relativement proches, surtout dans le cas de saints et bienheureux proches dans le temps. L'enthousiasme qui entoure ces canonisations et béatifications *in loco*, est la manifestation populaire d'une mémoire des saints profondément enracinée dans la conscience commune. Les fidèles vénèrent les figures extraordinaires de ces saints et bienheureux, figures familières

THÈME _____ **Bernard Ardura**

et bien connues, dont ils conservent avec soin la mémoire et dont ils obtiennent des grâces en vertu de leur puissante intercession. Ce choix de proclamer saints et bienheureux, chez eux, des fils et filles d'une nation a un impact pastoral très fort et contribue à fortifier la conscience d'appartenir à ce que l'Assemblée spéciale du Synode des Évêques pour l'Afrique a appelé l'« Église-famille-de-Dieu ».

**Les saints et bienheureux,
un patrimoine de l'humanité**

Saints et bienheureux constituent aussi un grand patrimoine de l'humanité. Ils incarnent les valeurs de civilisation, de fidélité, de solidarité, du primat de la conscience, du primat de l'*être* sur l'*avoir*, de l'héroïsme, de la paix, du respect de l'autre, du respect de la nature, du pardon, de l'aide fraternelle, etc... Parce qu'elles constituent un patrimoine, les figures de sainteté sont, pour Jean-Paul II, les plus belles pages de l'histoire non seulement de l'Église, mais aussi de toute l'humanité. Leur valeur passe le temps, comme le montrent les « patrons nationaux » béatifiés ou canonisés au cours de l'actuel pontificat.

En 1980, alors que l'Europe était encore divisée en deux blocs antagonistes, Jean-Paul II associa à saint Benoît, Patron de l'Europe, les saints Cyrille et Méthode, célèbres par leur apostolat et leur œuvre civilisatrice dans les pays slaves, afin de souligner l'unité de l'Europe par delà le rideau de fer, unité fondée sur un patrimoine culturel commun auquel la foi chrétienne apporta une grande partie de sa cohésion et de sa fécondité.

Le 12 novembre 1989, dans Saint-Pierre de Rome, en présence du chef du polit-bureau et des dignitaires du parti communiste tchécoslovaque, le pape faisait acclamer le nonagénaire cardinal Tomacek, archevêque de Prague, longtemps emprisonné, puis assigné à résidence sous haute surveillance policière, au moment de célébrer la canonisation d'Agnès de Bohême, moniale franciscaine du XIII^e siècle, figure emblématique de la résistance nationale tchèque.

Le Mexique anticlérical accueillait avec joie, le 6 mai 1990, la béatification des trois enfants, premiers martyrs du pays, Cristóbal, Antonio, Juan, martyrisés entre 1527 et 1529 à Tlaxcala, au début de l'évangélisation du Mexique, objets d'une vénération populaire ininterrompue depuis plus de 450 ans.

Béatifications et canonisations de Jean-Paul II

La nouvelle évangélisation

Jean-Paul II confie aux saints et aux bienheureux un rôle important dans la nouvelle évangélisation absolument nécessaire pour que l'Évangile pénètre toutes les cultures en profondes mutations. Ces mutations posent des questions nouvelles synthétisées par le Saint-Père dans son discours du 24 mai 2000 aux cardinaux réunis en consistoire. En certains pays, les chrétiens représentent une minorité, mais dans les pays d'ancienne évangélisation, le processus de sécularisation « continue à éroder la tradition chrétienne ». On enregistre un grand changement de la culture dominée par le phénomène de la mondialisation. Celle-ci favorise souvent une attitude relativiste vis à vis de la foi. Des questions nouvelles émergent dans les domaines de la bioéthique, de la justice sociale, de la famille et de la vie conjugale².

Pour relever ces nouveaux défis, le Saint-Père appelle l'Église entière à s'engager dans la nouvelle évangélisation et il évangélise, lui-même, avec l'aide des saints et des bienheureux, ces chrétiens qui ont vécu l'Évangile de façon héroïque et radicale. Ce sont eux, les « figures évangéliques », les « véritables chrétiens » auxquels nous faisons référence pour la nouvelle évangélisation. Ce sont des modèles de la vie chrétienne que chaque baptisé se doit d'incarner dans les conditions les plus variées de la vie humaine. En somme, les saints et les bienheureux indiquent les voies concrètes de l'authentique vie chrétienne. À travers les saints, le Christ continue à se rendre présent au monde et son Évangile se diffuse à travers les siècles.

Le xx^e siècle, siècle des saints martyrs et siècle des personnes consacrées

De 1903 à 1914, Pie X a béatifié 35 serviteurs de Dieu dont 16 carmélites et 15 dominicains martyrs, tous européens. De 1914 à 1922, Benoît XV a béatifié 17 femmes dont 15 martyres, une carmélite et une mère de famille, Anna Maria Taigi, toutes européennes. De 1922 à 1939, Pie XI a béatifié 301 serviteurs de Dieu, dont 32 religieuses martyres de la Révolution française à Orange, 2 martyrs de la Révolution à Aubenas, un martyr d'Éthiopie, 11 martyrs franciscains et maronites massacrés à Damas, les 191 « martyrs de septembre »,

2. Cf. *Acta Apostolicae Sedis*, XCIII (2000), pp. 622-623.

THÈME _____ **Bernard Ardura**

Noël Pinot d'Angers, un martyr de Constantinople, 107 martyrs anglais et Pierre-René Rogue martyrisé à Vannes durant la période révolutionnaire. Pie XII, de 1939 à 1958, a béatifié 118 serviteurs de Dieu, dont 85 martyrs en Chine parmi lesquels figurent plusieurs laïcs chinois, 19 martyrs de la Révolution française à Laval, 9 fondatrices d'instituts religieux et un seul laïc non-martyr, Contardo Ferrini, de Milan. De 1958 à 1963, Jean XXIII a béatifié deux fondateurs d'instituts religieux et un capucin, tous les trois italiens. Paul VI, de 1963 à 1978, a procédé à la béatification de 23 serviteurs de Dieu dont 2 martyrs, 20 membres ou fondateurs d'instituts religieux, et le jeune Nunzio Sulprizio, mort à l'âge de 19 ans, à Naples.

Pie X a canonisé 4 saints, évêque, religieux ou prêtres, tandis que Benoît XV a canonisé un seul homme et deux femmes françaises, Marguerite-Marie Alacoque et Jeanne d'Arc. Pie XI a canonisé 33 saints, dont 9 martyrs et un ensemble assez remarquable d'origine française : Thérèse de l'Enfant-Jésus, Madeleine-Sophie Barat, Jean-Marie Vianney, Jean Eudes, Jean de Brébeuf, André-Hubert Fournet, Bernadette Soubirous, Jeanne-Antide Thouret et Louise de Marillac. Pie XII a canonisé, lui aussi, 33 saints dont 3 martyrs. Sous son pontificat, la présence des saints d'origine française demeure forte avec Marie de Sainte Euphrasie Pelletier, Jeanne-Élisabeth Bichier des Ages, Michel Garicoïts, Louis-Marie Grignion de Montfort, Catherine Labouré, Jeanne de Lestonnac, Émilie de Rodat, Antoine-Marie Claret, Jeanne de Valois, Émilie de Vialar et Pierre Chanel. Jean XXIII a canonisé 10 saints dont 8 religieux ou religieuses et deux évêques et un seul français, Pierre-Julien Eymard. Paul VI a canonisé 83 saints dont 67 martyrs au nombre desquels les martyrs de l'Ouganda canonisés sur place, 4 martyrs des Sarrasins à Jérusalem au XIV^e siècle et 40 martyrs de la réforme protestante en Angleterre aux XVI^e et XVII^e siècles. Parmi les saints d'origine française canonisés par Paul VI, on note seulement deux religieuses françaises, Julie Billiart et Thérèse Couderc.

Avec ses 1 022 martyrs béatifiés et ses 400 martyrs canonisés, dont beaucoup rendirent le témoignage du sang entre la fin du XIX^e siècle et le commencement du XXI^e, Jean-Paul II s'insère dans un mouvement qui a pris naissance avec Pie X, mais il l'a porté à un épanouissement extraordinaire, qui témoigne de l'attrait qu'exercent sur le peuple chrétien les figures héroïques de ces témoins de la foi. Depuis surtout Paul VI, les saints et bienheureux proposés en exemple à l'Église universelle sont issus de tous les continents.

Béatifications et canonisations de Jean-Paul II

Même si l'Europe conserve une place prépondérante, ne serait-ce que par le nombre de missionnaires martyrs d'origine européenne, l'Asie et l'Afrique offrent le signe évident de la fécondité de leurs jeunes Églises.

Les docteurs de l'Église

Si le ministère du successeur de Pierre s'exerce de façon spécifique aux deux niveaux de la béatification et de la canonisation, en autorisant un culte local envers les bienheureux ou universel envers les saints, il s'exerce aussi, plus rarement, en proclamant des « Docteurs de l'Église universelle ».

Le titre de docteur de l'Église a été reconnu par le magistère suprême de l'Église à certains saints et saintes qui se sont distingués pour leur sainteté et leur doctrine éminente. Le pape Gélase, saint Grégoire-le-Grand et saint Bède le Vénérable ont formulé les critères définissant le titre de « docteur » que saint Paul énumère parmi les charismes au service de l'Église (*Ephésiens* 4, 11 ; *1 Corinthiens* 11, 29). En Orient, l'Église a très tôt reconnu comme docteurs de l'Église saint Grégoire de Nazianze, saint Jean-Chrysostome, saint Basile-le-Grand et saint Athanase. En Occident, Boniface VIII a reconnu, en 1295, un culte particulier aux quatre grands docteurs de l'Église : saint Grégoire-le-Grand, saint Augustin, saint Ambroise et saint Jérôme. Il fallut attendre 1567 pour que le pape saint Pie V confère ce titre à saint Thomas d'Aquin, faisant ainsi tomber le critère d'antiquité, pour insister sur la présence et l'importance de la doctrine des saints au cours de l'Histoire.

Plus près de nous, au XX^e siècle, Pie XI a proclamé quatre docteurs de l'Église : en 1925, deux théologiens, dont saint Pierre Canisius, apôtre de l'Allemagne du XVI^e siècle et auteur d'un célèbre *Catéchisme*. En 1926, a été proclamé docteur un mystique, saint Jean de la Croix, collaborateur de sainte Thérèse d'Avila dans la réforme du Carmel, et, en 1931, saint Albert-le-Grand qui enseigna à Cologne et à Paris où il fut maître de saint Thomas d'Aquin au XIII^e siècle. En 1946, Pie XII a proclamé docteur un saint populaire, saint Antoine de Padoue dont on ignore souvent qu'il fut un exceptionnel prédicateur. En 1959, Jean XXIII a proclamé docteur saint Laurent de Brindes, capucin italien du XVI^e siècle, qui joua un rôle important à la tête de son Ordre et surtout dans l'Empire allemand par sa lutte contre la réforme protestante.

THÈME _____ **Bernard Ardura**

Paul VI a accompli un pas tout à fait nouveau en 1970, lorsqu'il proclama docteurs de l'Église deux femmes, sainte Thérèse de Jésus et sainte Catherine de Sienne. La première fut non seulement la réformatrice du Carmel, mais encore une mystique dont le charisme et la spiritualité ont rapidement acquis une dimension universelle. Sainte Catherine de Sienne ne savait pas écrire, mais le rayonnement de sa doctrine spirituelle et son influence sur les papes d'Avignon en font une des grandes figures du XIV^e siècle.

En 1997, Jean-Paul II a proclamé docteur de l'Église sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, après plus de vingt années d'études et de demandes affluant de tous les continents. Avec la décision de Paul VI de proclamer deux femmes docteurs de l'Église en 1970, l'obstacle de principe au doctorat de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus venait de disparaître. Cet espoir fut toutefois déçu, le 28 janvier 1972, par une nouvelle décision du même Paul VI : il disposait de suspendre toutes les demandes de concession du titre de docteur de l'Église, et de réexaminer toute la question. Malgré ce nouvel obstacle, le futur cardinal Gabriel-Marie Garrone n'hésita pas, dès 1973, à proposer à nouveau la question du doctorat de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, dans une conférence donnée à l'Institut séculier *Notre-Dame de Vie* : « Sainte Thérèse peut-elle devenir un jour docteur de l'Église ? Je réponds oui sans hésitation, encouragé par ce qui s'est passé pour la grande sainte Thérèse ou pour sainte Catherine de Sienne. ³ » Le 2 juin 1980, le Pape Jean-Paul II se rendit en pèlerinage à Lisieux. Ce geste significatif du Souverain Pontife fut perçu tant par l'ordre du Carmel que par la Conférence épiscopale française, comme un signe particulier de la vénération du successeur de Pierre envers sainte Thérèse. Plusieurs Conférences épiscopales, de nombreux ordres et congrégations religieuses et plusieurs centaines de milliers de catholiques se sont unis pour demander au Saint-Père de reconnaître la « Petite Sainte » comme docteur de l'Église. Le centenaire de sa mort relança le grand mouvement d'adhésion à cette supplique. Thérèse, elle-même, avait la conviction d'avoir une vocation doctrinale, sans renier le moins du monde sa « petite âme », et elle était consciente d'avoir reçu une mission : répandre sa doctrine auprès des hommes. Le succès de l'*Histoire d'une âme* l'atteste : l'influen-

3. *Concessionis tituli Doctoris Ecclesiae Sanctae Teresiae a Iesu Infante et a Sacro Vultu. Informatio*, Congregatio de Causis Sanctorum, 1997, p. 51.

Béatifications et canonisations de Jean-Paul II

ce de sainte Thérèse est étroitement liée à son livre. Or, ce livre est essentiellement le récit de sa vie sainte et il atteste que les saints sont, à leur façon, des théologiens. Toute sa doctrine invite à se tourner vers le mystère du Dieu Amour, du Dieu Trinité, qui appelle l'homme à partager son bonheur et à entrer dans la filiation divine par le Christ et dans l'Esprit. La « petite voie » de Thérèse est celle de l'abandon libre et conscient à l'amour miséricordieux de Dieu. Cette doctrine spirituelle, fondée sur une solide théologie, est particulièrement d'actualité, dans la mesure où elle confère à la nouvelle évangélisation une dimension théologique, sans laquelle l'annonce de l'Évangile ne saurait atteindre le cœur de l'homme.

Dans le sillage de Vatican II

L'Église admire, vénère et prie les saints, mais le culte qu'elle leur rend les dépasse pour s'adresser à Dieu. Elle les vénère comme hommes et femmes en qui Dieu s'est manifesté et à travers lesquels il agit dans le monde. Le cycle des fêtes des saints, récapitulé dans la fête de la Toussaint, constitue une vaste célébration dans laquelle l'Église contemple la sainteté qu'elle a reçue du Christ, dont elle rend grâce à Dieu, comme la Vierge Marie dans son *Magnificat* : « Le Puissant fit pour moi des merveilles, saint est son nom. »

Lorsque le peuple de Dieu célèbre les saints, il célèbre le triomphe de Dieu parmi les hommes et fête dans l'immense variété des saints et saintes le grand mystère de la sainteté de l'Église. La fonction des saints envers les hommes consiste à intercéder pour eux, et à leur proposer une illustration multiforme de la vie selon l'Évangile.

Jean-Paul II qui fut l'un des Pères du concile Vatican II, encourage à redécouvrir l'appel universel à la sainteté, dont la constitution dogmatique sur l'Église, *Lumen gentium*, rappelle le caractère dynamique, intrinsèque et caractéristique du mystère de l'Église. La mise en lumière de l'Église comme peuple de Dieu a entraîné la redécouverte de la sainteté reçue de son Époux, le Christ. Dans son Exhortation apostolique *Novo Millennio Ineunte*, Jean-Paul II affirme : « Ce don de sainteté, pour ainsi dire objective, est offert à chaque baptisé. Mais le don se traduit à son tour en une tâche, qui doit gouverner toute l'existence chrétienne : "La volonté de Dieu, c'est que vous viviez dans la sainteté" (*1 Thessalonniciens* 4, 3). C'est un

THÈME _____ **Bernard Ardura**

engagement qui ne concerne pas seulement certains chrétiens :
“Tous les fidèles du Christ, quel que soit leur état ou leur rang, sont
appelés à la plénitude de la vie chrétienne et à la perfection de la
Charité” (*Lumen Gentium*, 40).⁴»

Bernard Ardura, Secrétaire du Conseil Pontifical de la culture.

4. JEAN-PAUL II, Exhortation apostolique *Novo Millennio Ineunte*, n. 30.

Communio, n° XXVII, 5-6 – septembre-décembre 2002

Elio GUERRIERO

De nouveaux saints, ou la jeunesse de l'Église

« **J**E vis descendre du ciel la Sainte Cité, la Nouvelle Jérusalem, qui venait de Dieu, parée comme l'est une épouse pour son époux » (*Apocalypse* 21, 2¹). Nous connaissons ce verset de l'*Apocalypse*, et nous savons que la sainteté est l'une des caractéristiques essentielles de l'Église, au même titre que l'unité, la catholicité, l'apostolicité. Mais la sainteté n'est pas seulement une qualité objective et eschatologique de l'Église ; comme il dispense les sacrements, l'Esprit est toujours présent à son Église, aux différentes communautés ecclésiales des saints fidèles, et n'y fait pas manquer. Sur le visage des saints, comme sur celui de la Vierge Marie, c'est la sainteté du Christ qui resplendit. Leur vie témoigne de l'amour de Dieu, de la beauté et de la jeunesse de l'Église. Je voudrais proposer ici quelques réflexions sur le lien étroit de la sainteté et de la jeunesse dans la vie de l'Église.

1. Les saints dans la vie de l'Église

L'admirable tableau de *L'Agneau mystique*, pièce centrale du polyptyque de Hubert et Jean van Eyck conservé dans l'église Saint-Bavon de Gand, est pour moi la meilleure représentation visuelle de la communion des saints. Ce n'est pas seulement un chef-d'œuvre

1. Traduction de BOSSUET, comme les suivantes, de l'*Apocalypse*.

THÈME _____ **Elio Guerriero**

de peinture, c'en est un de théologie. Van Eyck, qu'un critique ancien qualifiait de *litterarum nonnihil doctus*, avait une excellente formation biblique et théologique ; il connaissait bien le Livre de l'*Apocalypse* dont il s'inspirait pour son œuvre. Voici les deux textes auxquels le peintre flamand a vraisemblablement songé : « Et j'entendis une voix forte sortie du trône, qui disait : "Voici le tabernacle de Dieu avec les hommes, et il demeurera avec eux. Ils seront son peuple, et Dieu au milieu d'eux sera avec eux" » (*Apocalypse* 21, 2-3). Et on lit au chapitre suivant : « Il n'y aura plus là aucune malédiction, mais le trône de Dieu et de l'Agneau y sera et ses serviteurs le serviront. Ils verront sa face et ils auront son nom écrit sur le front » (22, 3-4). Van Eyck a rendu visibles ces deux textes en plaçant un autel au milieu d'une prairie d'une fraîcheur admirable où la beauté sourit. Sur l'autel, l'Agneau debout, victorieux ; une cohorte d'anges alentour célèbre une liturgie de louange. Aux quatre angles, des assemblées de saints assistent et participent à la liturgie, entraînés dans un mouvement de *jubilatio* mystique ; la nature elle-même, resplendissante de vie, s'associe à cette liturgie universelle. Les saints se répartissent en quatre groupes distincts (martyrs, confesseurs, vierges, docteurs), situés aux quatre points cardinaux : ils représentent donc les hommes de toute la terre. Symbole lumineux, que l'on pourrait détailler à l'infini ; Van Eyck a peint le rôle des saints dans la vie de l'Église, et voilà grâce à lui leur fonction admirablement décrite :

1. ils participent de la *jucunda laudatio*, se conforment à Dieu et au Christ, accordent leur voix et leur personne à celle de l'Agneau ;
2. les saints ne sont ni principalement, ni essentiellement des opérateurs de miracles : ils sont investis d'une mission particulière, l'édification de l'Église et de la société civile. Empruntons à l'art ses images : les mille tesselles de mosaïque dont la composition fait la beauté et la jeunesse du visage de l'Église ;
3. les saints édifient l'Église, mais sans perdre pour autant leur spécificité et leur charisme propres : c'est pourquoi l'artiste peint avec tant de précision le visage, le regard et les vêtements de chaque saint.

Le siècle des martyrs et des saints récents

En 1973, un célèbre hagiographe allemand, le jésuite Walter Nigg, publiait un volume intitulé *Les saints : le retour*. Sur le moment, au beau milieu d'une réforme liturgique qui taillait allé-

De nouveaux saints, ou la jeunesse de l'Église

grement dans les fêtes des saints, on pouvait penser à une provocation. Mais depuis, les événements que l'Église a connus et la publicité qui les a entourés lui ont donné raison. Je rappellerai seulement quelques étapes de ce regain d'attention pour les figures des saints. Dans un premier temps, le renouveau hagiographique s'est traduit par la célébration de quelques anniversaires importants : le 15^e centenaire de la naissance de saint Benoît en 1980, et en 1981-1982, le 8^e centenaire de celle de saint François. L'intérêt suscité par ces anniversaires a été à l'origine de la création de l'AISSA, l'*Associazione italiana per la storia del culto dei santi*, qui regroupe une centaine de professeurs d'histoire particulièrement attentifs à l'hagiographie. L'association se réunit tous les ans en congrès et publie un bulletin à vocation bibliographique. Par la suite, ce renouvellement d'intérêt a connu d'autres traductions ; une série de publications en témoigne, dont je rappellerai les plus significatives. La première dans l'ordre chronologique est l'*Histoire des saints et de la sainteté chrétienne*, publiée sous la direction de Francesco Chiovaro, Jean Delumeau, André Mandouze, Bernard Plongeron, Pierre Riché, Claude Savart et André Vauchez (10 volumes et 1 volume d'index, Hachette, 1986 ; éd. italienne, 1991), suivie du *Grande Libro dei Santi* dirigé par Cl. Leonardi, A. Riccardi et Gabriella Zarri (San Paolo, 1998), qui marque un renouvellement réel de l'hagiographie dans la sphère catholique, même si ses dimensions n'atteignent pas celles de la désormais classique *Bibliotheca Sanctorum*. Dernier ouvrage significatif de cette série : l'*Enciclopedia dei santi*, en deux volumes, publiée par Città Nuova en 1998, qui donne à la *Bibliotheca Sanctorum* son symétrique pour les églises orientales. Entre temps, le pape Jean-Paul II publiait sa lettre apostolique *Tertio Millenio adveniente*, où il annonçait la célébration du jubilé de l'an 2000. Il déclarait notamment dans ce document justement célèbre : « Au terme du deuxième millénaire, l'Église est devenue à nouveau une Église de martyrs. [...] Le témoignage rendu au Christ jusqu'au sang est devenu un patrimoine commun aux catholiques, aux orthodoxes, aux anglicans et aux protestants. [...] C'est là un témoignage à ne pas oublier. » L'appel du pape est à l'origine d'ouvrages importants : les *Nuovi Martiri. 393 storie cristiane nell'Italia di oggi* de Luigi Accattoli (San Paolo, Cinisello, 200), où le célèbre journaliste rassemble des histoires des martyrs italiens du xx^e siècle sous les divisions suivantes : martyrs de la mission, martyrs de l'aide aux Juifs, martyrs des massacres de populations, martyrs de la dignité de la personne humaine, martyrs de la

THÈME Elio Guerriero

charité, martyrs de la justice, martyrs de la dignité de la femme ; *Il secolo del martiro*, de Andrea Riccardi (Milan, 2000), fruit du dépouillement que le grand savant et homme d'Église a fait des archives de la commission vaticane pour les nouveaux martyrs : il y a réuni des lettres, des témoignages, des récits empruntés aux conférences épiscopales et aux congrégations religieuses du monde entier, constituant ainsi un florilège des principales figures de martyrs du XX^e siècle, des chrétiens assassinés lors de la persécution soviétique et dans les camps de concentration nazis jusqu'à ceux massacrés en Asie, en Afrique, au Mexique et en Espagne ; une foule de martyrs qui témoigne de la solidarité chrétienne avec les opprimés et les pauvres de la terre. Je citerai enfin *Il Libro dei testimoni, Martirologio ecumenico* mis en œuvre par la communauté de Bose (San Paolo, Cinisello, 2002), un ouvrage aussi extraordinaire qu'audacieux : extraordinaire parce qu'il réunit des témoignages des différentes confessions chrétiennes, et propose « de se souvenir des Juifs morts de la main ou avec la complicité des chrétiens »², suggérant aussi que les croyants d'Israël et de l'Église « peuvent se rencontrer véritablement avec des hommes d'autres cultures sur le fondement même de la lutte contre l'idolâtrie »³. Tel est le côté fascinant de l'ouvrage ; et je crois qu'Enzo Bianchi a tout à fait raison, dans sa préface, de se réclamer à plusieurs reprises de la lettre *Tertio Millenio* de Jean-Paul II. Ce livre, cependant, suscite un certain nombre de questions : sa structure liturgique veut-elle signifier que le 27 mai, prêtres et religieux devraient réciter l'Office en faisant mémoire de Calvin, et le 28 septembre de Confucius ? Ou encore : le qualificatif d'œcuménique deviendra-t-il sous peu un critère décisif dans l'introduction d'une cause de béatification et la rédaction de la biographie qu'elle appelle ? Je m'explique : un contemporain, converti comme Paul, trouverait-il place dans le martyrologe œcuménique ? Appeler Édith Stein « martyre juive et moniale », n'est-ce pas renouer au contraire avec certaines vies de l'apologétique traditionnelle ? Le texte, en effet, ne parle pas de conversion, ne cite pas Jésus-Christ et ne fait pas la moindre mention du culte et de la canonisation catholiques. Ces interrogations ne m'empêchent pas pour autant d'affirmer que *Il Libro dei testimoni* a le mérite de faire connaître des figures de chrétiens extraordinaires

2. Voir la préface d'Enzo BIANCHI, *op. cit.*, p. 21.

3. *Op. cit.*, p. 20.

De nouveaux saints, ou la jeunesse de l'Église

comme le bénédictin belge dom Lambert Beauvuin (11 janvier), ou la moniale orthodoxe Marija Skobcova (31 mars).

2. Les nouveaux saints

En multipliant les béatifications et les canonisations, Jean-Paul II a amené les communautés des églises locales à prêter plus d'attention à leurs propres saints, à en cultiver le souvenir, l'étude et la dévotion. Est ainsi apparue une nouvelle génération de saints, belle, jeune et attachante ; un chœur de voix accordées, surtout, comme au début de l'histoire chrétienne, et des saints populaires, c'est-à-dire reconnus par le peuple de Dieu, et vénérés parce qu'ils reflètent dans leur personne et leurs actions la lumière de l'Évangile. L'un de ces nouveaux saints, le prêtre orthodoxe Alexandre Men, disait que « le christianisme n'en est qu'à ses débuts. [...] Bien des paroles du Christ restent encore incompréhensibles à nos yeux⁴. » Ces nouveaux saints incarnent donc la fraîcheur et la nouveauté de l'Évangile, ils en montrent à nos yeux trop faibles les potentialités inexprimées ; ils ouvrent les voies nouvelles de l'Église dans le nouveau siècle et le nouveau millénaire, comme une espérance qui s'étend jusqu'à la société civile. Voici quelques-unes de ces figures.

Le père Alexandre Men tout d'abord, le représentant le plus net de la renaissance de l'Église orthodoxe en Russie à la fin des années 80, tué le 9 septembre 1990 alors qu'il s'appropriait à célébrer la divine liturgie. Pour de nombreux fidèles, et pour les Églises des différentes confessions chrétiennes, le père Men est devenu le témoin de la jeunesse chrétienne, la sentinelle qui, comme Isaïe, a vu dans le désert de notre temps s'ouvrir une route où des jeunes gens commencent de s'engager pour répondre encore, dans le même enthousiasme, à l'invitation du Christ.

Le bienheureux pape Jean, qui a su entrer dans le cœur de tant de contemporains, et qui reste aujourd'hui une figure respectée et aimée pour sa simplicité évangélique et pour sa confiance sereine dans le Christ et dans l'Évangile.

Dom Tonino Bello, l'évêque au tablier, l'unique vêtement liturgique que le Seigneur ait porté, selon l'une de ses métaphores les

4. Cf. *Il Libro dei testimoni*, op. cit., p. 27.

THÈME _____ **Elio Guerriero**

plus poignantes. Pour les évêques, les prêtres et les fidèles, il représente la nouvelle image du pasteur, sur laquelle on ne pourra plus revenir.

Joseph Mayr-Nusser, un italien du Haut-Adige, de la province de Bolzano, déjà président de l'Action Catholique Diocésaine, jeune époux plein d'amour, et père d'un petit Albert qui avait un an à l'époque. Les SS voulaient le contraindre à s'enrôler dans leurs rangs. Conduit en Allemagne, au moment de prêter serment, il se lève, et, devant ses compagnons terrifiés, déclare d'une voix ferme : « Mon commandant, je ne peux prêter serment à Adolf Hitler au nom de Dieu, parce que je suis un croyant chrétien, un catholique, un homme de foi...⁵ » Mayr-Nusser est l'un des martyrs de la résistance au nazisme les plus conscients du caractère antichrétien du totalitarisme.

Mat Marija Skobcova, une russe qui dans sa jeunesse fréquentait avec enthousiasme le salon des symbolistes à Saint-Petersbourg. Elle a traversé successivement la révolution russe et les deux guerres mondiales. Mariée deux fois, des enfants ; à Paris, elle redécouvre la charge prophétique de la foi et se fait moniale. Arrêtée pour son aide aux Juifs, elle meurt dans le camp de concentration de Ravensbrück, après une vie entièrement offerte à ceux qu'elle rencontrait.

Gianna Beretta Molla, dirigeante d'Action Catholique, docteur en médecine, mariée, des enfants, morte en accouchant de sa quatrième fille, Gianna Emanuela. Le cardinal Martini l'a définie comme la sainte de la vie quotidienne.

Benedetta Bianchi Porro, enfin, jeune pousse délicate nourrie au souffle de l'Esprit, plus que par le milieu familial et ecclésial. Dans sa présentation au *Libro dei testimoni* – je l'ai déjà évoqué –, Enzo Bianchi parle des martyrs chrétiens morts pour la *paradosis*, c'est-à-dire pour transmettre le dépôt de la foi dans toute son intégrité. Il me semble pouvoir dire, en le paraphrasant, que la vie et la mort de Benedetta ont été entièrement soumises à la *paradosis* de la souffrance, qu'elles en ont affirmé la valeur chrétienne et humaine, en un cri de joie devant la vie, malgré l'étau d'une douleur sans relâche. C'est ce qu'avait magnifiquement perçu le prisonnier anonyme dont Mgr. Comastri rappelait les propos, dans la préface au volume écrit par le frère de Benedetta : « Quelle souffrance et quelle

5. Francesco COMINA, *Non giuro a Hitler. La testimonianza di Joseph Mayr-Nusser*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 2000, p. 15.

De nouveaux saints, ou la jeunesse de l'Église

joie dans ce livre (*Oltre il silenzio* de Benedetta), quel miracle divin... J'ai compris tant de choses grâce à lui ! Il suffit que j'évoque en pensée l'image de Benedetta pour que mon cœur retrouve la sérénité et la joie.⁶ » Benedetta, dans la couronne des saints nouveaux, apporte son précieux joyau, la valorisation de la souffrance : parvenir à prononcer, jusque dans la douleur atroce du corps et de l'esprit, le « oui » joyeux à la vie et à Celui qui en fait don.

Conclusion

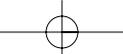
Je reviendrai pour finir au tableau de van Eyck. L'image, dans sa richesse et sa complexité, rend visible le but du cheminement humain dans l'espace et le temps. « Mon Père, l'heure est venue, glorifiez votre Fils, afin que votre Fils vous glorifie ; comme vous lui avez donné puissance sur toute chair, afin qu'il donne la vie éternelle à tout ceux que vous lui avez donnés » (*Jean 17, 1-2*). Telle est la communion définitive, l'arrivée dans la patrie, dans la Jérusalem espérée, où l'homme ne fait qu'un avec ses frères, comme le Père et le Fils ne font qu'un. Mais la couronne des nouveaux saints est signe de beauté et de fécondité à la fois pour l'Église en chemin et pour la société civile. Leur charité, leurs angoisses et leurs souffrances ne sont pas marquées par l'absurdité et l'horreur, mais s'unissent dans le trésor de l'Église et du monde. Elles lavent le vêtement de l'Église, renouvellent et embellissent son visage. Ivan Karamazov voulait renoncer à un monde bâti sur la douleur d'un enfant, la souffrance des saints innocents accepte encore d'y vivre.

Traduit de l'italien par Christophe Carraud

Titre original : *I nuovi santi e la giovinezza della comunità cristiana*

Elio Guerriero, Directeur de la rédaction italienne de *Communio*.

6. Corrado BIANCHI PORRO, *Ero di sentinella. La lettera di Benedetta nascosta in un libro*, San Paolo, Cinisello, 2002, p. 5s.



Communio, n° XXVII, 5-6 – septembre-décembre 2002

Dominique-Marie DAUZET

Faut-il encore canoniser ?

*Note sur quelques enjeux contemporains
de la sainteté « reconnue »*

Des saints ou des « stars » ?

Le présent article ne prétend pas répondre dogmatiquement à la question de son titre. Tout juste s'agira-t-il de livrer quelques interrogations personnelles, quelques éléments de réflexion, voire d'enfoncer quelques portes ouvertes : exercice parfois utile¹. Disons d'abord, sur ce sujet difficile, que les canonisations reflètent, *volens nolens*, une vision par l'Église de l'histoire où elle se trouve elle-même plongée. La canonisation est en effet une sorte de moment réflexif, où l'on se tourne vers un événement historique – en l'occurrence la vie d'un chrétien, versé lui-même dans l'histoire de son temps – pour le sanctionner définitivement. Comme si le temps s'arrêtait, et qu'on donnât une parole définitive sur une époque, sur un personnage, sur la société où il a vécu : au milieu de « ces gens-là », semble dire la canonisation, celui-là (ou celle-là) était un saint,

1. J'ajouterai que le propos, délibérément libre, ne se garde ni à gauche ni à droite, et qu'il s'apparente au ton des leçons données par son auteur lors de son séminaire d'histoire du catholicisme contemporain dans un cadre laïc, à l'université. Un promoteur de la Cause des Saints, par exemple, n'aurait pas les mêmes questions ni le même ton.

THÈME _____ **Dominique Dauzet**

une sainte. Le délai – souvent long et souvent critiqué – entre la mort du saint et sa reconnaissance par l’institution s’explique aussi par là : l’Église romaine a un rapport plutôt tranquille et circonspect avec son histoire.

De fait, cette sanction (au sens de *sancire*, désigner en mettant à part) est un acte considérable, à la fois jugement historique et perspective théologique. Au point que les théologiens ont longuement disputé pour savoir si l’infaillibilité du pape est engagée dans une telle sanction – oui pour la canonisation, non pour la béatification, disent les anciens canonistes ! Cette sanction est aussi un acte pastoral, dans la mesure où la canonisation, devenue progressivement un acte romain, est désormais une manière pour les papes de transmettre des messages à la chrétienté. La chose est surtout vraie depuis Paul VI, si attentif dans les dernières années de son pontificat à la question de la sainteté, et naturellement depuis Jean-Paul II, le plus généreux canonisateur de l’histoire de l’Église. Les derniers papes ont cherché à promouvoir des figures proches dans le temps, susceptibles de susciter la sympathie des fidèles, de faire « référence ». C’est sans doute une des raisons de la surenchère actuelle.

Faut-il ici souligner un fait paradoxal ? On n’a jamais autant canonisé que sous le pontificat de Jean-Paul II, mais le discours théologique – comme la pratique sacramentelle, dévotionnelle, liturgique – a évolué en même temps, depuis Vatican II, vers un recentrement sur la personne du Christ. Les saints, qui étaient si présents dans l’ancien calendrier liturgique, ont reçu la consigne de se faire plus discrets. Beaucoup de leurs « mémoires » y sont devenues facultatives – ou même impossibles à célébrer pendant certaines périodes. Le « Temps ordinaire » lui-même ne doit plus être embarrassé de commémorations incessantes, qui brisent le rythme du temps du Christ. Les liturgistes indiquent aussi que la lecture continue des textes scripturaires, prévue par le missel de semaine, doit être préférée à des lectures propres aux saints qui briseraient le cursus biblique. Enfin, la remise en valeur, dans l’espace liturgique, de l’autel, comme centre – souvent à la croisée du transept désormais – tend à éclipser les autres autels de l’Église, que la célébration des « messes privées » rendait autrefois nécessaires, mais qui sont aujourd’hui désertés par le clergé. Ces autels dévotionnels sont en voie de disparition dans maintes églises, et absents des églises nouvelles. Si bien qu’à l’heure où l’on n’a jamais vu autant de saints « monter sur les autels », ces autels disparaissent précisément – à la

Faut-il encore canoniser ?

fois concrètement et métaphoriquement parlant. On pourrait presque dire, si c'était le moment de plaisanter, que tous ces nouveaux saints, à la différence de leurs sages ancêtres de plâtre, ne savent plus où se nicher.

C'est aussi que leur place a évolué : la « position » des saints a changé. Dans une nouvelle culture (surtout occidentale) du « star-system », les chrétiens, souvent fragilisés par la déchristianisation ambiante, ont plus que jamais besoin de figures de références, de personnages à admirer, à aimer, de frères excellents dans l'humanité. Canonisés ou pas. On peut, à la limite, se demander si la reconnaissance publique, laïque, par le « Prix Nobel de la Paix » d'une religieuse albanaise comme Mère Teresa ou d'un archevêque sud-africain comme Desmond Tutu, n'est pas plus sensible au cœur des chrétiens qu'une éventuelle canonisation.

Ainsi l'accent s'est-il un peu déplacé, de la vénération liturgique ou dévotionnelle d'un intercesseur, vers l'admiration possible d'une figure attachante et encourageante pour les chrétiens. Ce déplacement, observable dans bien des cas récents, bouscule la pratique traditionnelle de la canonisation institutionnelle et tend peut-être à un retour aux origines. On sait en effet que la canonisation dans l'Église ancienne est une démarche spontanée, populaire : l'on va au tombeau des martyrs, des saints fondateurs, réclamer leur intercession près de Dieu, leur assistance protectrice ou guérissante. On porte localement sur les autels un évêque, un ermite, un abbé ou un moine fondateur qu'on a connus et aimés. Bref, la chose est confiée aux églises locales pendant tout le premier millénaire de l'histoire de l'Église. Puis, la reconnaissance de la sainteté s'est progressivement muée, entre autres sanctions, en une démonstration de la puissance pontificale. À partir d'Alexandre III – à tout le moins en 1234, par une décision de sa part figurant dans les *Décrétales* – la règle devient de réserver au pape seul la canonisation. Les choses évoluent si bien qu'Urbain VIII décidera même – en 1634 – qu'un culte populaire rendu avant une décision romaine est un sérieux obstacle à la canonisation. Dès lors, tout procès de canonisation commencera par un procès dit *de non cultu*, où l'on doit faire la preuve que nul n'a osé anticiper la décision romaine. Quoique considérablement allégées par Paul VI et Jean-Paul II, les nouvelles règles des procès de béatification et de canonisation conservent cet aspect. On lit dans la constitution *Divinus perfectionis magister* (1983) que l'évêque local ajoutera au dossier en partance pour Rome « une déclaration sur

THÈME _____ **Dominique Dauzet**

l'observation des décrets d'Urbain VIII concernant l'absence de culte».

Or, tout comme aux premiers siècles, l'admiration ou la dévotion populaire continuent de s'exprimer sans tenir compte du déroulement précautionneux d'un éventuel procès. L'admiration, comme l'amour, ne se commande pas. Un héros est un héros, et ça ne se décide pas par décret. On songe à Mgr Oscar Romero, l'archevêque de San Salvador assassiné le 24 mars 1980, alors qu'il célèbre la messe. À l'époque, Jean-Paul II parle d'un « odieux crime sacrilège ». Pour faire bref, disons que l'archevêque paye de sa vie la dénonciation des violations permanentes des droits de l'homme par les dirigeants du pays. Et la population le traite tout de suite comme un martyr, comme saint Thomas Beckett, quelques siècles plus tôt. En mars 2000, pour le 20^e anniversaire de sa mort, des milliers de gens sont venus de tous les pays – notamment des États-Unis, autour du cardinal Mahony de Los Angeles – dans la capitale salvadorienne pour lui rendre hommage, au cours d'une semaine entière de cérémonies publiques, de conférences, de veillées et de marches. Cela, c'est le sentiment populaire. En même temps, l'Église commence la seconde phase d'un procès de béatification, l'étape diocésaine s'étant terminée en 1997. Mais la documentation rassemblée est considérable – plus de 50 000 pages de texte, dont l'examen prendra certainement un long moment encore. Aussi le postulateur de la cause – l'évêque italien Mgr Vincenzo Paglia (de Terni) – réclame-t-il régulièrement aux salvadoriens de s'abstenir d'actes de vénération durant le procès². Mais si l'on peut contenir la vénération au sens liturgique du terme, peut-on contenir l'admiration, la prière d'un peuple, son travail de mémoire, son amour pour la figure symbolique de l'archevêque assassiné ? Et finalement, qu'est-ce qui compte ?

Pour pousser à l'extrême la réflexion, la canonisation peut même être perçue aujourd'hui comme un obstacle à la vraie vénération, comme un éloignement du personnage qu'on aime, un peu comme lorsqu'un de vos proches devient ministre ou académicien et qu'on le sent s'éloigner, passer dans une autre sphère. Même si ce n'est pas tout à fait représentatif de l'état d'esprit de toute la chrétienté, ceci est particulièrement vrai dans un pays de culture anglo-saxonne comme les États-Unis. Il vient naturellement à l'esprit l'histoire de

2. *La Prensa Grafica*, été 2000, cité dans *Églises du monde*, n° 109, 2001.

Faut-il encore canoniser ?

Dorothy Day. Fondatrice de l'organisation des Travailleurs Catholiques (centres d'accueil pour les déshérités), elle est également une figure du pacifisme américain (elle milita contre l'entrée des États-Unis dans la guerre). Or après sa mort, en 1980, les pères clarétins de Chicago entreprirent les démarches (et la collecte des fonds nécessaires) pour la canonisation. Mais les réactions furent vives, lorsque le procès fut en route. Un numéro de la revue *Salt* déclencha la polémique en novembre 1987. Le jésuite Daniel Berriga, célèbre pacifiste, y écrivait, en des termes dont on lui laissera la responsabilité : « Dorothy est une sainte du peuple, elle tenait à sa dignité de laïque et en était fière. Sa pauvreté en esprit, un grand don à notre époque, devrait interdire tout le battage dispendieux de la sainteté baroque. Aujourd'hui, son esprit nous hante dans les visages violés des sans-logis de New York. Pouvez-vous imaginer son portrait, tout boursoufflé, déployé du haut du grand autel de Saint-Pierre ? Croyez-moi, laissez-les continuer à canoniser les chanoines et leurs semblables. Nous avons ici une sainte dont l'âme ne doit pas être volée à son peuple – les maudits de la terre ».

Petite sociographie des canonisations actuelles.

Voici maintenant un petit exercice pratique, sur un matériau nouveau pour l'historien du contemporain, soit la liste des quelque 400 figures de saints et bienheureux du xx^e siècle³. Certes, la liste doit être prise avec précaution, car la question des nationalités est parfois difficile (des frontières ayant changé au xx^e siècle, des pays ont disparu ou apparu), et la « coupure » à 1900 est artificielle, au

3. J'utilise pour l'exercice le commode *Dictionnaire des saints et bienheureux du xx^e siècle* d'Yves CHIRON (édition de Paris, 1999) dont le contenu devra être révisé, puisque bien des procès de béatification sont en cours, dont un certain nombre aboutiront ou ont déjà abouti à la date d'aujourd'hui. Le panorama aura un peu changé d'ici 10 ans ou 50 ans. Ce « matériau » est donc mouvant : le nouveau *Martyrologe Romain*, dont la rédaction a commencé dans les années 1980 et qui vient de paraître à l'automne 2001, est stabilisé à quelques 6538 noms, mais il est déjà lui-même dépassé par les nouvelles béatifications et canonisations. Peu importe : l'étude statistique pour le xx^e siècle est globalement possible tout de même.

THÈME _____ **Dominique Dauzet**

plan culturel et religieux : la physionomie de personnages béatifiés morts quelques années avant 1900 peut ressembler tout à fait à d'autres morts en 1901 ou 1904. Disons que le critère est de simple commodité : les 400 figures sont simplement celles de saints qui « ont vécu au XX^e siècle ».

Laissant de côté les béatifications de groupe – sur lesquelles je reviendrai – comptons, sur 157 bienheureux individuels, 87 hommes et 70 femmes. Est-ce le signe d'une grande égalité de sexe, d'une « parité » recherchée ? Ce n'est pas certain. Ce qui rend ici la proportion homme/femme équilibrée, c'est le fait que les béatifications s'occupent beaucoup de religieuses, notamment des nombreuses fondatrices de congrégation⁴. Et cela permet aux femmes de conquérir les autels presque au même taux que les hommes.

Clergé ou laïc ? Le compte donne au masculin 6 laïcs et 81 membres du clergé (séculier ou régulier) et au féminin 9 laïques pour 61 religieuses. On obtient la proportion de 15 laïcs pour 142 ministres ou consacré(e)s, soit un rapport d'environ 1 à 10. C'est évidemment indicatif de la politique générale des canonisations. L'Église reconnaît d'abord la vertu héroïque de gens voués à un service « à plein temps ». D'une certaine manière, l'institution reconnaît les « siens », ceux dont elle a déjà sanctionné la vie (par les sacrements, les vœux) ou l'œuvre (par une reconnaissance canonique, dans le cas des fondateurs de congrégations religieuses). Il faut bien admettre évidemment, que l'activité des laïcs dans le monde est moins repérable – sauf dans le cas du martyr et d'une activité ou d'un rang social très en vue. Or la béatification – dans ses modalités d'aujourd'hui – suppose un procès en forme, relativement coûteux, une instruction longue et délicate comportant de nombreux témoignages : la sainteté laïque discrète ou cachée, vécue au quotidien, n'a guère de chance d'être mise en évidence par une sanction pontificale. Ce qui ne veut évidemment pas dire que les papes – Jean-Paul II au premier chef – ne soient ni soucieux ni promoteurs de la sainteté des laïcs en couple, en famille, en société. Mais la réalité institutionnelle est telle.

4. À l'heure encore où j'écris cet article, les six dernières béatifications de Jean-Paul II, proclamées à Rome le 16 avril 2002, concernent trois prêtres, un religieux, et deux religieuses, tous des XIX^e-XX^e siècles.

Faut-il encore canoniser ?

Toujours est-il qu'on entend la question, récurrente, de laïcs engagés : qu'est-ce qui empêcherait des millions de chrétiens laïcs à la vie généreuse, ardente et droite, dont on voit qu'ils ont pris l'Évangile au sérieux, dans leur vie conjugale et professionnelle, de monter, eux aussi, sur les autels ? En théorie rien, en pratique tout. Et pourquoi une fondatrice de congrégation du xx^e siècle dans un diocèse italien ou espagnol – aujourd'hui totalement inconnue, sinon par quelques centaines de ses filles ou de ses compatriotes – devrait-elle être béatifiée plus volontiers qu'un maçon, un médecin ou un chef d'entreprise qui a vécu dans la fidélité – parfois coûteuse, voire héroïque – à son baptême ? En théorie rien, en pratique tout.

L'on dira certes que Dieu seul sait qui est saint, et que l'on ne pratique pas les vertus évangéliques pour en être récompensé ici-bas, fût-ce par un bon procès de béatification. Mais la question n'est pas pure revendication. Elle est plutôt une interrogation, ou une perplexité, sur les choix du modèle de sainteté proposée aux fidèles.

Car pour continuer l'exercice statistique, demandons-nous qui sont les laïcs (non martyrs, il en reste sept) béatifiés au xx^e siècle ? Contardo Ferrini († 1902) : professeur d'histoire du droit romain à l'université de Pavie, célibataire vivant chez ses parents (« J'ai épousé la science » disait-il). Gemma Galgani († 1903) – la seule des 140 stigmatisés du xx^e siècle, avec le Padre Pio, à être béatifiée – morte de la tuberculose à 25 ans. Laura Vicuna († 1904), une petite chrétienne chilienne, violée par son beau-père, morte à 12 ans et demi. Angela Salawa († 1922), une pauvre et humble femme de chambre de Cracovie morte dans la misère à 40 ans. Pier-Giorgio Frassati († 1925), un jeune chrétien de Turin au charisme exceptionnel, emporté par la polio à 22 ans. Giuseppe Moscati († 1927), brillant médecin napolitain, qui avait fait vœu de chasteté et s'est dévoué aux pauvres toute sa vie, mourant à 47 ans. Gianna Beretta-Molla († 1962), active présidente de la jeunesse féminine catholique de Milan, morte enceinte de son 4^e enfant à 40 ans, pour avoir préféré la vie du bébé à la sienne. Voici donc sept vrais laïcs – simples laïcs, comme on dit...

Mais leur vie paraît peu « ordinaire », cependant : tous sont morts bien jeunes (43 ans, 25 ans, 24 ans, 47 ans, 40 ans). Le doyen de l'équipe est donc le professeur Moscati, mort à 47 ans. Faute d'avoir connu la mort du martyr, il faut aussi reconnaître que les circonstances du décès sont plutôt dures : tuberculose, sévices familiaux, misère, polyomélite, tumeur à l'utérus. La question brûle les

THÈME _____ **Dominique Dauzet**

lèvres : faut-il vraiment mourir à la fois bien jeune et qui plus est d'une mort atroce pour être un saint ?

Penchons-nous maintenant sur l'état matrimonial de ces laïcs d'entre les laïcs. Si l'on excepte la jeune Laura et le jeune Pier-Giorgio, qui n'ont pas eu beaucoup le temps de goûter à cet état de vie, il nous reste cinq adultes. Malheureusement, le premier d'entre eux s'était marié à la science du droit romain : des épousailles qui lui préservèrent une chasteté d'ange. La seconde est tombée malade à l'âge de 20 ans, et entre deux extases pour ainsi dire, la position alitée et stigmatisée n'encourageait pas les garçons à lui faire la cour. La troisième, Angela, a épousé le labeur servile et la cause des pauvres, mais d'homme dans sa vie, point. Le quatrième était brillant, beau, et napolitain de surcroît, mais il a eu soin de faire un vœu privé de chasteté. Nouvelle question impertinente : faut-il vraiment échapper à l'admirable aventure du mariage pour être un saint ?

La réponse est non, puisque, Dieu merci, Gianna Beretta était mariée. Et le jeune ingénieur Pietro Molla était, pour le coup, un vrai mari : la Bienheureuse Gianna a eu un, puis deux, puis trois enfants. La question subsidiaire devient donc celle-ci : Gianna Beretta Molla, profonde chrétienne, mère de famille nombreuse, épouse dévouée, femme-médecin au travail, au service de la cité et de l'Église, eût-elle eu une quelconque chance d'être béatifiée si elle ne fût morte en pleine course de la vie ?

Regardons enfin ce qu'ont fait ces laïcs. C'est à dire quelles actions un peu exceptionnelles ils ont pu accomplir pour mériter les autels. Et là évidemment – hormis le cas de Gemma Galgani, dont la vie est franchement extra-ordinaire – l'examen est rassurant. Car ils ont vécu une vie chrétienne du quotidien dans de vrais métiers (de la femme de chambre au professeur d'université) avec un don d'eux-mêmes et un souci des autres probablement incessant, dans toutes les couches sociales (fille d'ouvrier – Angela – et fils de sénateur – Pier-Giorgio), livrés aux actions « simples » du christianisme. Ils ont apparemment pratiqué l'héroïcité de leurs vertus évangéliques près des pauvres. On les trouve dans les mouvements de jeunesse, dans les mouvements d'étudiants, dans les œuvres sociales, dans les œuvres de charité. Bref, ils nous ressemblent. Dernière question : Alors, pourquoi pas nous ?

L'interrogation statistique peut se porter enfin sur la nationalité des béatifiés (individuels) ayant vécu au XX^e siècle. Le tableau suivant permettra de s'en faire rapidement une idée :

Faut-il encore canoniser ?

Européens : 128		Autres continents : 21	
<i>Italiens :</i>	67	<i>Amérique :</i>	
		Mexique :	4
<i>Non-italiens : 61 dont</i>		Canada :	3
Espagnols :	19	Chili :	2
Polonais :	16	États-Unis :	1
Allemands :	8	Équateur :	1
Français :	6	Argentine :	1
Autrichiens :	3	Brésil :	1
Belges :	2	<i>Autres continents :</i>	
Suisses :	2	Congo :	1
Bulgare :	1	Nigéria :	1
Lituanien :	1	Liban :	1
Hongrois :	1	Zaïre :	1
Hollandais :	1	Soudan :	1
Croate :	1	Australie :	1
		Inde :	1

On remarquera que la sainteté du XX^e siècle, comme le Sacré Collège, est bien italienne. Question de langue, de facilité de dossier, question de proximité avec le centre institutionnel de l'Église, question de statistique aussi : ce sont beaucoup de religieuses qu'on canonise, et les fondatrices de congrégations ont été encore fort nombreuses dans l'Italie du XX^e siècle. Cette dernière remarque joue aussi pour le processus de la béatification : les congrégations riches et organisées sont mieux équipées que les diocèses pour soutenir la longue course d'un procès romain⁵. La réalité de la chrétienté entre

5. La reconnaissance du miracle (un seul nécessaire pour la béatification, et un autre pour la canonisation, depuis 1983) est également une course d'obstacles difficile. Voir l'intéressant ouvrage de P. DELOOZ, *Les miracles, un défi pour la science* (Bruxelles, Duculot, 1997, p. 22 et *passim*). Le même P. DELOOZ est par ailleurs l'auteur d'une thèse célèbre intitulée *Sociologie et canonisation* (La Haye, M. Nijhoff, 1969), ouvrage capital.

THÈME _____ **Dominique Dauzet**

également en jeu. Les chrétientés jeunes ou très minoritaires ont moins de candidats à la sainteté officielle – ce qui ne préjuge pas de la sainteté de ces communautés, évidemment.

Les canonisations en débat

Le problème qu'on voudrait juste effleurer ici, c'est la canonisation du côté de la réception. La plupart des béatifications ou canonisations ne posent pas de problème de «réception» si elles concernent un religieux ou un prêtre pieux, de quelque pays qu'il soit, ou encore une fondatrice de congrégation. Elles posent d'autant moins de problème que personne ne connaît souvent le nouveau saint – sinon la congrégation ou le diocèse intéressés. Qui protesterait donc à l'annonce du décret romain sur les vertus héroïques de Louise-Thérèse de Chauvance, fondatrice de la Pieuse Union des Oblates du Sacré-Cœur de Jésus (1820-1885)⁶ ? Plus problématiques sont d'autres cas individuels ou collectifs, et notamment les cas des «martyrs», car la dénomination de «martyr» est évidemment une vision catholique des choses, une vision, disent certains, «unilatérale» (occidentale, européenne). Si bien que les décisions romaines sont perçues diversement. Il y a, de fait, à Rome, des tendances très repérables dans la manière actuelle des canonisations, souhaitées et poussées par un pape natif de l'Est, qui a connu un régime politique de persécution religieuse. Ceci vaut donc régulièrement des réactions vives des non-catholiques, quand leur religion ou leur pays est concerné. Il se trouve qu'une canonisation peut déplaire au pouvoir politique d'un pays, ou au contraire sembler le cautionner vis à vis des autres nations.

Par simple analogie, on peut en dire autant des prises de positions des gouvernements dans l'ordre de la morale politique. Quand par exemple en l'an 2000 le parlement français a voté une loi «reconnaisant le génocide arménien», les réactions du gouvernement turc ont été immédiates : de quel droit, la Turquie a-t-elle demandé, un pays se fait-il le juge de l'histoire d'un autre pays ? De la même manière, l'Église peut sembler porter un jugement sur l'histoire du globe, en canonisant (ou en ne canonisant pas) des victimes de ce qui est, au fond, peut-être simplement la barbarie humaine. À titre d'exemple de

6. Décret du 28 mars 1988, Congrégation pour la Cause des saints (*Osservatore Romano*, 29 mars 1988).

Faut-il encore canoniser ?

béatifications « à risque » faites par Jean-Paul II, regardons seulement celles faites des martyrs de la guerre d'Espagne et celles des martyrs thaïlandais⁷.

À partir de 1987, le pape Jean-Paul II a commencé à béatifier les martyrs de la guerre civile d'Espagne⁸. Par salves continues (1987, 1989, 1990, 1992, 1993, 1995, 1997, 1998) Jean-Paul II béatifie en nombre les victimes religieuses des « Républicains » : déjà 228 béatifiés, et quelques centaines d'autres dont la cause est à l'étude à la Congrégation pour la cause des saints. On peut évidemment s'inquiéter de la suite du travail pour la congrégation, vu qu'il est dénombré environ 7 000 victimes, prêtres ou laïcs, morts par haine de la foi⁹. Faut-il réellement canoniser tous ces martyrs de la foi ? Par ailleurs, la canonisation groupée est-elle encore significative – sinon par l'effet impressionnant du chiffre des victimes ? Mais surtout, les victimes d'une persécution religieuse à grande échelle sont-elles encore des « martyrs » au sens propre du terme ? Une destinée collective fait-elle un « martyr » stricto sensu¹⁰ ?

7. Il faudrait bien sûr s'étendre longuement sur la canonisation des 120 martyrs de Chine par JEAN-PAUL II, le 1^{er} octobre 2000. Quoique le Saint-Père ait souligné prudemment que ces martyrs « faisaient honneur au peuple chinois », les réactions officielles en Chine populaire ont été assez violentes, notamment à cause du choix de la date (le 1^{er} octobre est l'anniversaire officiel de la « libération » du pays par Mao Tsé-tung et de la proclamation de la République en Chine), perçue comme une provocation occidentale. Ces réactions ont du reste été complaisamment relayées par une certaine presse en France !

8. JEAN-PAUL II semble être assez attentif à la situation espagnole : voyages en 1982, 1984, 1989 (JMJ de Compostelle), 1992 béatification de Mgr ESCRIVA, voyage encore en 1993...

9. Exactement 6832 morts, 4 184 prêtres et séminaristes séculiers, 2365 religieux et 283 religieuses – chiffres donnés par V. Carcel Orti, « La Iglesia en la II Republica y en la guerra civil (1931-1939) », *Historia de la Iglesia en Espana*, Madrid, 1979, vol. 5, pp. 369-370. Cité dans MAYEUR, *Histoire du Christianisme*, t. 12, p. 428.

10. On objectera que la reconnaissance du martyr collectif – la légion thébaine dans l'Antiquité chrétienne – n'est pas nouvelle. Reste qu'il y aurait alors tant de chrétiens à béatifier partout dans le monde. C'est sans doute le sens de la cérémonie romaine du 7 mai 2000 au Colisée, où JEAN-PAUL II a commémoré les « témoins de la foi » du XX^e siècle (évitant le terme de « martyr », réservé aux cas traités dans un procès en bonne et due forme). Cf. p. ex. *La Croix*, mardi 9 mai 2000.

THÈME _____ **Dominique Dauzet**

Ce qui est plus intéressant, c'est de voir comment l'Église a procédé vis à vis de ces martyrs. La liste des victimes assassinées « en haine de la foi » (selon la formule consacrée) s'ouvre en 1934 par 33 prêtres mis à mort pendant la révolte des Asturies (insurrection de la gauche révolutionnaire contre un gouvernement de droite). Ces assassinats préfiguraient ce qui allait se passer entre 1936 et 1939. Dès le 14 septembre 1936, le pape Pie XI, dans une allocution à des espagnols exilés, leur dit : « Ce sont des vrais martyrs, dans toute la signification sacrée et glorieuse que comporte le terme ».

Mais l'Église ne reconnaît leur « qualité » que 50 ans plus tard. Le procès des trois premières béatifiées, les carmélites de Guadalajara, avait commencé en 1955, et suivit son cours sous Pie XII et Jean XXIII, mais Paul VI, en 1964, demanda d'arrêter toutes les causes en cours relatives à la guerre civile : les béatifications des victimes des républicains paraîtraient être une caution du Saint-Siège au régime du général Franco. Après la mort de Franco (en 1975) l'examen des causes a pu reprendre. Évidemment, ces béatifications peuvent toujours être interprétées, même après la mort du vainqueur nationaliste de la Guerre d'Espagne, comme une sanction historique en faveur de son camp. ...De la même manière que la béatification – accélérée sous Jean-Paul II – des martyrs de la Révolution Française peut être interprétée comme un désaveu latent du régime républicain.

Le cas des martyrs thaïlandais est également intéressant, et c'est une histoire fort peu connue¹¹. Après la défaite de la France en 1940, la Thaïlande s'engagea, avec le soutien du Japon, dans une guerre contre les troupes françaises stationnées en Indochine. C'était aussi le moment où l'ancien royaume de Siam, devenu la Thaïlande, s'engageait dans une politique anti-occidentale, qui dura jusqu'à la fin de la Seconde Guerre mondiale. Entre 1940 et 1944, cette politique anti-occidentale se traduisit notamment par une persécution des chrétiens en général (catholiques ou protestants, thaïlandais ou étrangers). Les prêtres furent expulsés, les églises détruites ou fermées, et les catholiques thaïlandais devaient abjurer le catholicisme et faire profession de bouddhisme. Il y avait alors environ 50 000 catholiques en Thaïlande. Les martyrs thaïlandais béatifiés par Jean-Paul II en 1989 sont sept chrétiens du même village, tués par un petit brigadier-chef thaï zélé et haineux du

11. Chiron, *Dictionnaire*, *op. cit.*, pp. 96-97. BORIS PASEK, « Sept martyrs de Song Khan », revue *Enfants du Mékong*, septembre 1989.

Faut-il encore canoniser ?

christianisme. On a gardé un récit très précis des événements, y compris le texte de la harangue faite par le brigadier le jour de Noël 1940 aux villageois : « À partir de maintenant, c'en est fini de la religion catholique, la religion des étrangers, la religion des ennemis de la Thaïlande. Tous les thaïs sont bouddhistes, vous aussi vous êtes bouddhistes ». Les deux religieuses du village signent alors un texte comme quoi elles n'abjureront jamais, et quatre autres catholiques signent ce texte, et l'on va porter cette lettre au brigadier, qui fait fusiller le groupe le 26 décembre, dans le cimetière du village.

On a donc réellement affaire à un martyr chrétien, au sens strict, c'est-à-dire une persécution d'une personne en raison de sa foi, et sa mise à mort par refus d'abjurer cette foi. Mais il est évident que le problème est également colonial, politique, culturel. Comme ses supérieurs à tous les niveaux de l'époque, ce petit brigadier se moque de la religion en tant que telle, ce qui l'intéresse, c'est d'éradiquer une culture occidentale, une influence française, un réseau catholique étranger à sa propre culture.

Si bien que la béatification – tout à fait légitime ou compréhensible, d'un point de vue occidental et chrétien – peut apparaître, à des Thaïlandais d'aujourd'hui comme la glorification d'un système colonial ou d'un système d'inculturation d'un message étranger dans la culture thaï.

L'enjeu pourrait être, pour le christianisme, de savoir s'il est perçu (hors des frontières anciennes de la chrétienté) comme un message universel, ou vraiment comme une culture occidentale ? Son lien avec les puissances occidentales colonisatrices, dont il était la religion majoritaire, est évidemment sujet à caution. Tout cela, on le voit, confère aux canonisations actuelles une légère ambiguïté. Et, en tous cas, soulève des débats.

Il y aurait encore, sous la même rubrique des canonisations débattues, celles qui le sont au sein de l'Église elle-même, entre chrétiens de sensibilité différente. C'est du reste un phénomène assez nouveau, comme si tout à coup, les chrétiens se réappropriaient le droit de juger, eux aussi, qui l'on devrait (ou pas) canoniser. La récente canonisation de Pie IX, jugée diversement (d'autant qu'elle s'est faite concurrentement à celle de Jean XXIII, bien-aimé avant que d'être bien-heureux), fournirait un exemple intéressant. Celle aussi, sur laquelle on ne peut passer, de Josemaria Escriva. Disons donc pour finir un mot de cette dernière béatification (la canonisation vient d'avoir lieu le 6 octobre 2002).

THÈME _____ **Dominique Dauzet**

Fondateur de l'Opus Dei, et promoteur d'une spiritualité du quotidien pour les laïcs, Mgr Escriva¹² a conquis beaucoup de laïcs chrétiens du monde professionnel, surtout en Espagne et en Amérique Latine. Ce prêtre espagnol est l'auteur d'un best-seller mondial de la spiritualité, un petit livre intitulé *Camino*¹³, et l'institut qu'il a fondé compte environ 80 000 membres laïcs et 1 500 prêtres, répartis dans le monde entier.

La publicité assurée au mouvement et à son fondateur est faite par un personnel qualifié : l'Opus Dei a des centaines de membres docteurs et professeurs d'université : des livres paraissent en quantité sur le mouvement ou le fondateur, souvent écrits par des membres qui ne signalent pas forcément, en page de couverture, leur appartenance à la prélature : biographie d'Escriva de Balaguer chez de grands éditeurs : France-Empire¹⁴, Fayard en 1996¹⁵, « Que sais-je » – d'ailleurs excellent – sur l'Opus Dei aux Presses Universitaires de France en 1984.

Le mouvement a des maisons d'édition (Le Laurier en France) qui diffusent la pensée du fondateur et soutiennent l'action de l'Opus, et des universités (l'université de Navarre à Pampelune et un athénée à Rome) qui assurent la formation des membres et la diffusion du message. Bref, les nombreux amis que compte l'Opus – y compris dans la haute hiérarchie de l'Église – ont eu peu de mal, et

12. JOSEMARIA ESCRIVA DE BALAGUER est né à Barbastro (Espagne) le 9 janvier 1902. Ordonné prêtre en 1925, il exerce un ministère à Saragosse puis à Madrid près des pauvres, des malades, des étudiants, il enseigne dans une Académie privée, tout en terminant sa thèse. Le 2 octobre 1928, il fonde l'Opus Dei comme un « instrument destiné à permettre à des hommes et à des femmes de toute condition de répondre à cette vocation de sainteté selon une spiritualité propre, séculière, fondée sur l'imitation de la vie cachée de Jésus, sur l'approche de Dieu à travers son humanité, sur l'attention portée aux petites choses de l'existence »... Sa doctrine, qu'il répétera toute sa vie : « sanctifier le travail, se sanctifier dans le travail, sanctifier les autres grâce au travail ». En 1943, il fonde la Société de la Sainte Croix, pour les prêtres de son mouvement. En 1946, il s'installe à Rome, où il résidera jusqu'à la fin de sa vie.

13. L'ouvrage a connu 238 éditions (plus de quatre millions d'exemplaires, dans 39 langues).

14. François GONDRAND, *Au pas de Dieu. José-Maria Escriva de Balaguer, fondateur de l'Opus Dei*, Paris, France-Empire, 3^e éd. 1991.

15. GIUSEPPE ROMANO, *L'Opus Dei, un chemin de sainteté*, Le Sarmant-Fayard, 1996, 269 pages.

Faut-il encore canoniser ?

même aucun mal, à faire avancer et triompher la cause du serviteur de Dieu Escriva de Balaguer.

Escriva est mort le 26 juin 1975. La canonisation est demandée par le cardinal Poletti en 1981, juste cinq ans après sa mort (c'est-à-dire le plus tôt que le droit permette). La demande a été soutenue par 69 cardinaux et 987 évêques (un tiers de l'épiscopat catholique). En 1990, le pape Jean-Paul II décrète l'héroïcité des vertus, première étape vers la béatification, et l'année suivante, le 6 juillet 1991, le décret sur le miracle est signé. La béatification a lieu, record absolu de rapidité pour les temps modernes, dix-sept ans après la mort d'Escriva de Balaguer, à Rome, le 17 mai 1992, en présence de 300 000 fidèles. Giuseppe Romano écrit : « La foule remplissait la place Saint-Pierre jusqu'à l'extrémité de la via della conciliazione. "Nous n'avons pas vu une telle foule depuis la canonisation de don Bosco" commentait un fonctionnaire du Vatican ».

Le débat ici, ne concerne pas tant la figure du fondateur – que les gens connaissent mal et les journalistes souvent encore plus mal – mais la fondation elle-même, à laquelle on reproche sa puissance et son « goût du secret », comme si le succès dans l'Église devait toujours être imputé à quelque mauvaise intention : en d'autres temps les Jésuites ont encouru périodiquement les mêmes reproches. Peut-être s'agit-il seulement d'une discrète efficacité, au service de l'Évangile ? En tous cas, les jugements défavorables se sont cristallisés sur la béatification du fondateur. Mais on peut relever, dans les propos souvent tenus sur le sujet, deux paradoxes. Le premier concerne la rapidité du procès. Ne seraient-ce pas les mêmes chrétiens qui se plaignent des lenteurs romaines (quand béatifiera-t-on Charles de Foucauld, Madeleine Delbrèl, et *tutti quanti*, demandent-ils ?) et tout à coup trouvent qu'on va trop vite ? Le deuxième paradoxe concerne la « notoriété » : la béatification d'Escriva aurait été trop soutenue, trop appuyée, trop plébiscitée. Mais ne seraient-ce pas les mêmes chrétiens qui se plaignent qu'on béatifie des inconnus, des gens lointains et peu occupés de la vie chrétienne contemporaine ? Si au contraire le pape Jean-Paul II avait voulu tenir compte des millions de lecteurs assidus de *Camino*, lecteurs laïcs, contemporains, souvent fort actifs dans la société et dans l'Église ? Ou simplement encourager les quelque cent mille membres laïcs – chiffre unique dans le paysage ecclésial – de l'Institut ? Allez savoir.

Le 12 décembre 2000, tandis qu'une affluence record de neuf millions de fidèles venait commémorer l'apparition en 1531 de la

THÈME _____ **Dominique Dauzet**

Vierge de la Guadalupe au berger Juan Diego, une lettre du clergé mexicain parvenait au cardinal Sodano, affirmant que la béatification de Juan Diego par Jean-Paul II en 1990 s'était faite « sans fondement historique » : le berger n'aurait jamais existé, paraît-il. Au moins est-on sûr de l'existence de Josemaria Escriva.

Ces trop brèves notes, menées un peu tambour battant, n'avaient pas d'autre ambition que de méditer sur une des questions que pose à l'Église sa pratique institutionnelle séculaire. La reconnaissance des saints comporte un enjeu pour le cœur et la raison des chrétiens. Si le christianisme est bien une religion imitative (« Faites comme vous m'avez vu faire... ») il doit être possible non seulement d'admirer, mais aussi d'aimer et d'imiter les imitateurs du Christ qu'on appelle les saints. Il ne s'agit évidemment ni d'accepter ni de refuser en bloc la forme actuelle de reconnaissance des bienheureux et des saints. Ni évidemment de l'absolutiser. Seulement d'y réfléchir, afin de faciliter son heureuse et nécessaire évolution. Grâce à Dieu, le *Martyrologe romain*, même bien révisé, reste plus grand que ses folios.

Dominique-Marie Dauzet (né en 1961) est chanoine prémontré de l'abbaye Saint-Martin de Mondaye (Calvados). Docteur en histoire, il a été chargé de conférences à l'E.P.H.E.-Sciences religieuses, en Sorbonne (2000-2002). Il enseigne la patristique et l'histoire de la spiritualité au Séminaire interdiocésain Saint-Jean Eudes de Caen. Son dernier ouvrage, *Petite Vie de sainte Foy*, a paru en mai 2002 chez DDB.

Communio, n° XXVII, 5-6 – septembre-décembre 2002

Guy BEDOUELLE

La grâce en mouvement

La sainteté au cinéma

« L'homme est le langage de Dieu »

Rabbi Menahem-Mendel de Witebsk

S'IL est un art, le cinéma est universel, comme la sainteté, et doit par conséquent s'en préoccuper. Ce qu'il n'a cessé de faire, attiré par ce charme indescriptible, et surtout insaisissable comme le vent et l'esprit, qui se dégage de certains êtres du passé et du présent. S'il y a réussi parfois, c'est, parce qu'à côté de la lourdeur de ses moyens, techniques, financiers, humains, il est un art du mouvement, traversé d'ellipses.

Mais de quelle sainteté s'agit-il ? Certes, la sainteté attestée, canonisée, celle du catholicisme, est bien présente et le génie de certains cinéastes permet, au travers d'un récit connu, dont l'historicité est plus ou moins respectée, d'en percevoir le scintillement. Mais, comme le cinéma, ainsi que la littérature, est avant tout œuvre d'imagination, c'est à travers le récit inventé qu'apparaîtra, au détour d'une fiction, et au-delà de toute référence confessionnelle et même religieuse, le rayonnement de l'innocence et l'évidence du bien.

THÈME _____ *Guy Bedouelle*

Le Saint des saints

Cependant, au départ, chronologiquement aussi bien que méthodologiquement, il nous faut partir des représentations du Christ au cinéma. Commençant une carrière à l'écran, qui ne devait plus se démentir, Jésus a été le personnage d'au moins dix-sept films dans la première décennie d'existence du cinéma. *De la vie et la passion de Jésus* des frères Lumière en 1897 au *Christ marchant sur les eaux* où Méliès en 1899 put essayer ses meilleurs trucages, inaugurant la relation intime du religieux et du merveilleux au cinéma, en passant par les quatre épisodes de la *Passion* de Zecca et Nonguet (1903-1906), produits par Pathé, la figure du Saint des saints répond au besoin de religieux des contemporains du modernisme au tournant du siècle. Plus concrètement, il ne faut pas oublier l'importance des salles paroissiales pour l'accueil de ce qui est encore plus un divertissement qu'un art, et pour le développement dans le grand public du goût pour le cinéma.

Cette histoire de la représentation du Christ et des Évangiles a été bien étudiée¹. On y trouve de tout, à vrai dire, du plus édifiant comme *Golgotha* de Julien Duvivier (1935), avec l'étrange et mystique Robert Le Vigan dans le rôle de Jésus et le plus inattendu Jean Gabin en Ponce-Pilate, jusqu'au film médiocre dont le côté scandaleux avait été soigneusement recherché et même pesé, de Scorsese sur *La dernière tentation du Christ* (1988). Cela indique la tension entre fadeur et récupération, ou, au mieux, entre imagerie et idéologie, qui paraît caractériser l'approche cinématographique de la sainteté.

Trois films sur la vie du Christ, à peu près contemporains, peuvent en fournir de bons exemples, *Jésus de Nazareth*, de Franco Zeffirelli (1976) est devenu un classique du cinéma « chrétien », ou plutôt catholique. Le cinéaste italien est un maître de l'image qu'il compose avec une somptuosité esthétique dont il s'est servi pour illustrer Shakespeare ou l'opéra italien. C'est bien d'illustration qu'il s'agit ici, suivant honnêtement et même fidèlement les Évangiles, et permettant au public d'y retrouver les épisodes connus. On doit l'apprécier comme un livre d'images, parfois à la limite du sulphicianisme, rendu tangible par les improbables yeux bleus de Jésus (Robert Powell).

1. Par exemple Henri AGEL, *Le visage du Christ à l'écran*, Paris, Desclée, 185, ou Pierre Prigent, *Jésus au cinéma*, Genève, Labor et Fides, 1997.

La grâce en mouvement

L'Évangile selon saint Matthieu de Pasolini, en 1964, avait provoqué de grandes discussions. Esthétiquement remarquable par ses réminiscences de l'histoire de l'art occidental, il est religieusement et théologiquement discutable, faisant de Jésus un agitateur social aux accents révolutionnaires, qui prend les Béatitudes comme programme politique. Cette lecture idéologique, consonante à l'engagement poético-marxiste de Pasolini, rend le film très daté, malgré ses qualités dramaturgiques.

Reste alors le chef d'œuvre méconnu, ce *Messie* de Rossellini, (1976) oublié, semble-t-il, à la mesure même de sa qualité. Le maître, agnostique mais tourmenté, du néo-réalisme, en applique les règles de sobriété et d'ascèse, même si, contrairement à son habitude, il a consenti à utiliser la couleur. Rossellini se concentre sur la prédication de Jésus, mettant toute la délicatesse de son art dans le récit des paraboles. Le miraculeux, l'extraordinaire, le surnaturel ne sont pas montrés, mais suggérés, laissant au spectateur sa liberté de choix. Un Christ trop humain, a-t-on dit? Peut-être, mais pleinement et profondément humain.

Ces trois films sont comme des paradigmes du traitement de la sainteté au cinéma. Imagerie, idéologie, pressentiment du mystère par attention au réel, caractérisent les films qui prétendent dire quelque chose de cet indéfinissable que représente la sainteté du saint, au delà de la vertu et de la piété...

Les saints au cinéma

En dehors du cinéma édifiant, comme le célèbre et honnête film de *Monsieur Vincent* (1947) de Maurice Cloche, où Pierre Fresnay prenant la place du galérien a ému toute une génération de bons catholiques et, on l'espère, quelques autres, ou encore *Bernadette* de Jean Delannoy (1987), qui fait les beaux jours des pèlerinages de Lourdes, parmi les saints de la tradition, il y a deux incontestables vedettes, François d'Assise et Jeanne d'Arc. De façon caractéristique, on retrouve les mêmes clivages, les mêmes tendances dans leur filmographie que dans les œuvres que nous avons évoquées à propos du Christ.

Sans rentrer dans les détails, indiquons que Zeffirelli (*Fratello sole e sorella luna*, en français *François et le chemin du soleil*, 1973), filmant dans les admirables paysages de l'Ombrie et les palais de Palerme, sait intéresser et émouvoir dans son genre illustratif.

THÈME _____ **Guy Bedouelle**

Liliana Cavani (*Francesco*, 1989) oriente le personnage de François d'Assise vers la critique sociale, la révolte de l'artiste et la dimension psychanalytique, et sans chercher à même effleurer l'authenticité religieuse de son personnage.

Et puis encore, à des coudées au-dessus de ces films estimables, apparaît un moyen métrage présenté au Festival de Venise de 1950 par Rossellini, *Francesco, Giullare di Dio*, ou en français les *Onze Fioretti de saint François*. Rossellini n'a pas voulu traiter de la biographie de saint François mais décrire la vie de ses premiers frères d'après les légendes hagiographiques des *Fioretti*. Bien plus, il se centre sur un frère « simple », fra Ginepro. Comment Rossellini a-t-il réussi à traduire, à capter faudrait-il dire, le génie franciscain de dépouillement et d'humilité ? Il a pu le faire par des choix radicaux. Il décida de confier les rôles à des non-professionnels, et même à de jeunes franciscains dont François lui-même à l'inoubliable pureté de visage, exempt de toute joliesse. Ironiquement, au seul comédien connu, Aldo Fabrizi, fut donné le rôle de Nicolas, tyran de Viterbe, moins méchant d'ailleurs qu'il n'y paraît. En second lieu, les seuls textes cités furent ceux des *Fioretti*, avec quelques versets de la Bible et surtout les poèmes de saint François lui-même, le Cantique des créatures et, dès le générique, la célèbre prière pour la paix, que la tradition attribue au pauvre d'Assise. Mais finalement c'est le style cinématographique rossellinien, qui réussit à faire pressentir le dépouillement évangélique, le mystère de la croix et de la joie qui habite le saint. Refusant tout effet, à partir de la position morale que représente pour lui le néo-réalisme, comme il l'a dit, il se concentre sur la vérité des visages, des paysages et des textes en les respectant et surtout en les aimant. C'est bien comme cela qu'il échappe à tout académisme². Il atteint au contraire à la beauté d'une fresque de Giotto, ou plutôt à celle d'une icône en mouvement, si on s'inspire de la définition, célèbre dans sa banalité, du cinéma comme « images en mouvement ».

Pas un réalisateur ambitieux, pas d'actrice célèbre qui n'aient été tentés de monter ou d'incarner une "Jeanne d'Arc", et beaucoup s'y sont risqués, jusqu'au plus récent, Luc Besson. Pas plus que dans l'histoire, Jeanne ne se laisse facilement récupérer et on ne trouvera guère de lecture idéologique de son épopée. Mais les illustrations

2. Serge DANÉY, « La première fois », in Alain Bergala et Jean Narboni, *Roberto Rossellini*, Paris, Les Cahiers du cinéma, Paris, 1990, p. 88.

La grâce en mouvement

superficielles n'ont pas manqué, fort sympathiques parfois comme le film hollywoodien de Victor Fleming en 1948 avec Ingrid Bergman. *La passion de Jeanne d'Arc* de Dreyer (1928), très puissant par le choix de l'expressionnisme du muet, se veut par trop une œuvre d'art pour ne pas rester opaque. Le film a cependant donné un exceptionnel sens dramatique à l'histoire de Jeanne, que le visage torturé d'Antonin Artaud et la panique qui émane de Falconetti ont rendue emblématique à l'écran.

Robert Bresson avec *Procès de Jeanne d'Arc* (1963), en une heure à peine, prend le contrepied de Dreyer, en ce qu'il ne veut pas montrer mais « rendre actuel ». Son but est clairement défini : faire pressentir le monde invisible auquel nous sommes devenus insensibles : « Il n'y a pas eu à inventer ou à expliquer. Jeanne est le chiffre d'une opération mystérieuse. Elle prouve qu'il existe un monde qui nous est fermé mais qui s'ouvre à elle par une alchimie naïve de ses sens. Elle met en plein jour la nuit profonde où nos actes s'accomplissent d'habitude.³ » Il s'appuie sur les minutes du procès, mais goûte la saveur spirituelle des réparties de Jeanne et s'étonne de leur densité : « "J'ai eu la volonté de le croire", cette réponse m'a frappé comme la plus étrange parmi d'autres réponses plus célèbres. »

Moins sobre et moins condensé, le dyptique de Jacques Rivette, (*Jeanne la Pucelle. Les batailles – Les prisons*, 1994) par sa rigueur historique, qui fut soulignée en son temps par Régine Pernoud, si vive à défendre Jeanne contre les Cauchons de tous les temps, atteint une indéniable authenticité. Soutenus par la recreation minutieuse, ni lourde ni pédante, du monde de Jeanne, la profondeur enjouée de Sandrine Bonnaire et le naturel qui se dégage de l'œuvre, disent quelque chose de la santé de la sainteté de la Pucelle, si on peut dire. Qu'un cinéaste, aussi ésotérique d'habitude que Rivette, ait réussi à la regarder avec une telle limpidité, en dit long, évidemment sur son talent, mais aussi sur le charme qui continue à émaner de la sainte de Domrémy.

La conclusion s'impose : le cinéma est capable, sans ennuyer, et sans pesamment démontrer, de parler de la sainteté. Un film comme celui de Fred Zinnemann, en 1966, *A Man for all Seasons* (*Un homme pour l'éternité*) sur Thomas More, s'appuyant sur la pièce

3. Robert BRESSON, *Procès de Jeanne d'Arc*, Film. Postface de Florence Delay (l'interprète de Jeanne), Paris, Mercure de France, 2002, p. 8.

THÈME _____ **Guy Bedouelle**

aux ressorts dramatiques très efficaces de Robert Bolt, a su faire percevoir, dans un beau spectacle, le tranquille héroïsme chrétien du chancelier d'Angleterre et la complexité de la situation morale dans laquelle il se trouve.

Il est vrai, cependant, que les saints privilégiés par le cinéma sont plutôt ceux que leur foi ou leur charité ont placés dans des situations extrêmes. Pensons au cinéaste polonais Krzysztof Zanussi retraçant le drame de Maximilien Kolbe, *Vie pour vie* (1990) ou à la réalisatrice hongroise, Maria Meszaros donnant une dimension épique et pourtant intérieure à celui d'Édith Stein, *La septième demeure* (1995). La vie cachée, par définition, n'est guère spectaculaire. Après quelques autres réalisateurs français, Alain Cavalier avec *Thérèse* s'est risqué à la montrer. La sobriété du cadre, la ressemblance de l'actrice avec Thérèse de l'Enfant Jésus ont servi son propos, mais le fond de l'énigme de sa sainteté semble résister, ou, plus exactement, ne pas vraiment intéresser le cinéaste. Les avis, il est vrai, divergent sur ce point.

Est-il contraire à l'art du cinéma d'être édifiant ? Il faut bien s'entendre : ce n'est pas le propos hagiographique qui est en cause mais la manière d'en rendre compte. Il peut y avoir chez un cinéaste le désir de transmettre quelque chose de la sainteté et y parvenir ou passer à côté, selon le mode de langage cinématographique. À l'inverse, un réalisateur peut n'avoir qu'une approche de curiosité et toucher à l'essentiel. Cela dépendra d'une alchimie subtile entre le regard de la caméra, la profondeur intérieure des interprètes, la qualité du son, de la musique en particulier, et des textes. Plus que dans tout autre domaine, c'est l'intuition de l'artiste qui agit.

De fait pourtant, le cinéma devait aborder la sainteté par ses propres moyens, et s'attacher avec plus de bonheur à cette sainteté anonyme, qui lui permet d'approcher la grâce comme de biais, ce discours indirect commun à la littérature et au cinéma pour parler du spirituel.

Figures d'innocence

On n'abordera pas ici la problématique de la rédemption, si importante soit-elle dans l'histoire du cinéma chez un Bresson dont elle traverse toute l'œuvre avec *Pickpocket* par exemple en 1959, avec sa relecture chez l'américain Paul Schrader (*American Gigolo*) (1980), ou chez un Tarkovski avec son testament spirituel : *Le sacrifice* (1986). Elle peut donner lieu à de graves malentendus comme

La grâce en mouvement

avec *Breaking the Waves* de Lars von Trier (1996), qui la situe dans un au-delà de la morale naturelle. Nous préférons regarder ici les figures d'innocence au sens où le Père le Guillou leur avait donné place dans l'histoire de la culture et de la théologie chrétiennes⁴, en faisant appel à quelques films moins connus ou plus inattendus.

Il y aurait beaucoup à dire sur ces deux grands témoins de la sainteté au cinéma que sont, encore une fois, Bresson et Rossellini. Évoquons seulement « la petite dame aux cheveux gris » dans *l'Argent* (1983) dernier film de Bresson, celle qui est tuée pour ses économies par le garçon qu'elle a accueilli et recueilli, ou, plus extrême et paradoxal, l'âne de *Au hasard Balthazar* (1966), véritable figure christique. Dans *Europe 51*, Rossellini faisait interpréter à Ingrid Bergman, une femme de la bourgeoisie, bouleversée par la misère du monde qui, par une prise de conscience, en fait une conversion, abandonne les préjugés de son milieu pour l'action sociale.

Le cinéma italien a été marqué par le mythe de Gelsomina, qui a fait de *La Strada* (1954), le grand succès de l'après-guerre. On pourrait peut-être tracer dans la carrière de Fellini un fil conducteur de l'innocence à partir des clowns, comme chez d'autres (tels Truffaut ou Wenders) avec les enfants⁵. Un peu au carrefour de ces tendances mais avec un langage bien personnel, se trouve Nanni Moretti. Dans *La messe est finie* (1985), il campe un jeune prêtre de paroisse qui, découvrant, dans l'atmosphère post-conciliaire, les réalités du monde qu'il doit évangéliser, réagit avec une sorte d'étonnement amusé ou navré, lui attirant finalement confiance et sympathie. Il est rare que le cinéma aborde positivement le personnage du prêtre sans l'arrière-fond bernanosien (Bresson ou Pialat) rendant cette sainteté sacerdotale dramatique et exceptionnelle.

Le cinéma américain, quant à lui, aborde souvent l'innocence selon les schémas éprouvés des genres qu'il a su créer (western, film policier, avec sa variante des films de mafia). On trouverait chez Clint Eastwood, depuis qu'il est passé de l'autre côté de la caméra, comme on dit, la description d'un véritable affrontement ritualisé du bien et du mal⁶. Chez lui, le « héros positif » atteint une profondeur qui subvertit le cinéma comme divertissement en

4. Marie-Joseph LE GUILLOU, *Celui qui vient d'ailleurs : l'Innocent*, Paris, Éditions du Cerf, 1972.

5. François VALLET, *L'image de l'enfant au cinéma*, coll. 7^e art, Paris, Éditions du Cerf, 1991.

6. Noël SIMSOLO, *Clint Eastwood, Les Cahiers du cinéma*, Paris, 1990.

THÈME _____ **Guy Bedouelle**

l'obligeant en quelque sorte à s'interroger sur le sens qu'il porte potentiellement⁷.

En 1987 mourait John Huston, après avoir donné sa sublime adaptation des *Gens de Dublin*, de James Joyce. Ce qu'on sait moins, c'est qu'il préparait alors celle de *Theophilus North*, d'après Thornton Wilder, dont il avait dû confier l'achèvement à son fils Danny, en en surveillant le tournage jusqu'au dernier moment sur son lit d'hôpital. *Mr North*, distribué en Europe en 1989, est passé presque inaperçu : c'est pourtant une splendide allégorie de la sainteté dans un festival d'ironie et de drôlerie. Theophilus (au nom explicite), après avoir voulu être un saint dans son enfance, a décidé d'être libre, mais de donner à ses contemporains le goût du bonheur. Évoluant à vélo dans l'élégant Newport des années trente, toujours impeccablement vêtu de blanc, couleur d'innocence, le jeune homme a décidé de réorganiser le monde, ce qui exige une certaine audace et permet une certaine insolence. On le prend bientôt pour un guérisseur et il devra échapper aux foules des petites gens qui l'adorent. D'aventure en aventure se dégage du personnage une sainteté ensouillée, sans la moindre trace d'apologétique ou de prédication⁸.

Ainsi, devant le mystère foisonnant de la sainteté, le cinéma a su s'adapter pour en capter la lumière, là où elle se trouve. Nous constatons que le sujet imposé (les saints de l'histoire) ou libre (ceux de la fiction) importe moins que la manière de l'aborder. La réussite est la plus grande là où est plus présent le sentiment que l'essentiel échappe à la caméra, là où la grâce est suggérée plutôt que décrite, en perpétuel mouvement, légère, aérienne, plutôt que statique. Elle est surtout tangible lorsque le cinéaste, par une sorte de générosité, arrive à trouver chez le spectateur le chemin, parfois bien encombré ou tortueux, de son propre désir de sainteté.

Guy Bedouelle, dominicain de la province de France, appartient à la rédaction de *Communio* depuis l'origine. Il est professeur à la Faculté de théologie de Fribourg en Suisse, et président du Centre d'études du Saulchoir à Paris. Il tient la chronique de cinéma dans la revue des jésuites suisses *Choisir*.

7. Il y a aussi une certaine sainteté opaque, mais empreinte de simplicité, bien rendue par le jeu lisse de Johnny Depp, dans *Gilbert Grape*, de Lasse HALLSTRÖM (1993), qui trouve tout naturel de s'occuper de sa mère obèse et de son frère débile mental.

8. Il me semble que le succès international du *Fabuleux destin d'Amélie Poulain*, de Jean-Pierre JEUNET (2001), dont on ne niera pas les facilités, relève aussi de cette attirance que suscite en nous la volonté tenace de faire le bien.

Communio, n° XXVII, 5-6 – septembre-décembre 2002

Tony ANATRELLA

Malaise dans la paternité et sur la valorisation maternelle

Conséquences sur la psychologie religieuse

*Conférence donnée le samedi 6 avril 2002
au Colloque organisé par la revue Communio à Paris.*

Introduction

Nous entendons souvent, dans le discours social, une plainte qui reproche aux pères leur effacement ou leur absence. Si certains pères sont, de leur propre fait, effectivement dans cette situation, d'autres sont « évacués » par la mère ; paradoxalement ce procès est souvent contredit par l'expérience. Les pères éprouvent un sentiment d'injustice quand ils s'entendent dire qu'ils ne sont pas engagés dans la relation familiale et les mères sont surprises du reproche qui leur est adressé de vouloir neutraliser le père.

Alors d'où vient cette idée que les pères auraient démissionné ? Lorsque nous entendons dire que les pères sont absents, de quel « père » parlons-nous ? S'agit-il des « papas », c'est-à-dire des individus pères réels qui ne feraient pas leur travail ? Ou bien s'agit-il de « la fonction paternelle », avec tout ce qu'elle représente symboliquement – c'est-à-dire le sens du Tiers, de la prohibition de l'inceste, de la loi, de la différence des sexes et des générations et du monde extérieur – qui aurait du mal à être reconnue par la société ? Ou encore du père imaginaire, c'est-à-dire de l'image paternelle qui est chargée aussi bien des attentes, des idéalizations et des révoltes

DOSSIER

 Tony Anatrella

de l'enfant que de la mère elle-même quand ce n'est pas le père lui-même qui en vient à être gêné par son propre vécu interne pour exercer son rôle ?

Il faut donc tenir compte de trois concepts pour parler du père : le père réel, le père symbolique ou la fonction paternelle et le père imaginaire.

Nous avons assisté, au cours du temps, au lent déplacement de la fonction paternelle qui a des conséquences sur la psychologie masculine mais aussi sur la constitution de la féminité et la façon de se représenter la maternité. C'est ce que je vous propose d'examiner.

I. Le déclin social de la fonction paternelle

Il faudrait une étude historique détaillée pour montrer comment, au dix-neuvième siècle, on parlait déjà de « carence paternelle » pour évoquer la défaillance éducative des pères que l'on accusait de s'adonner au jeu ou à l'alcool, ou qui, pour d'autres raisons, n'assuraient plus leurs responsabilités éducatives. L'État, notamment en France, fut progressivement amené à se substituer au rôle du père (voir les lois de 1899 sur la déchéance des pères indignes). La législation a également largement limité, et parfois évacué, la fonction symbolique du père. Il en va de même avec les documents de la Commission des Affaires sociales de l'ONU qui ne tiennent pas compte de la fonction paternelle.

En l'espace de quelques années « la fonction paternelle », du moins dans les représentations sociales, a perdu peu à peu de sa crédibilité. Un soupçon idéologique planait sur l'image sociale du Père (comme fonction), pour le dévaloriser et revendiquer sa mort plus que pour l'aider à exercer son rôle. Dans cette mouvance la relation éducative a également été délaissée. Ce cliché d'un père alcoolique, minable, irresponsable, tyrannique, a longtemps été exploité dans les productions culturelles du XIX^e et du XX^e siècle : littérature, théâtre, cinéma, etc. Pourtant, tous les pères ne vivaient pas selon ce modèle ! Bien au contraire, la plupart étaient attentifs à leurs enfants et savaient exercer leur rôle. Mais il fallait sans doute construire, au cœur d'une société donnée, une image du père « carent » pour mieux le destituer. Aujourd'hui si la carence paternelle est davantage présentée en termes psychologiques et moraux à travers des notions telles que « absence », « démission », « manque

— *Malaise dans la paternité et sur la valorisation maternelle*

d'autorité», c'est toujours le procès du père qui est instruit et qui continue d'induire les représentations sociales et certains comportements individuels. Comme s'il fallait faire apparaître le père comme un être défaillant.

Dans un tel contexte des hommes sont parfois inquiets à l'idée d'être « père ». Ils le manifestent non seulement quand ils sont dépourvus à ce sujet dans leur histoire personnelle de vécu affectif, de références paternelles, mais aussi parce que la société ne leur est d'aucune aide symbolique dans la mesure où elle présente et valorise principalement des images de la relation mère/enfant. C'est pourquoi de nombreux jeunes pères viennent consulter ou participent à des réunions afin d'apprendre leur « métier » de père. En particulier ceux qui ne savent pas comment un homme s'occupe d'un enfant et de leur femme devenue mère grâce à eux. Ils s'interrogent aussi sur le contenu de ce qu'ils souhaitent transmettre à leurs enfants.

L'augmentation des divorces, la relation monoparentale et les progrès des techniques de procréation médicament assistée (PMA) favorisent aussi la conception du père oublié, évincé et écarté : le père minimisé comme géniteur, le père dépossédé de son enfant et de sa fonction symbolique. Le père est également inexistant lorsque l'on prétend que l'enfant peut relever du seul choix individuel de la femme, et parfois de façon homosexuelle, au nom d'une biogénération en solitaire de la filiation. Mais il ne suffit pas de fabriquer de la chair humaine : encore faut-il qu'elle soit située à partir de la différence sexuelle et dans la succession des générations, entre père et mère, et qu'elle soit instituée pour qu'elle se développe et se reproduise dans l'histoire. Sinon la vie s'arrête dans l'enfermement du maternel et du narcissisme de la personne qui veut se rassurer. Dans ce schéma, l'enfant est réduit à être un enfant prothèse et au service de la valorisation de l'adulte. Il n'est pas accepté pour lui-même ni socialisé par le père : il vient prolonger le désir de l'adulte et se confondre avec lui.

Ainsi L'État a-t-il voulu se substituer au père, faisant de la mère le parent dominant ou le seul parent de l'enfant. Le droit est venu accentuer l'inégalité entre l'homme et la femme sur l'enfant à naître. Hors mariage, la mère peut le reconnaître seule au détriment du père. Quant au père divorcé, il est souvent pénalisé et limité dans l'exercice de son rôle. Or, s'il est un fait que la maternité ne se partage pas, puisqu'elle relève de l'expérience originale de la femme,

DOSSIER

Tony Anatrella

en revanche la procréation, la naissance et l'éducation se partagent entre l'homme et la femme et ne peuvent pas être mises uniquement sous le primat de celle-ci à moins de nous acheminer vers le matriarcat.

La fonction paternelle a donc été progressivement désinvestie socialement alors que la plupart du temps, dans la réalité, les pères jouent leur rôle auprès des enfants. Mais les images sociales qui minimisent ou dévalorisent le père atteignent sa fonction symbolique (celle du Père) et laissent entendre que l'on pourrait se passer de celle-ci en restant seul avec la mère. Il serait simplement supprimé et la mère pourrait tenir les deux rôles. La négation de cette symbolique entraîne aussi la dévalorisation du mâle assimilé à la féminité, ce qui provoque automatiquement la dépréciation de tous les produits de l'évolution, y compris la culture, le langage et le sens de la loi. Cette négation tente d'annuler la différence des sexes, ce qui favorise la résurgence de l'homosexualité dans le discours social : le refus inconscient de la symbolique paternelle entraînant la recherche du père manquant, à travers l'homosexualité. Enfin elle est aussi le déni de tout principe d'autorité et de transmission que l'on constate aussi bien à l'école que dans la famille.

II. Le père identifié à la mère

En réaction au déclin de son image sociale, et pour se faire accepter, le père a dû s'identifier à la mère. Dans les représentations à la mode il devait se présenter comme une « mère bis », comme un « papa poule » et adopter les mêmes raisonnements et les mêmes attitudes que la femme. Il n'est pas reconnu pour lui-même, comme s'il devait simplement materner et se confondre avec la mère qui accouche. Il n'est alors ni père, ni mère. Pourtant, lorsqu'il donne des soins nourriciers à son enfant, il le fait en tant que père et non pas comme la mère. Le père paterne, il ne materne pas. Sa façon de parler à l'enfant, de le porter et de le toucher est différente de la mère ; l'enfant le sait bien et c'est justement ce dont il a besoin.

Il faut reconnaître que la fonction paternelle s'est de plus en plus individualisée, se rapprochant de celle de la mère, alors qu'il n'y a pas si longtemps le père, en tant que personne, n'était pas le seul à exprimer cette symbolique. Elle était également remplie non seulement par l'identification paternelle mais aussi par un collectif de

— *Malaise dans la paternité et sur la valorisation maternelle*

«pères sociaux». Le père demandait souvent à l'enseignant, au prêtre, au responsable d'un mouvement de jeunes etc. d'être un «autre père» pour son enfant. L'éclatement du tissu social et le désinvestissement de la relation éducative laisse le père individuel seul dans sa tâche. Comme de nombreux adultes ne savent pas comment mettre en œuvre la symbolique paternelle, alors on se rabat sur les fils de ce père absent, sur ceux que l'on appelle en France «les grands frères». C'est une autre impasse qui vient confirmer l'absence du monde des adultes, et des hommes en particulier. En ce sens la société a réuni les conditions objectives pour disqualifier la fonction paternelle et tous ses corollaires sociaux ; ce qui est, entre autres, source de violence et de délinquance. Quel adulte ose aujourd'hui faire une observation à des jeunes dans la rue, le métro ou ailleurs ? Il préfère se taire et passer son chemin.

Depuis plusieurs années, nous faisons le constat de la relative absence de la fonction paternelle dans la structuration psychique et sociale de nombreuses personnes. Les troubles de la filiation, de l'identité sexuelle, la confusion entre imaginaire et réalité, l'accroissement de conduites addictives (c'est-à-dire de dépendance) à travers la toxicomanie¹, signe de la difficulté à occuper son espace intérieur, la dérision qui est une relation sadique et destructrice, et la violence juvénile en sont les symptômes majeurs.

En effet certains jeunes, privés de fonction paternelle, qui les aiderait à se distinguer de la mère pour s'individualiser, auront parfois recours à la violence pour s'affirmer. De leur côté les mères qui se plaignent de ne plus pouvoir se faire obéir sont impuissantes à réagir. Elles sont souvent l'objet premier de l'agressivité des enfants et des adolescents dont le langage est pauvre et primaire.

Si la fonction paternelle a été mise socialement à l'écart, les pères contemporains ne veulent pas pour autant se laisser priver de leur fonction. Certes il est difficile pour les individus pères de lutter contre le modèle dominant du «père absent», porté par toute une législation et largement stéréotypé par les médias. Il y a ainsi un décalage entre cette représentation et ce qui se vit dans la pratique : les jeunes pères veulent être présents et remplir leur rôle. La question est de savoir si nous parviendrons à nous libérer de l'image du

1. Tony ANATRELLA, *La liberté détruite, drogue et éducation : la crise de l'intériorité*, Paris, Flammarion, 2001.

DOSSIER _____ **Tony Anatrella**

père déchu qui imprègne les mentalités depuis trois siècles. J'ai eu l'occasion de montrer² que ce ne sont pas tellement les pères qui ont été démissionnés, mais ils ont été licenciés et disqualifiés par la société.

L'exercice de la paternité peut varier d'une époque à une autre. En revanche la fonction paternelle demeure dans ce qu'elle accomplit symboliquement. Elle repose sur le géniteur et le dépasse. Ce rôle peut être exercé par d'autres qui font défaut actuellement.

III. Le père réel et le Père symbolique

Les pères d'hier exerçaient autrement la paternité, et sans avoir à les opposer, comme pour montrer que nous serions les meilleurs, les pères d'aujourd'hui ont davantage le souci d'être impliqués dans les soins et l'éducation de leurs enfants dès le plus jeune âge. Ils veulent être affectivement proches et, par ce lien, assurer leur tâche spécifique. Il est vrai que par leur présence, ils inscrivent leurs enfants dans la filiation et assurent la triple fonction de géniteur, de nourricier et d'éducateur. Ce qui assure à l'enfant une cohérence psychique qu'il ne trouvera pas dans un lien parental éclaté. Leur présence physique et relationnelle apporte à l'enfant un type de contact corporel et d'échange affectif très singulier.

En effet les enfants ont besoin de ressentir la présence physique du père, de jouer, de s'affronter et de se mesurer corporellement avec lui. Avec le père l'enfant est dans le plaisir d'avoir des choses à faire. Cet échange affectif avec le père, plus vigoureux qu'avec la mère, permet aux enfants de trouver de la sécurité et de la confiance en eux-mêmes. Nous constatons que beaucoup de jeunes manquent de nourriture paternelle et souffrent de ne pas savoir ce qu'est un père. Ils apparaissent fragiles, incertains, indécis et impulsifs du fait d'un déficit de l'image paternelle dans leur vie psychique.

Il est fréquent de penser qu'il suffit que la fonction symbolique du Père soit exercée par n'importe qui pour suppléer à son absence. Cette hypothèse, qui peut parfois se vérifier au titre de la compensation, ne peut pas cependant, être «une norme» comme on vou-

2. Tony ANATRELLA, *La différence interdite – éducation, violence, sexualité : trente ans après mai 68*, Paris, Flammarion, 1999.

— *Malaise dans la paternité et sur la valorisation maternelle*

drait le faire actuellement en France en imaginant distribuer légalement des pouvoirs paternels à celui qui vit avec la mère mais qui n'est pas le géniteur de l'enfant. Nous avons la naïveté de croire qu'il suffit de faire des lois pour régler ce type de problème, alors que nous organisons simplement les symptômes de l'effacement du père. Les enfants ne s'y trompent pas lorsqu'ils affirment au compagnon de leur mère : « toi, tu n'es pas mon père ! »

Bref, à trop vouloir souligner uniquement la fonction symbolique, on finit par désincarner le père en négligeant l'importance de sa présence corporelle : car c'est bien dans un enracinement physique que la symbolique paternelle peut se déployer. À force d'oublier l'importance de cette présence, on risque de neutraliser le symbole qu'elle signifie. Cette présence paternelle permet à l'enfant de s'unifier psychologiquement et lui donne le sens des limites et de l'autorité.

Le père est celui qui permet la séparation et donc d'établir entre la mère et l'enfant un espace qui dégage de l'immédiateté de la fusion aux êtres et aux choses. Le père rend libre et donne le sens du temps et de l'avenir là où la mère renvoie à l'imaginaire, au passé et retient dans l'instant. D'ailleurs si l'enfant n'a pas connu cette expérience de la paternité, il lui sera difficile, une fois devenu adulte, d'affronter la réalité et le sens du temps sans éprouver parfois une relative douleur psychique. Certains même se dépriment au contact du réel, du temps qui passe, et sont angoissés à l'idée de s'engager et encore plus d'accéder au sens de l'institutionnel et de l'histoire et flirtent, parfois, avec des idées suicidaires.

IV. La déception relationnelle et le silence du père

De nombreuses personnes se plaignent de ne pas avoir suffisamment communiqué avec leur père, même si elles reconnaissent qu'objectivement elles n'ont rien à lui reprocher. Il s'agit plutôt d'un sentiment et d'une impression. Il est vrai qu'il peut y avoir des carences à ce sujet : un père distant, passif, violent et qui ne facilite pas la relation. Mais il y a aussi des attentes à l'égard du père qui permettent de s'identifier à lui pour se développer alors que d'autres aspirations, qui seront nécessairement frustrées, relèvent de l'imaginaire et de l'idéal illusoire. La question est de savoir comment se vit la paternité.

DOSSIER _____ **Tony Anatrella**

La paternité s'exerce souvent dans un relatif silence. En effet, si la relation verbale s'exprime plus facilement avec la mère, la relation avec le père, qui introduit pourtant au sens de la parole et de la culture, est dans l'indicible et dans le faire. La plupart du temps l'enfant fait et veut faire des choses avec son père. Ce silence du père est parfois interprété, à tort, comme de l'indifférence ou une présence oppressive, ce qui va alimenter toutes les constructions imaginaires sur la base de frustrations non acceptées. Ainsi se trouvent projetées sur ce silence une angoisse d'abandon ou la peur d'être privé de liberté, d'être sous surveillance. Un silence relatif qui s'impose de par la fonction paternelle qui ouvre à l'autonomie et laisse donc de l'espace pour que chacun puisse s'approprier le champ qui lui revient et qui sera, aussi, celui de la parole. Cela ne veut pas dire qu'il n'y a pas de conversation avec le père, mais il y aura toujours un regret de ne pas atteindre le père comme la mère, et de ne pas suffisamment échanger avec lui. Ce dilemme a toujours existé : le père est celui qui laisse la place du manque afin que le désir et la parole se développent en dehors de l'emprise et de l'illusion de se croire comblé. Le père ou plutôt le père idéalisé manquera toujours.

V. Le père différencie et rend autonome

La fonction paternelle est indispensable pour différencier l'enfant de sa mère. Celle-ci occupe l'espace imaginaire à partir duquel l'enfant se donne l'illusion d'agir sur le monde en croyant posséder sa mère. Mais s'il demeure dans ce sentiment, il risque de rencontrer de sérieuses difficultés pour affronter les réalités de l'existence qui ne sont pas flexibles en fonction de ses seuls intérêts. Néanmoins la mère est une source de sécurité qui permet à l'enfant de contenir ses émotions et l'angoisse d'abandon : elle joue un rôle contraphobique important à l'égard de l'enfant. En le rassurant, elle lui donne confiance en lui et confiance dans la vie. C'est pourquoi, il est indispensable de ne pas télescoper et de réduire trop rapidement la phase fusionnelle qui existe entre la mère et l'enfant. L'idéologie actuelle de l'autonomie supprime trop rapidement cette étape au nom d'une socialisation précoce qui prépare les conduites de dépendance et les pratiques addictives de l'adolescence.

L'univers de la mère et de l'enfant fonctionne comme un monde clos et autosuffisant. Le père vient rappeler que la mère ne se

— *Malaise dans la paternité et sur la valorisation maternelle*

confond pas avec l'enfant, que celui-ci n'appartient pas à la mère, et que l'inceste, sous toutes ses formes, est interdit. Le père vient ainsi détacher l'enfant de sa mère et donne l'enfant à lui-même. Si la mère met au monde, le père va le faire naître psychologiquement en facilitant le processus séparation-individuation. C'est en effet grâce à la fonction paternelle que l'enfant s'individualise. En cas d'« absence de père » l'enfant doit uniquement s'appuyer sur lui-même pour faire ce travail : certes il y parvient, mais parfois au prix d'une fragilité de sa personnalité qui se manifesterait souvent au moment de la postadolescence.

C'est à partir de six mois que l'enfant commence à distinguer son père et ne le vit plus principalement dans le prolongement maternel. Vers dix mois le père apparaît comme un autre pôle à partir duquel il va pouvoir affirmer son autonomie. Le père est ainsi le garant de l'autonomie psychique de l'enfant et de son ouverture vers le monde extérieur, car il est étranger à la relation mère/enfant. La mère, à elle seule, ne peut pas représenter cette autonomie dont l'enfant a besoin pour devenir lui-même.

La femme se révèle aussi mère grâce au père. Si elle peut devenir biologiquement génitrice en acceptant ou en refusant l'homme, en revanche, elle a du mal à se situer psychologiquement comme mère sans un homme qui soit le père de l'enfant. Ce n'est pas l'enfant qui fait devenir mère une femme, comme on l'affirme souvent aujourd'hui : c'est l'homme, car il permet à la femme d'être mère en la libérant de son lien maternel de fille. Sans lui, elle ne serait que fille-mère. Le père inscrit donc l'enfant dans la filiation en le détachant du seul vis-à-vis d'avec sa mère qui risque de former une relation du même et du semblable en-deçà du parental.

De la même façon, ce sont les adultes qui décident de la nature de leur relation quand la parenté procède du conjugal. En inversant ces réalités on laisse supposer que la parenté repose sur l'enfant et qu'elle peut être dissociée de la conjugalité. Si cette situation peut se présenter, elle ne peut être qu'accidentelle et non pas structurelle au risque de faire peser une charge psychologique sur l'enfant qui sera handicapante dans sa vie affective une fois qu'il sera devenu adulte. L'enfant ne peut pas représenter le lien familial et encore moins être le garant paternel et maternel de ses parents. La fragilisation du lien social et l'insécurité proviennent de cette confusion entretenue par des lois qui finissent par instituer l'instabilité et l'imaturité affective.

DOSSIER

 Tony Anatrella**VI. Le père introduit la négation et situe l'enfant entre père et mère**

Le père est aussi celui qui dit « non » à l'enfant comme à la mère qu'il limite afin de laisser un espace entre elle et l'enfant. Il intervient pour faire sortir l'enfant du lien fusionnel qui le lie à sa mère. Il n'a pas à entrer dans cette bulle mère-enfant, il doit au contraire ouvrir la relation pour éviter que la mère et l'enfant ne se renferment sur eux-mêmes. Combien de mères qui dorment avec leur enfant, sous prétexte que leur mari est en déplacement, s'étonnent ensuite que l'enfant revendique agressivement contre leur père l'exclusivité de la relation maternelle ? Ainsi le père est souvent vécu comme un trouble fête, un gêneur, celui que l'on voudrait éliminer. Déjà, par sa seule présence, il introduit de la négativité et nomme l'interdit, c'est-à-dire la limite à partir de laquelle la vie devient possible. Le rôle de la fonction paternelle donne son fondement à la loi symbolique de la famille et situe l'enfant à sa place alors qu'il aurait tendance à s'identifier à la toute-puissance maternelle imaginée : je peux tout et veux tout parce que maman peut tout puisqu'elle donne la vie !

Certains pères n'osent pas s'interposer pour occuper la place qui leur revient et sont parfois paralysés afin d'accomplir cette tâche psychique. La société ne les aide pas quand des idées soutiennent que l'interdit risque de brimer le développement de l'enfant. C'est ainsi que de nombreux pères ne savent plus quoi dire lorsque leur fils de trois ans déclare en désignant leur mère : « ce n'est pas ta maman ! » sous-entendu : « ce n'est pas ta femme ». Ils restent sans voix, alors que la réponse s'impose d'elle-même : « tu as raison, ce n'est pas ma maman, mais c'est ma femme ».

Le père vient donc libérer l'enfant de ce sentiment de toute-puissance dans la mesure où il découvre que sa mère désire quelqu'un d'autre au-delà de lui-même. Elle prépare ainsi la fonction paternelle, car c'est le père qui a la puissance et l'usage légitime du phallus, c'est-à-dire le pouvoir de séparation. C'est également lui qui est en mesure d'interdire à l'enfant sa mère comme objet de ses premières aspirations sexuelles. D'ailleurs il arrive que des femmes mères, ayant appris à vivre seules avec leur enfant, ont du mal à supporter l'intervention et la parole masculine et paternelle lorsqu'elles s'engagent dans une vie de couple avec un homme. Elles doivent laisser la place à une autre parole qu'elles considèrent par-

—— *Malaise dans la paternité et sur la valorisation maternelle*

fois comme limitative, ferme et trop réaliste. Elles craignent que cette parole brime leur enfant. Pourtant, sans inhiber les possibilités de l'enfant, cette parole de l'homme et du père est nécessaire à l'enfant pour l'initier aux contraintes de la vie et pour découvrir les limites à ne pas franchir à travers la castration symbolique.

Autrement dit, l'enfant découvre que ce n'est pas lui qui fait la loi, mais que la loi relève d'une dimension extérieure à lui. Il va donc renoncer à son propre sentiment de toute-puissance pour le tenir d'un autre. Le renoncement à cette position illusoire va lui permettre de devenir lui-même et de développer ses possibilités.

Dans le meilleur des cas, la mère aime son enfant à travers le père, et le père, à travers le désir qu'il a de son enfant, désire la mère entièrement. La mère tourne l'enfant vers le père et le père signifie à l'enfant qu'il existe pour lui-même. Le père, je le répète, apparaît comme un médiateur entre l'enfant et la réalité. Son rôle consiste à l'introduire dans le réel, ce qui favorise l'accession à la différence sexuelle, l'éveil du rationnel, du sens des relations et de l'accès à la culture.

VII. Le père représente la différence des sexes

La différence des sexes, représentée par le père puisqu'il est d'un autre sexe que la mère, joue par ailleurs un rôle de confirmation pour le garçon et de révélation pour la fille de leur identité sexuelle. L'absence de fonction paternelle ajoute à la confusion des sexes. Le film de Pedro Almodovar (Prix de la mise en scène au Festival de Cannes 1999) « *Tout sur ma mère* » en est une bonne illustration : les femmes et les mères dominent la société et les seuls hommes qui restent sont des transsexuels.

Si l'identité, au sens d'appartenance sexuelle, est une donnée de base à la naissance, puisque l'on est homme ou femme et qu'il n'y a pas d'autres identités sexuelles, l'enfant aura à l'intégrer à travers diverses étapes de maturation affective. Mais il aura aussi à construire son orientation sexuelle, qui est un acquis, en fonction de l'expérience singulière de l'individu et de la façon dont il traite ou pas les conflits de base de l'économie pulsionnelle.

L'intégration du genre sexuel peut psychologiquement échouer et maintenir la personnalité dans une relative indistinction qui va du ratage de l'accès à l'hétérosexualité au rabattement sur les pulsions

DOSSIER

 Tony Anatrella

partielles telles que le voyeurisme, le sadomasochisme etc. Le genre sexuel risque d'être confondu avec les orientations sexuelles en prenant, par exemple, une tendance pour une identité sexuelle comme on le voit avec l'homosexualité. La sexualité éclatée, régressive et agressive, comme elle est présentée dans les images actuelles, est bien le symptôme de la carence de la fonction paternelle à partir de laquelle s'élabore le sexuel humain.

La fille comme le garçon ont tendance, au départ, à s'identifier au sexe de la mère, et c'est le père, dans la mesure où il est reconnu par elle, qui va permettre à l'enfant de se situer sexuellement.

Le garçon a besoin de son père pour renoncer à l'identification au sexe de sa mère. Il a peur d'être une fille et n'aime pas qu'on le traite ainsi. Le père le confirme dans sa masculinité. Le fils s'identifie de façon homosexuée³ à son père pour trouver en lui les matériaux dont il a besoin pour s'édifier. Une rivalité sourde existe entre le père et le fils et gêne souvent la communication de l'un et de l'autre. À l'adolescence, ils se font peur jusqu'au moment où ils découvriront qu'ils ne sont pas un danger réciproque pour leur virilité. Le mythe de la force et de la puissance, recherchées par le garçon auprès de son père, pour être soi-même et se valoriser, peut être dépassé ou se fixer dans l'imaginaire. La puissance risque alors d'être érotisée et de favoriser des conduites névrotiques ou perverses à la recherche d'un objet introuvable, par exemple à travers l'homosexualité.

En revanche le père révèle la féminité de la fille dans une relation qui est souvent faite de séduction et de jalousie réciproques. La fille, à l'instar du garçon, idéalise pendant longtemps son père. Pour mieux se différencier de sa mère, elle veut se vivre comme un garçon. Elle revendique d'ailleurs, classiquement, à l'adolescence, d'avoir des activités de garçon, de s'habiller et de parler comme lui. Cette « protestation virile » de la fille (Hélène Deutsch) est un fait psychique de la psychologie pubertaire que l'on transforme par la suite à travers des rationalisations philosophiques féministes plus ou moins agressives contre le mâle. En fait, il s'agit surtout de s'affirmer vis-à-vis de la mère pour sortir d'une relation fusionnelle qui angoisse. Le besoin, par exemple, de se présenter à travers une allure masculine

3. Il s'agit bien d'une identification homosexuée c'est-à-dire à son père qui est de même sexe que lui et non pas d'une relation homosexuelle qui implique une érotisation de la relation.

—— *Malaise dans la paternité et sur la valorisation maternelle*

est une façon de vouloir se vivre comme le père. Dans le développement habituel de la fille, ce conflit cesse lorsqu'elle réalise que rien ne lui manque, elle est autre, et accepte de s'identifier à sa mère pour intégrer sa féminité et le sens de la maternité.

Mais pour s'engager dans ce travail psychique, encore faut-il que le garçon et la fille acceptent inconsciemment le père. En cas d'évitement du père, la personnalité du sujet sera souvent revendicative, agressive contre tout ce qui le rappelle et en demande constante de reconnaissance vis-à-vis des autres et de la société. L'un des enjeux de la postadolescence (24-30 ans) est de se sentir reconnu et valorisé par le père. La dévalorisation de celui-ci entraîne automatiquement la dépréciation de soi-même, accompagnée d'un sentiment d'impuissance, voire de révolte, au point de détruire et de s'auto-détruire. L'homme comme la femme achèvent leur maturité affective de base lorsqu'ils ne sont plus en conflit et ne sont plus dépendants d'un sentiment d'infériorité ou d'un besoin de reconnaissance et d'évaluation à l'égard de leur image paternelle.

VIII. Les conséquences de la négation de la fonction paternelle sur la différence sexuelle

Le père évacué et l'homme congédié nous obligent à nous interroger sur la façon dont la société accepte ou pas la différence des sexes.

La condition humaine est divisée en deux sexes et va à l'encontre du fantasme infantile du sexe unique ou de la dénégation des deux sexes inhérents, l'un comme l'autre, à la psychologie humaine. Nous retrouvons ces deux réalités psychiques ventilées dans des courants de pensée qui cherchent à justifier le féminisme et l'homosexualité. L'un d'entre eux affirme que nous sommes d'abord humain avant d'être homme ou femme. Cette construction, pour le moins irréaliste et irrationnelle, oublie que l'humain en soi n'existe pas. Elle est une défense contre l'embarras que représente le fait d'être l'un ou l'autre sexe, mais certainement pas le fait d'être asexué, ou les deux sexes à la fois, et encore moins en annulant ce sexe que l'on ne saurait voir.

Nous ne pouvons pas être une personne humaine sans être masculin ou féminin. Cette différence ne relève pas, comme chacun le sait, uniquement d'une affaire d'organe ou d'union génitale. Il s'agit de la dissymétrie entre deux personnes sexuées, de l'homme et de la

DOSSIER

Tony Anatrella

femme, au cœur du sens et de l'étrangeté que peut représenter l'altérité. Il est d'ailleurs difficile d'accéder à cette dimension lorsque la différence des sexes n'est pas acceptée et qu'elle n'est pas intégrée dans la vie psychique. Il est tout aussi compliqué d'être authentique et d'avoir le sens des lois, qui distinguent l'homme de la nature, quand il faut éviter et contourner cette double réalité. L'inverti se complaît dans la confusion et dans le retournement constant des relations, des idées, des sentiments, des valeurs et des lois. Dans l'impertinence la plus complète, le discours social de l'homosexualité ne vient-il pas revendiquer un droit à la différence, en voulant faire reconnaître la relation homosexuelle comme le couple homme/femme, alors qu'il est en contradiction et dans le déni de ce qui, justement, permet la différence.

Pire même, et summum de la dénégation, quand il est affirmé que l'enfant peut être conçu sans pénétration sexuelle, sans sexe et de façon instrumentale, sans tenir compte de l'autre sexe et qu'il peut être éduqué de façon homosexuelle dans le rejet de l'identité sexuelle. L'autre se trouve ainsi éliminé dans l'aveuglement œdipien, ce qui est une façon de rejouer, non plus dans le fantasme mais dans la réalité, le meurtre du père. Dans cette hémorragie psychique on laisse entendre que l'inceste est possible quand on désire un enfant à partir d'un seul sexe : le père n'est plus nécessaire, tout le monde joue à la mère. Dans cette perspective asexuée, et donc déréelle, le marquage corporel et ses limites ne comptent pas. Exit la castration symbolique qui permet pourtant d'accepter son corps sexué, sa place dans l'ordre de la filiation et des générations et de se constituer comme individu fécond. Il suffit de s'en tenir à un jeu de désirs et d'attraits subjectifs. Chacun devant se situer en deçà d'une vision globale de soi et de l'autre et sur un versant pour le moins éclaté en dehors de la composante génitale.

Dans ce contexte, on comprend que la sexualité indifférenciée de l'économie infantile, c'est-à-dire du début de la vie, se trouve valorisée à travers le mythe social de l'homosexualité. L'homosexualité serait le signe de la modernité et de la libération du travail psychique de l'intégration de la réalité des deux sexes. Il serait inutile de s'embarrasser de cette différence fondamentale pour se réfugier dans l'illusion du sexe unique ou tout simplement dans l'annulation de sa double réalité. Surtout quand le sexe de l'autre fait peur. Le refus ou l'absence de la fonction paternelle entraîne, à long terme, le refus même de la différence sexuelle, la valorisation de l'omo-

— *Malaise dans la paternité et sur la valorisation maternelle*

sexualité, le refus du père au profit de la mère. La mère omniprésente et omnipuissante s'appuie sur le fantasme de la femme auto-suffisante.

À ce propos il convient de souligner ici deux aspects méthodologiques.

1. Nous parlons d'un courant de pensée porteur d'une certaine idéologie homosexuelle et non pas de la problématique psychologique de l'homosexualité qui est un autre sujet.
2. Il n'est pas pertinent de vouloir traiter la question homosexuelle sur le plan social comme sur le plan individuel. Que des personnes se vivent avec cette tendance est un fait ; un autre serait de vouloir faire de l'homosexualité un modèle social à égalité avec la relation homme/femme. Or il s'agit d'une structure affective et d'un type de relation qui sont de natures différentes. La société ne peut s'organiser raisonnablement qu'à partir de la différence des sexes.

Pour rester dans le thème de nos réflexions, posons-nous la question : « quels peuvent être les effets de l'absence de la fonction paternelle sur la psychologie religieuse ? » Plus précisément la dévalorisation de la fonction paternelle n'est-elle pas un des effets de la négation de la Paternité de Dieu dans un monde où l'on se veut frères sans avoir de Père ?

IX. Les conséquences sur la psychologie religieuse

1. Refuser de parler du Père

Dans un monde où la fonction paternelle est rendue absente, faut-il dès lors s'abstenir de parler du père ? Certainement pas. De graves erreurs sont parfois commises dans le discours des éducateurs comme dans la catéchèse. Il arrive ainsi, sous prétexte que des enfants ne connaissent pas leur père ou que leurs parents sont divorcés, que l'on évite d'évoquer en leur présence le rôle de la paternité et le sens de la famille. Un enseignant me disait que dans certaines écoles maternelles quelques-uns de ses collègues ont adopté ce réflexe au sujet de la fête des mères et des pères. Ils ne l'évoquent tout simplement pas avec leurs élèves. De plus, et pour ne pas faire de jaloux parmi les enfants, ils ont supprimé la réalisation d'objets à l'occasion de la fête des mères. Ils pensent sans doute soigner

DOSSIER

 Tony Anatrella

ainsi l'absence de père par le silence de sa non présence dans le discours et les gestes. En fait ce devrait être une raison de plus pour parler du rôle et de la place du père. Car c'est à travers le discours des adultes que les enfants reçoivent les différents aspects de la symbolique paternelle dont ils ont besoin pour se construire. L'éducation doit affronter ce manque de « père » dans la société actuelle, et se donner ainsi les moyens de le traiter à travers le langage.

Il est tout aussi néfaste de penser qu'il nous serait impossible d'évoquer la paternité de Dieu sous le seul prétexte que la société dévalorise l'image du père ou qu'une personne, enfant ou adulte, n'a pas vécu une relation positive à son père. Autrement dit, une déficience paternelle ne justifie pas le fait d'amputer le discours chrétien de sa réalité fondamentale.

2. Nous sommes tous des fils, de père en fils, car nous ne sommes pas à l'origine de la paternité

L'institution d'une paternité en Dieu est l'un des fondements du message évangélique. C'est le Christ, dans les évangiles, qui pose l'existence de cette paternité divine. Il est Lui-même le Fils du Père des cieux qui, à travers lui, devient le Père de ceux qui le suivent par la grâce du baptême. Tel est le sens du *Pater Noster* (Matthieu 6, 9-13) que Jésus enseigne à ses disciples et qui rappelle, au cœur de toute prière chrétienne, ce lien essentiel entre l'homme et Dieu.

Dieu a engendré son Fils et Il le fait exister en se donnant à Lui. Le Christ nous fait entrer dans cette relation à son Père par le baptême. Il n'y a que le Christ qui soit Fils de Dieu et c'est par Lui que nous avons part à cette dignité de fils de Dieu. Le Christ est allé vers ceux qui n'étaient pas et ne pouvaient pas être les enfants de Dieu et il leur a donné ce qui lui revient en propre : « ceux qui l'ont accueilli, ceux qui croient en son nom, il leur a donné pouvoir de devenir enfants de Dieu » (*Jean* 1, 12). Il s'agit bien d'une révélation, d'un accueil de cette parole et d'un don reçu de filiation.

L'affirmation de la paternité divine implique, dans les évangiles, deux conséquences.

En premier lieu la parenté charnelle s'en trouve relativisée. L'acte de foi en Dieu Père l'emporte sur les liens du sang : « Qui aime son père ou sa mère plus que moi n'est pas digne de moi » (*Matthieu* 10, 37) et, de façon plus décisive : « celui qui vient à moi, s'il ne hait pas son père et sa mère, il ne peut être mon disciple » (*Luc* 14, 26). Jésus ne demande pas la haine, mais le détachement

—— *Malaise dans la paternité et sur la valorisation maternelle*

complet et immédiat (*Luc* 9, 57-62). Jésus donne lui-même l'exemple de ce détachement quasi œdipien dans le sens où les parents ne peuvent pas finaliser la relation de leurs enfants, Dieu est la finalité et l'objet à rechercher. « Qui est ma mère, qui sont mes frères ? » Et montrant ses disciples, il affirme : « Voici ma mère et mes frères. Car quiconque fait la volonté de mon Père qui est aux cieux, celui-là m'est un frère, et une sœur et une mère » (*Matthieu* 12, 46-50).

Le second corollaire s'exprime ici, comme nous venons de l'entendre et dans d'autres passages évangéliques : étant tous fils de Dieu par la grâce du baptême, les disciples du Christ sont unis entre eux par un lien de fraternité qui sera source de lien social.

Les premiers Pères du christianisme vont continuer d'opposer la parenté divine et la parenté charnelle. Tertullien affirme que les chrétiens sont les plus libres des hommes : ils ne sont pas limités aux contraintes de la filiation charnelle et peuvent choisir leur « Père céleste ». Nous retrouvons cette idée dans *les Confessions* de saint Augustin, chez tous les convertis de l'époque et chez tous ceux qui vont suivre : se détourner du père charnel pour aller vers le Père céleste dont saint François d'Assise est aussi l'exemple.

Dans la Bible, Dieu est d'une autre nature que le maître de l'Olympe qualifié de *Zeus Pater*. Celui-ci est un demiurge manipulant à dessein la vie humaine alors que le Père céleste appelle au dialogue, à une alliance et à une relation personnelle avec ses créatures. Mais dans l'Ancien Testament, Il est le Dieu des pères : Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob, ce qui signifie que le lien que chaque homme a avec Dieu se noue à travers ses ancêtres. Le père charnel arrime sa descendance au Dieu des ancêtres, et retire de cette position une forte légitimation, puisqu'elle fait de lui l'intermédiaire nécessaire et le dépositaire de la loi divine. Le christianisme renverse radicalement cette situation, en promouvant un Dieu-Père au lieu du Dieu des *pères*. La paternité de Dieu prive le père terrestre de son rôle religieux. Au lieu de se soutenir mutuellement, la relation au père et la relation à Dieu vont se différencier au point d'entrer dans une relative concurrence. Le Dieu Père libère l'individu de la parenté issue du père et de la mère au nom de la paternité universelle du Dieu de Jésus-Christ qui appelle à la vie surnaturelle. En ce sens le baptême reste le rite social fondateur de cette filiation en Dieu et de cette fraternité au sein de l'Église qui inscrit dans l'histoire du salut. La révélation évangélique accomplit le sens de paternité en dépassant la vision de l'Ancien Testament. Le

DOSSIER

 Tony Anatrella

père charnel trouve le sens de sa paternité en Dieu dont il exerce le symbolisme par délégation et par ambassade. Il n'est pas père comme Dieu est Père mais il est au service des exigences de la paternité et, de ce fait, il est un père pour ses enfants et pour tous les autres en étant géniteur, nourricier et éducateur. Il participe à la paternité divine.

La parenté charnelle qui est le fait de l'exercice de la sexualité et d'une parenté socialement élaborée va se distinguer de la parenté spirituelle qui va transmettre la vie surnaturelle et ouvrir au bonheur qui est en Dieu. L'Église va présider à l'engendrement et à l'enfantement baptismal. Tout comme Dieu est Père, l'Église est vraiment mère parce qu'elle donne naissance au chrétien dans le baptême. Les fonts baptismaux sont l'organe de cet enfantement et Augustin, suivi par la tradition patristique et liturgique, les qualifie « d'*uterus matris Ecclesiae*⁴ ».

La nouveauté de la filiation divine donnée aux hommes est bien celle du Christ. Elle n'implique pas nécessairement d'avoir vécu une bonne expérience de la paternité humaine pour comprendre et accepter la paternité divine. Elle révèle l'origine et le sens de toutes les paternités humaines et, en même temps, elle ouvre à la paternité spirituelle qui dépasse la paternité charnelle. Elle confirme surtout que la filiation que le Christ possède par nature, nous est communiquée par grâce.

Le discours de la catéchèse doit donc s'inspirer de cette réalité fondamentale de la foi chrétienne plutôt que de dépendre des défaillances paternelles contemporaines. D'ailleurs ce discours pourra également offrir un cadre symbolique qui permet de situer et d'assumer les manques de la fonction paternelle et de s'ouvrir à ce que représentent les possibilités de la paternité spirituelle. Néanmoins la paternité de Dieu ne saurait être instrumentalisée pour venir achever ou combler les manques de la paternité humaine lorsque les défaillances et les manques doivent être assumés.

3. Dieu est l'objet de reproches et de refus

De nombreuses personnes sont partagées entre des images positives et négatives de leur expérience paternelle. Ce conflit, avec des désirs aussi contradictoires, peut être transposé sur Dieu Père à travers une interprétation projective. Des adolescents et des adultes

4. *Sermon* 216, Patrologie latine, 38, C. 1080-1081.

— *Malaise dans la paternité et sur la valorisation maternelle*

rejetent Dieu, qu'ils ont appris à découvrir durant leur enfance, parce qu'ils ne parviennent pas à traiter le conflit de leurs images parentales. Certains sont angoissés inconsciemment par l'idée même que Dieu puisse être Père au point de le fuir. Ils projettent sur lui le fantasme de la « toute-puissance » écrasante vécu par l'enfant à l'occasion de l'expérience de la castration symbolique.

Ainsi trois cas de figures peuvent, au moins, se présenter. 1°) Ceux qui manifestent qu'ils peuvent se passer de Dieu en s'affirmant dans un rapport de force contre lui. 2°) D'autres qui s'infantilisent dans cette relation avec Dieu quand ils ne parviennent pas à s'émanciper de leurs images parentales. Et enfin, 3°) des chrétiens, pas très à l'aise avec leur complexe paternel, qui minimisent la paternité de Dieu pour valoriser celle du Fils en la personne de Jésus-Christ. Or une fraternité qui n'est pas fondée sur une paternité ne peut pas exister. Ils vont souvent développer un complexe anti-institutionnel. Ces réflexes nous en disent plus sur l'homme que sur Dieu dont on refuse la paternité.

La remise en question de la relation institutionnelle, de l'autorité, des références, des normes et des dogmes, au bénéfice du totalitarisme des individus et des tribus qui morcellent le corps social, est l'expression du retour de la grande déesse Mère. Les relations indifférenciées, le refus de la réalité, le totalitarisme meurtrier et l'insensibilité à l'égard des autres sont les symptômes de sociétés dominées par le principe maternel. La toute-puissance est toujours du côté de la mère primitive (celle qui dépend des représentations premières du jeune enfant) alors que la relativité est l'attribut du père, car c'est lui seul qui permet la liberté et l'ouverture vers l'avenir, ce que la mère ne peut pas représenter. À moins de nous faire régresser, la femme ne peut pas être l'avenir de l'homme ; c'est plutôt l'enfant qui est son futur. Les représentations religieuses actuelles sont imprégnées de ce conflit lorsque l'on prétend que Dieu serait également mère pour lutter contre la paternité divine et contre une fausse conception de la toute-puissance divine dont j'ai rappelé la définition biblique.

4. Dieu est présenté comme Père

Bien entendu il ne convient pas de se représenter Dieu comme un pater familias car il n'y a pas de différence sexuelle ni des rôles de père et de mère au sein du mystère de la Trinité. Cependant il n'est pas indifférent que Dieu se présente davantage comme Père et non comme mère. Dieu apparaît mieux ainsi comme Père ; comme

DOSSIER

 Tony Anatrella

l'Autre, comme celui qui met en relation et ouvre à une histoire, lorsqu'en revanche la symbolique maternelle maintient dans l'indifférencié, dans la fusion et l'imaginaire tout-puissant. La plupart des religions païennes fondées sur la psychologie de la mère, dont nous voyons les résurgences à travers les sectes, valorisent le plaisir au détriment des réalités, l'immédiateté d'une puissance divine en négligeant le sens du temps et de l'histoire. L'émotion y prend le pas sur la parole en restant en deçà de la rationalité.

La plupart des sociétés humaines se sont organisées au début de leur existence sur le modèle matriarcal et sur celui des religions de déesses. Et c'est à partir du IX^e siècle avant Jésus-Christ, dans le monde méditerranéen, qu'un système patriarcal va se développer pour sortir de la confusion des rôles et des sentiments qu'engendrent les sociétés matriarcales. Une lecture ethnologique de la Bible nous permet d'observer un Dieu qui libère l'homme de ses attaches premières à la nature et à la mère : il nomme un couple, Adam et Ève, et la division des sexes qui permettent justement de sortir de l'intrigue incestueuse et de résoudre la situation œdipienne. Tel est d'ailleurs le sens même de l'institution du mariage (*matrimonium* de la racine latine *mater* – la mère) qui fait sortir de l'univers maternel. Le refus du mariage est sans doute le symptôme chez l'individu de ne pas vouloir sortir de cette économie première de la vie affective. Mais Dieu Père ne se confond pas avec le patriarcat, même si ce dernier est un progrès de civilisation sur le matriarcat qui confine à l'indistinct et à l'indifférencié mais aussi à la violence. L'invective « Nique ta mère », est le slogan d'adolescents qui sont sous l'emprise de la symbolique maternelle et qui, dans l'absence paternelle, cherchent à s'affirmer de façon incestueuse vis-à-vis des femmes. Seul le père libère des contraintes infantiles.

Ne l'oublions pas, le judaïsme, mais surtout le christianisme, nous ont libérés des religions de la mère (des déesses et des prêtresses) qui réapparaissent à travers les sectes mais aussi dans des discours ou des attitudes pastorales. Ainsi il n'est pas juste d'affirmer que nous avons à dire « la tendresse d'un Dieu maternellement Père ». Il n'y a pas de féminin et de maternel en Dieu, la Sainte Trinité n'est pas sexuée. En revanche, Dieu se présente à travers les médiations humaines comme celle, en particulier, de la différence sexuelle et des ses conséquences symboliques.

Si l'Ancien Testament et saint Paul, tout comme l'iconographie, utilisent parfois des métaphores, des paraboles et des images mater-

— *Malaise dans la paternité et sur la valorisation maternelle*

nelles pour exprimer l'attention de Dieu à l'égard de son peuple, il est manifesté, désigné par Jésus dans l'Évangile par le titre de Père. Ce titre est utilisé dans un langage analogique mais il dépasse tout ce que l'on peut entendre à travers la paternité humaine. Dieu n'est pas père et mère en même temps, comme l'affirme un conformisme religieux qui s'aligne sur les modes de la pensée actuelle marquée par la confusion sexuelle et la négation de la différence sexuelle. La dénégation de la différence des sexes est très forte dans le discours social actuel et reste alimentée par l'idéologie féministe du refus du mâle, par l'homosexualité et par l'identification des deux sexes en un. Mais ce qui est nié dans le lien social, on aimerait, par ailleurs et de façon paradoxale, le retrouver en Dieu et l'exprimer à travers la symbolique qui structure l'Église. La revendication féministe, par exemple, pour l'accession des femmes au sacerdoce va dans ce sens. Elle est contraire au sacerdoce chrétien et à la symbolique de la relation du Christ-époux à son Église. Une femme prêtre⁵ nous

5. L'ordination de femmes prêtres est incompatible avec la conception du sacerdoce que l'Église a reçue du Christ et qui a été identifiée et reconnue par la Tradition latine. Il n'est pas indifférent que le Fils de Dieu se soit incarné à travers un homme et non pas une femme : la symbolique et l'enjeu ne seraient plus les mêmes. Le Christ a rompu avec les religions païennes des déesses, des prêtresses et de la mère nature qui est de retour avec certaines idéologies écologistes. Le Christ inscrit l'humanité dans une nouvelle alliance avec Dieu en passant de l'attente fusionnelle dans le paganisme à la dimension relationnelle et donc à l'altérité au nom de l'amour de Dieu et du prochain. Cela entraîne, au moins, deux conséquences anthropologiques majeures : l'homme et la femme sont égaux en dignité et chacun a une vocation spécifique qui s'exprime dans des symboliques différenciées. Depuis quelques années, la symbolique de la différence sexuelle est niée sous l'influence de la double idéologie psychologique du féminisme et de l'homosexualité. Selon cette idéologie, n'importe qui peut représenter une fonction symbolique au même titre que toutes les situations affectives peuvent fabriquer de la « parenté » indépendamment de la réalité que représentent un homme et une femme. On pense, aujourd'hui, avoir mieux compris que les générations précédentes la théologie du sacerdoce alors qu'elle est largement influencée par des idées mondaines imprégnées par les conflits de la différence sexuelle. Les enjeux sont escamotés dans l'idée qu'un homme comme une femme peuvent représenter indifféremment toutes les symboliques au nom de l'indifférenciation produite par les sociétés matriarcales. Les revendications actuelles sont déterminées par la théorie du *gender* (cf. in Revue d'éthique et de théologie morale, *Le Supplément*, n° 215, décembre 2000, éd. du Cerf, T. ANATRELLA, *Le conflit des*

DOSSIER

 Tony Anatrella

maintiendrait dans la régression homosexuelle, d'une relation de lesbienne à l'Église. Ce qui serait, évidemment, dans l'air du temps ! Nous retrouvons toujours, dans l'histoire des mentalités, cette volonté de conformer le message de l'Évangile et l'image de Dieu aux modes d'une époque et aux intrigues intrapsychiques vécues par des individus.

Dieu est avant tout Père, en tant que Tiers et Autre. Dieu est Père, Fils, et Esprit. La Trinité est structurée par une relation de paternité et non de maternité. Tel est l'essentiel du système chrétien.

modèles sexuels. À propos du concept de « gender ».) Les théoriciens de ce concept ne mesurent pas les conséquences de cette philosophie qui favorise les transgressions symboliques qui sont source de violence. Il y a, ainsi, toujours le risque de perdre le sens de la raison quand la différence sexuelle est déniée. Seul un homme peut être ordonné prêtre. C'est au cœur de l'Eucharistie que se renouvelle l'alliance entre Dieu et l'humanité au sein de l'Église épouse du Christ. Un lien ontologique spécifique unit le prêtre au Christ. Il est, dans l'Église et pour l'Église, « une image réelle, vivante et transparente du Christ Prêtre, une représentation sacramentelle du Christ Tête, Époux et Pasteur » (cf. Jean-Paul II, Exhortation *Pastores dabo vobis* n. 11, 15, 21). Le sacerdoce est conféré à un homme qui agit *in persona Christi*. Cette Tradition foncière coexiste avec une autre pratique de certaines églises orientales de façon exceptionnelle puisque seuls les prêtres engagés dans le célibat sacerdotal seront appelés à l'épiscopat. Ce qui est admis ici ne représente pas pour autant la norme dans laquelle l'Église catholique se reconnaît. Il ne s'agit pas d'un accident historique, lié aux particularités d'une époque, mais d'une réalité structurale inhérente à la conception du sacerdoce transmise au cours des siècles. Le sacerdoce n'est pas un droit. Il ne relève pas uniquement du désir et de la motion subjective d'être prêtre, mais d'un appel signifié par l'évêque selon les critères de la vocation sacerdotale à l'image du Christ.

Nous retrouvons, derrière la revendication de l'ordination de femmes prêtres, le réflexe de cette volonté de s'identifier aux hommes (si actif chez la fille lors de la puberté tant qu'elle n'a pas accepté sa féminité et remanié l'identification paternelle) et la revendication de toute-puissance affective liée à la psychologie féminine que l'homme doit accepter de limiter (la femme, à la différence de l'homme, veut le plus souvent des preuves d'amour, la verbalisation constante des affects et le besoin d'explorer l'intrasubjectivité de l'autre auquel s'ajoute parfois la confusion des places à occuper). Mais les hommes contemporains se laissent paralyser, culpabiliser et inférioriser pour ne pas avoir à affronter ces problèmes, jusqu'au jour où, une fois de plus dans l'histoire, nous assisterons à de vives réactions afin de limiter ce pouvoir affectif féminin qui sera devenu trop envahissant. D'ailleurs les faits sont têtus : plus les femmes sont présentes dans un secteur d'activité et plus les hommes s'en éloignent silencieusement.

— *Malaise dans la paternité et sur la valorisation maternelle*

En revanche la notion de maternité est attribuée à l'Église qui est « Mater et Magistra ». L'enfantement baptismal par l'Église fait renaître les hommes libérés du péché originel ; ils deviennent fils de la Mater ecclesiae. Comme l'indique Clément d'Alexandrie, l'Église « attire à elle ses petits enfants et les allaite d'un lait sacré, le logos des nourrissons »⁶. Elle nourrit en transmettant la vie surnaturelle qui permet de grandir dans la foi, à travers l'enseignement de la Parole et le don de l'eucharistie, nourriture spirituelle et pain de vie. Enfin, la fonction maternelle de l'Église se décline en multiples images qui transposent le rôle de la mère prodiguant soins et amour à ses enfants. Comme l'indique saint Bernard, l'Église « nurse » les fidèles ; elle les protège sous son aile⁷.

C'est le cas de l'enseignement, de la justice et de la médecine. Non sans humour on peut dire que c'est également le cas que l'on observe parmi les enfants de chœur dont les groupes sont de plus en plus désertés par les garçons. Le prêtre qui est un ministre ordonné à l'image du Christ, Pasteur et Époux, ne peut être assisté pour le service de l'autel que par des figures en cohérence avec ce qu'il représente. Une femme ne peut pas assumer cette symbolique. Mais elle peut participer à l'action liturgique de bien des façons. Le lecteur et l'acolyte sont dans l'espace auprès de l'autel et du prêtre et agissent en extension à l'action du ministre ordonné. Ils participent au service du prêtre qui préside l'assemblée à l'image du Christ. Ils en sont les signes au cœur de la liturgie et la femme n'y a pas sa place à ce moment-là. De plus, la fille enfant de chœur risque d'être dans l'illusion en s'imaginant, qu'un jour, elle pourrait devenir prêtre. C'est pourquoi rien, dans la réalité, ne doit venir éveiller ou entretenir un désir ou une représentation impossible. Bien entendu à compétences égales la plupart des professions peuvent être exercées par un homme ou par une femme, mais il en va tout autrement lorsqu'il s'agit d'exercer un rôle symbolique et notamment au plan religieux. Ne confondons pas l'exercice d'un rôle symbolique avec une activité professionnelle ou une représentation élective. On ne joue pas impunément avec des rôles et des fonctions symboliques sans que cela produise des effets pour le moins néfastes, à plus ou moins long terme, sur le lien social et sur les individus. L'Évangile est à la source d'un autre type de relation et de coopération qui existe déjà entre les hommes et les femmes au sein de la vie de couple, de la société et de l'Église sans qu'il soit nécessaire que les femmes s'alignent et se confondent avec les hommes. Sinon nous verrons progresser les confusions relationnelles, les solitudes et le nombre de célibataires.

6. *Pédagogie*, I, 6, 42, éd. H.-I. MARROU et M. HARL, SC, 70, Paris, 1960, pp. 187-189.

7. BERNARD DE CLAIRVAUX, *Sermons* 9-10, Opera Omnia, éd. J. Leclercq et H. Rochais, Rome, 1957, I, pp. 45-50.

DOSSIER _____ **Tony Anatrella**

Face à l'originalité du système chrétien, nous risquons de projeter sur Dieu les désarrois des identités sexuelles contemporaines mais aussi les difficultés à penser la dissymétrie des sexes et la confusion des symboliques paternelles et maternelles.

Mais revenons pour conclure sur les conséquences du déni de la fonction paternelle.

Conclusion : Se libérer du complexe anti-paternel

Ces quelques observations montrent le rôle essentiel et nécessaire de la fonction paternelle. Mais nous avons vu également que, fort heureusement, répétons-le, une certaine suppléance peut parfois être exercée par différentes personnes – et même par la mère – qui parleront « au nom du Père » sans pour autant représenter la paternité. Ainsi de nombreux enfants vivent seuls avec leur mère sans pour autant être perturbés psychologiquement, parce que la mère refuse l'enfermement dans un corps à corps avec l'enfant. Elle sait ne pas suffire seule avec lui dans une relation de couple, elle reconnaît la place de la fonction du Père, elle met l'enfant en relation avec d'autres personnes, et des hommes en particulier. Elle est capable de faire fonctionner la symbolique paternelle lorsqu'il faut signifier les interdits fondamentaux. Les enfants eux-mêmes, dans cette situation, veulent être situés entre père et mère, lorsqu'ils connaissent leur géniteur et qu'ils le rencontrent régulièrement. Tout comme ils seront capables, comme les autres enfants, de faire jouer un rôle paternel à d'autres adultes. Parfois on observe également des enfants, seuls avec leur mère, qui passent leur temps à vouloir la marier comme pour mieux se différencier d'elle et pour que chacun soit situé à sa place. Eux aussi savent avoir recours à la fonction du Tiers, mais c'est toujours à titre individuel, sans le soutien de la société qui ne prend pas en compte la fonction paternelle.

Malgré une absence physique, l'existence du « père » peut néanmoins être représentée dans le langage, voire compensée par d'autres personnes, et surtout sa place signifiée grâce à l'image positive que la mère peut avoir de l'homme et la valeur que la société accorde à la fonction paternelle.

En revanche, une absence symbolique est plus grave car elle signifie que des adultes ne savent plus exercer la fonction pater-

—— *Malaise dans la paternité et sur la valorisation maternelle*

nelle auprès des enfants, traiter le conflit œdipien, remanier la sexualité incestueuse et accéder au sens de l'altérité. De ce fait la relation devient difficile, voire aléatoire, ce qui débouche sur la violence juvénile.

C'est la reconnaissance de la fonction du Père qui permet d'avoir le sens de l'éducation. Au lieu de disqualifier socialement les pères, nous avons à nous libérer du complexe anti-paternel.

*Vous tenez à Communio, vous sentez que la revue
répond à un besoin, vous voulez l'aider : prenez un*

ABONNEMENT DE SOUTIEN

(voir conditions page 191)

*N.B. Toute somme versée en sus de votre abonnement peut faire l'objet
d'une déduction fiscale. Les attestations seront expédiées sur demande.*

Communio, n° XXVII, 5-6 – septembre-décembre 2002

Jean-Pierre BATUT

Signification de la paternité divine pour l'humanité

POUR réfléchir sur le thème de la paternité divine, trois citations peuvent nous servir de point de départ. La première est empruntée à l'Écriture ; les deux autres en sont un commentaire.

La citation scripturaire, bien connue, est empruntée à l'*Épître aux Éphésiens* (3, 14) :

« Je fléchis le genou devant le Père de qui toute paternité / toute famille (*patria*) tire son nom. »

Le premier commentaire de cette citation est celui de la *Lettre aux familles* de Jean-Paul II¹. Il affirme, à sa manière, que la paternité de Dieu est le « chiffre » de la création :

« Le cosmos, immense et si diversifié, le monde de tous les êtres vivants, est inscrit dans la paternité de Dieu comme dans sa source » (*Epistulae* 3, 14).

Nous emprunterons le second commentaire au philosophe Claude Bruaire :

« Loin de convenir à la procréation humaine, la paternité est un concept *univoque* révoquant *nos* paternités. Car elle signifie exactement *le Père*, c'est-à-dire *le père sans père*. Ce que jamais homme

1. 1994, § 6.

DOSSIER _____ **Jean-Pierre Batut**

ne peut être, tout simplement parce qu'il est d'abord fils, parce qu'il n'est pas Origine absolue, créatrice, commencement sans commencement. Loin qu'il y ait anthropomorphisme à nommer Dieu notre Père, c'est par théomorphisme manifeste que tout procréateur usurpe ce Nom divin.²»

La réflexion de Jean-Paul II laisse ouverte la perspective d'un usage analogique de la notion de paternité; pour Bruaire, au contraire, celle-ci est à ce point univoque qu'on ne saurait sans « usurpation » la transposer sur les créatures. L'opposition entre les deux n'est sans doute qu'apparente. Du moins la réflexion de Bruaire a-t-elle le mérite de nous mettre en garde contre le péché d'impatience qui consisterait à voir sans précaution dans l'affirmation chrétienne de la paternité de Dieu une théologie toute prête de la paternité, de la maternité, de la famille humaines: même si nos paternités « tirent leur nom » de la paternité divine, celle-ci les *recuse* avant de les transfigurer. Cette tension est d'ailleurs assumée par la Parole de Dieu elle-même: on ne saurait séparer l'affirmation de l'*Épître aux Éphésiens* déjà citée, de l'avertissement du Christ rapporté par saint *Matthieu* (23, 9): « N'appellez personne votre père sur la terre, car vous n'en avez qu'un, le Père céleste. »

C'est pourquoi, dans les réflexions qui suivent, nous commencerons par rappeler ce qui fait le caractère unique de la paternité divine. Ensuite seulement, il nous sera possible de nous risquer à inventorier les conséquences anthropologiques de ce *théomorphisme*: d'essayer de dire en quel sens et à quelles conditions « toute paternité » peut « tirer son nom » de la paternité de Dieu.

Le caractère unique de la paternité divine

La paternité, écrit Bruaire, « signifie exactement *le Père*, c'est-à-dire le père sans père, ce que jamais homme ne peut être, tout simplement parce qu'il est d'abord fils ».

Alors que tout être créé naît et grandit d'abord comme fils, c'est-à-dire comme *originé*, avant de devenir *originant*, le propre de Dieu est au contraire d'être l'Origine absolue, l'Origine sans origine. Le plus étonnant n'est peut-être pas d'ailleurs qu'il soit sans origine,

2. *La raison politique*, Paris, Fayard 1974, 261.

————— *Signification de la paternité divine pour l'humanité*

mais qu'il puisse être Origine : autrement dit, que le mystère de Dieu soit un mystère de fécondité, attesté par notre existence même et par notre capacité d'en faire l'objet de notre réflexion. Car, après tout, un Dieu solitaire serait peut-être plus divin, selon les critères de notre raison, qu'un Dieu qui condescend à faire exister et à laisser subsister un autre que lui. Si Dieu est Dieu, Dieu est tout : comment, dès lors, est-il possible qu'existe *l'autre que Dieu* ? Comment la création est-elle pensable, autrement qu'absorbée en Dieu ?

C'est justement ce point qui, dans l'histoire de l'Église, a suscité l'une des crises les plus graves qu'elle ait jamais connue, la crise arienne. Au début du IV^e siècle, le prêtre d'Alexandrie Arius estimait en effet donner la définition la plus satisfaisante de Dieu en affirmant qu'il était le « Sans-Origine », ou « l'Inengendré ». Même si cette appellation n'est pas scripturaire, il est vrai, comme nous l'avons dit, qu'elle rend compte d'une qualité qui n'appartient qu'à Dieu seul, et qu'à ce titre elle peut paraître capable de concilier harmonieusement le donné biblique et une approche rationnelle de la divinité.

Mais, ces prémisses étant posées, les difficultés commencent lorsqu'on essaie de dire quelque chose au sujet du Christ. En effet, si la *définition* de Dieu est d'être l'Inengendré, comment sera-t-il possible de dire de Celui qui est engendré (le Fils) qu'il est Dieu « à part entière » ? On sait comment Arius résolvait ce problème : il finissait par voir dans le Christ une créature, ou du moins un être intermédiaire entre Dieu et les créatures. Le Christ lui-même ne dit-il pas dans l'Évangile « le Père est plus grand que moi » (*Jean* 14, 28) ? Il est vrai qu'il affirme aussi « moi et le Père nous sommes un » (*Jean* 10, 30), mais cette affirmation peut s'entendre d'une unité simplement morale et non point substantielle. Arius voyait comme une confirmation de ce point de vue dans l'affirmation scripturaire selon laquelle Dieu avait créé *par son Fils* (*Colossiens* 1, 16) : c'est en effet, disait-il, parce que le monde n'aurait pu « supporter la main nue du Père » que la création s'est faite par un intermédiaire, ou par un instrument (*organon*), capable d'atténuer le contraste trop violent entre la transcendance de Dieu et la contingence du créé. En d'autres termes, au lieu d'être celui qui instaure la communion entre Dieu et le créé, le Christ d'Arius devenait plutôt celui qui ratifiait définitivement la distance en s'interposant entre deux domaines à jamais hétérogènes l'un à l'autre.

Cette vision des choses était bien tentante : on en retrouvera les caractéristiques essentielles trois siècles plus tard, dans le

DOSSIER _____ **Jean-Pierre Batut**

« monothéisme » de Mahomet, fondamentalement différent du monothéisme juif et chrétien, et farouchement opposé à lui dans son refus catégorique de la foi trinitaire. Mais la conséquence logique, comme plus tard dans l'islam, en était l'impossibilité pour l'homme d'accéder jamais à une vraie communion avec Dieu, c'est-à-dire d'être divinisé³.

La perspective qui sera canonisée en 325, à Nicée, par le premier Concile œcuménique, est tout à fait différente de celle d'Arius. Elle opère un retour radical à l'Écriture en présentant Dieu, non pas d'abord comme l'Inengendré, mais d'abord comme *Celui qui engendre*, c'est-à-dire, justement, comme le Père : « Je crois en un seul Dieu *Père* tout-puissant. » Dans cette formule inaugurale du Credo, le nom de Père apparaît comme le nom propre de Dieu. Ici, comme dans l'ensemble du Nouveau Testament, dire « Dieu » ou dire « Père », c'est une seule et même chose⁴.

Mais cette identification, pleinement conforme à l'Écriture, entre Dieu et le Père, oblige par le fait même à affirmer la *divinité* du Christ. Si, en effet, il y avait eu un temps où le Fils n'était pas, il y aurait eu un temps où Dieu n'était pas Père. Si, au contraire, Dieu est Père depuis toute éternité, alors le Fils lui est coéternel. En d'autres termes, puisque le mot « Père » est un terme de relation, Dieu n'est Père – et n'est Dieu – qu'en tant qu'il a un Fils qui, ajoute Nicée, lui est « consubstantiel », c'est-à-dire est un seul Dieu avec lui. La *patrifiliation* est constitutive de la foi chrétienne : il y a

3. Pour le Coran, « le Créateur est trop au-dessus de la créature pour pouvoir l'aimer ; la seule relation qu'il ait avec elle est celle que constitue l'acte créateur. Mais en quoi consiste cet acte lui-même ? Le Coran enseigne que c'est un acte de volonté pure : Dieu crée parce qu'Il le veut, et Il crée ce qu'Il veut » (R. ARNALDEZ, « Réflexion sur le Dieu du Coran », dans Annie LAURENT, *Vivre avec l'islam ?*, Versailles, Éditions Saint-Paul 1997, p. 135). Nulle possibilité par conséquent de communion de l'homme à la vie de Dieu.

4. Voir par exemple l'affirmation johannique « Dieu est amour » (*1 Jean* 4, 8). Le texte poursuit : « En ceci s'est manifesté l'amour de Dieu pour nous : Dieu a envoyé *son Fils unique* dans le monde afin que nous vivions par lui. » C'est donc bien du Père qu'il s'agit dans ce texte.

On sait avec quelle netteté K. RAHNER a remis en évidence cette équivalence entre le mot « Dieu » et le nom du Père dans le Nouveau Testament : *Dieu dans le Nouveau Testament*, in *Écrits théologiques*, t. I, tr. fr., Paris 1959, pp. 11-111.

————— *Signification de la paternité divine pour l'humanité*

en Dieu Celui qui n'est *que* Paternité, et Celui qui n'est *que* Filiation. En effet, à la différence de ce qui se passe pour nous, jamais le Fils ne devient père. Alors que dans notre expérience humaine, filiation et paternité sont des *étapes*, faites pour être dépassées (car la paternité elle-même est dépassée quand l'enfant devient père à son tour), en Dieu, filiation et paternité sont des *personnes*, des modalités d'être subsistantes de la Trinité⁵.

Ainsi donc, si le Père est « le Père sans père », il est aussi « le Père toujours Père ». Alors qu'Arius, très conséquent avec ses prémisses, en venait à affirmer que Dieu n'avait pas toujours été Père, et qu'un « temps » (plus noétique que chronologique, mais un temps tout de même) avait existé où le Verbe n'était pas, le Concile de Nicée confesse comme étant de foi catholique que l'engendrement du Fils est de toujours à toujours : la toute-puissance du Père est, en son essence, puissance d'engendrement. On peut voir en elle se profiler l'Esprit Saint, en qui le Père engendre le Fils, et dire, avec F.-X. Durrwell : il y a en Dieu Celui qui engendre (le Père), Celui qui est engendré (le Fils), et l'Engendrement lui-même (l'Esprit Saint)⁶. C'est finalement cette réalité de l'engendrement que méconnaissait Arius. En enfermant Dieu dans sa transcendance, sa pensée ne voyait plus en-dehors de l'Inengendré que du créé, mais un créé qui demeurerait toujours dans une hétérogénéité radicale par rapport à son créateur. L'affirmation de la création « à l'image et à la ressemblance » de Dieu se trouvait, par le fait même, vidée de sa signification.

Dans un premier temps, la définition de Nicée semble ratifier ce point de vue, avec cette différence essentielle que le Fils est situé, contre Arius, du côté de l'incrée. Il est, selon la formule célèbre, « *gennethenta* ou *poiethenta* », engendré, « *non pas créé* ». Nous sommes donc, quant à nous, créés et *non* engendrés ; il y a entre nous et le Fils le même abîme qu'entre nous et le Père. Pour reprendre l'expression imagée d'un historien des Pères de l'Église, on peut dire qu'en même temps qu'il créait, « Dieu a tiré l'échelle ». C'est

5. Voir Saint THOMAS D'AQUIN : « la paternité divine *est* Dieu le Père qui est une Personne divine » (*paternitas divina est Deus Pater qui est persona divina* – *Somme théologique* Ia, 29, 4) ; de même que le Père n'est autre que la Paternité subsistante, le Fils est la Filiation subsistante (*Paternitas igitur est persona Patris, et filiatio subsistens est persona Filii* – Ia, 30, 2).

6. Voir *Le Père, Dieu en son mystère*, Paris, Éditions du Cerf, 1987, 9 et *passim*.

DOSSIER _____ **Jean-Pierre Batut**

ce qu'affirmait saint Athanase, le principal adversaire d'Arius en disant :

« Il est impossible d'appeler engendrés (*gennèta*) les êtres qui sont créés (*genèta*).⁷ »

La distinction est radicale. Elle oblige à répondre à la question « Dieu est-il le Père des hommes ? » de manière résolument *négative*. L'expression « Père des dieux et des hommes » appliquée à Dieu (Zeus, en l'occurrence) est païenne, et non pas chrétienne⁸. La formule nicéenne « engendré non pas créé » est une révolution théologique et culturelle : parce qu'elle *distingue* clairement ce qui jusque là était confondu – engendrement et création –, elle permet de ne jamais oublier qu'il y a place en Dieu pour une autre relation que la paternité. Dieu est le *Créateur* des hommes, mais il n'est pas leur Père – car il est le Père *unique* d'un Fils *unique*. Jamais il n'en aura d'autre que Lui.

Les premiers auteurs chrétiens ont eu conscience que cette unicité de la paternité de Dieu était la grande originalité du christianisme. Voici ce qu'écrit par exemple Clément d'Alexandrie au sujet du titre donné à Zeus par les Grecs :

« « Père des hommes et des dieux », s'écrie Homère, bien qu'il ne sache pas quel est le Père, ni comment il est Père.⁹ »

Ce que les Grecs ignoraient, les chrétiens le savent : « Dieu, personne ne l'a jamais vu ; le Fils unique, qui est dans le sein du Père, lui, l'a fait connaître » (*Jean* 1, 18). Et ils savent, par le fait même, que l'humanité est du côté du créé, qu'elle n'est pas divine. Un abîme est ainsi posé entre Dieu et nous... Mais il n'est posé que pour être franchi : non seulement parce que le Fils nous a « fait connaître » le Père, mais aussi parce que cette connaissance est *participation* à

7. *Contra Arianos* 1, 56 (PG 26, 129 AB).

8. L'indo-européen *Dyaus Pitar* est devenu chez les Latins *Juppiter*, chez les Grecs *Zeus pater, pater andrôn te theôn te* (« père des hommes et des dieux »). Les deux appellations se rencontrent déjà très fréquemment chez Homère. Dans le *Timée* (28c, 37c), l'Idée du Bien est aussi parfois appelée Père. Voir l'étude classique de W. MARCHEL, *Abba, Père ! La prière du Christ et des chrétiens. Étude exégétique sur les origines et la signification de l'invocation à la divinité comme Père avant et dans le Nouveau Testament*, Rome 1971, pp. 39-43 ; 63 s.

9. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromate* VI, 17, PG 9, 384 A.

————— *Signification de la paternité divine pour l'humanité*

sa condition de Fils. Voici la suite du texte d'Athanase que nous citons tout à l'heure :

« Il est impossible d'appeler engendrés (*gennèta*) les êtres qui sont créés (*genèta*)...

à moins que ces êtres ne participent *par la suite* au Fils "engendré", et ne soient dits alors « êtres engendrés ». Mais alors *ce n'est pas par leur propre nature, mais par participation au Fils, dans l'Esprit*.¹⁰ »

Le « à moins que » et le « par la suite » mettent en évidence une impossibilité de *nature*, surmontée par *le dessein de grâce du Père* : cette impossibilité de nature est celle, pour la créature, de passer du côté du Créateur. Mais dès lors que Celui qui est « engendré non pas créé » se fait créature en naissant de la Vierge, dès lors que Dieu *s'humanise* en Jésus-Christ, la *divinisation* de l'homme devient possible. Et c'est ce que l'on entend pas le terme paulinien *huiothesia*, habituellement traduit « adoption filiale »¹¹. Citons encore une fois Athanase :

« Non seulement Dieu a créé les hommes, mais il les a aussi appelés *fil*s en ce sens qu'il les a *engendrés*. En effet, le mot "fils" a le même sens que l'expression "il a engendré", ainsi qu'il est dit par le prophète : "j'ai engendré des fils et je les ai exaltés" (*Isaïe* 1, 2) [...] »

Ainsi donc, la différence de nature incluse dans l'acte créateur de Dieu est dépassée par Dieu lui-même. Il opère ce dépassement dans l'incarnation de son Fils, qui est l'œuvre du même *Esprit d'engendrement* en qui, dans l'éternité de Dieu, le Fils procède du Père :

« [Les hommes] ne deviendraient pas fils, puisqu'ils sont par *nature* créatures, s'ils ne recevaient pas l'Esprit de Celui qui est par nature le Fils véritable. C'est dans ce but, afin que cela puisse se réaliser, que le Verbe s'est fait chair, afin de rendre l'homme capable de la divinité¹². »

Désormais, nous pouvons entrevoir la finalité de la création. Le rapport filial du Christ au Père, pour transcendant qu'il soit, a vocation à se communiquer. Alors que l'univers d'Arius était un univers

10. *Ibidem*.

11. *Romains* 8, 15 ; *Galates* 4, 5.

12. *Contra Arianos* II, 59 (*PG* 26, 173 AB).

DOSSIER _____ **Jean-Pierre Batut**

de la séparation, l'univers des Pères de Nicée et de la foi chrétienne authentique est un univers créé en vue de la communion, et cette communion est celle-là même qui existe entre le Père et le Fils à l'intérieur de la vie trinitaire : « Je leur ai fait connaître ton Nom, dit Jésus, et je le leur ferai connaître, afin que l'amour dont tu m'as aimé [l'Esprit Saint] soit en eux, et moi en eux. » (*Jean 17, 26*)

Nous pouvons comprendre du même coup pourquoi il est si important d'affirmer que le Père a créé en son Fils, ainsi que le redit le Credo en paraphrasant saint Paul : « engendré non pas créé, consubstantiel au Père, *et par lui tout a été fait* ». Ce n'est pas, comme le pensait Arius, parce que le monde ne pouvait supporter « la main nue du Père », mais parce que la création est un acte trinitaire. La création porte donc en elle le sceau de la patrifiliation, en tant qu'elle est orientée vers son assumption en Dieu : nous avons été « élus » par avance dans le Christ dès avant la fondation du monde (*Éphésiens 1, 4*), « discernés par avance » (*proginôskô*, « pré-connaître », *Romains 8, 9*) à l'intérieur du mystère du Christ.

Cela permet de comprendre, enfin, pourquoi le thème de la paternité de Dieu apparaît si tardivement dans l'Écriture – ainsi d'ailleurs que d'autres notions tout aussi centrales, par exemple celle de résurrection –. Alors que le mot « père » se rencontre 1200 fois dans l'Ancien Testament, justement appelé par Paul Beauchamp le « livre des paternités », nous ne le trouvons pas plus d'une vingtaine de fois appliqué à Dieu¹³. Cette réserve remarquable est bien compréhensible, si l'on se souvient que l'univers de pensée païen (celui-là même, justement, contre lequel s'exercera le zèle mal éclairé d'Arius) est un univers de la confusion, à l'intérieur duquel le principe généalogique (dieux et déesses s'accouplent et engendrent d'autres dieux) fait obstacle à toute pensée rigoureuse sur la relation entre le divin et le monde. Pour poser la transcendance de Dieu, l'Écriture commence donc par éviter de faire usage d'un titre qui risquerait d'être compris comme indiquant une connaturalité entre Dieu et l'homme.

Mais cet ordre de la révélation n'enlève rien au fait que l'agir de Dieu est d'emblée *paternel*. Il n'y a pas en Dieu de changement, de passage du moins au plus : par rapport à nous, il ne devient pas père, mais c'est nous qui devenons ses enfants. C'est pourquoi, lorsque

13. Cette application se fait toujours dans un horizon eschatologique : ainsi, par exemple, dans le troisième Isaïe.

Signification de la paternité divine pour l'humanité

nous disons « je crois en Dieu *Père* tout-puissant, *Créateur...* », la distinction entre « Père » et « Créateur » est très largement conceptuelle. Elle signifie que celui qui est Père en lui-même se manifeste comme créateur par rapport à nous, pour nous élever enfin, dans son Fils et par le don de l'Esprit, à la condition filiale qu'il a voulue pour nous de toute éternité.

En quel sens toute paternité tire-t-elle son nom de la paternité de Dieu ?

Nous voyons mieux maintenant en quel sens Jean-Paul II peut affirmer que « le cosmos, immense et si diversifié, le monde de tous les êtres vivants, est inscrit dans la paternité de Dieu comme dans sa source ». Mais s'il y est inscrit, c'est de manière filiale et non point paternelle ! La création tout entière « gémit en travail d'enfantement » (*Romains* 8, 22), parce qu'elle attend sa participation à la condition filiale en vue de laquelle nous gémissons nous aussi, et nous les tout premiers¹⁴. Mais la paternité divine elle-même ne demeure-t-elle pas au-delà de toute analogie, d'autant que la procréation humaine se diffracte toujours en paternité *et* maternité, alors que la paternité de Dieu récapitule l'une et l'autre ? Dès lors, ne faut-il pas renoncer définitivement à quelque parallèle que ce soit entre la paternité de Dieu et notre expérience humaine ?

Une telle attitude semble nous être commandée par le passage bien connu de l'évangile de *Matthieu* que nous avons déjà évoqué (23,8-10) :

« Ne vous faites pas appeler "Rabbi", car vous n'avez qu'un seul Maître, et tous vous êtes des frères. N'appellez personne votre "Père" sur la terre, car vous n'en avez qu'un, le Père céleste. Ne

14. À cet égard, il faut considérer comme plus sûre la lecture du verset 23 de *Romains* 8 qui inclut le mot *huiiothesia* : « Et non pas [la création seule] : nous-mêmes, qui possédons les prémices de l'Esprit, nous gémissons nous aussi intérieurement dans l'attente de l'*adoption filiale*, de la rédemption de notre corps. » Cette mention de l'attente de l'*adoption* dans un texte où Paul affirme qu'elle est déjà donnée (*cf.* 8, 15) a paru étrange, au point de faire considérer le mot comme un ajout. Il n'en est rien : aussi longtemps que l'univers n'est pas entièrement récapitulé dans le Christ, notre adoption, pour réelle qu'elle soit, n'est pas encore accomplie.

DOSSIER _____ **Jean-Pierre Batut**

vous faites pas non plus appeler «Directeurs», car vous n’avez qu’un Directeur (*kathègètès*), le Christ»

En même temps, nous sommes invités à l’audace par les paroles d’*Éphésiens* 3, 14, qui pointent explicitement sur la *nomination* du père et des pères, c’est-à-dire sur le droit qui est le nôtre d’utiliser le même mot pour désigner notre père selon la chair et pour invoquer Dieu.

La question posée est donc bien celle de la légitimité de la nomination paternelle. Celle-ci retire-t-elle quelque chose à la paternité de Dieu? Lui fait-elle écran, de telle sorte qu’elle empêcherait l’homme d’en recevoir la révélation?

«Pour entendre le sens d’un auteur, il faut accorder tous les passages contraires» affirmait Pascal¹⁵. Puisque les saintes Écritures ont Dieu pour auteur, c’est à partir de l’Écriture elle-même que nous départagerons les deux textes cités. Nous aurons recours pour cela à deux épisodes: celui du recouvrement de Jésus au Temple en saint *Luc*, et celui de la croix en saint *Jean*. Voici tout d’abord le texte de saint *Luc* (2, 48-29):

À sa vue, ils furent saisis d’émotion, et sa mère lui dit: «Enfant, pourquoi nous as-tu fait cela? Vois! *ton père* et moi, nous sommes au supplice en te cherchant» Et il leur dit: «Pourquoi donc me cherchiez-vous? Ne saviez-vous pas que je dois être dans la maison de *mon Père*?»

Aucun texte de l’Écriture ne nous donne plus que celui-là l’évidence d’une paternité et d’une maternité *révoquées*. Elles le sont, notons-le, par une parole d’autorité *du Fils*, qui «remet à leur place» son père et sa mère. Mais on peut faire à ce sujet deux remarques:

Tout d’abord, cette «remise à leur place» du père et de la mère peut être une «remise en place» de leur rôle, sans signifier pour autant sa pure et simple invalidation. Il ne s’agit pas ici d’un épisode aigu de crise d’adolescence qui amènerait le Christ à contester l’autorité de ses parents, mais d’une parole de Dieu qui, comme toute parole divine, a une fonction pascale: elle fait passer les relations humaines par la mort pour les faire accéder à une vie nouvelle.

D’autre part, en affirmant qu’il lui faut être «chez son Père», Jésus, à proprement parler, ne récusé que la paternité de Joseph. La

15. *Pensées*, Br. 684.

————— *Signification de la paternité divine pour l'humanité*

maternité de Marie, pour sa part, n'entre en concurrence avec aucune autre. Cependant, en proclamant la priorité absolue de l'obéissance due au Père des cieux, Jésus renvoie en quelque sorte dos à dos la prétention humaine de Marie et de Joseph. Il y a là comme une anticipation de la si dure prière de Gethsémani : « Non pas *ma* volonté, mais *ta* volonté » (*Marc* 14, 36). C'est en faisant déjà, envers et contre tout, la volonté du Père, que Jésus commence à se manifester comme le Fils.

À partir de là, on pourrait être tenté de comprendre l'épisode des douze ans comme le lieu d'un pur et simple *désaveu de paternité*. Joseph, qui disparaît ensuite de l'horizon évangélique, a joué son rôle : il n'existe plus. Le Père des cieux reprend ses prérogatives, après avoir semblé un moment les abandonner à un autre. Joseph n'était pas davantage que la duègne qu'une certaine forme de piété, relayée par les sarcasmes des libertins, s'est tant de fois ingénieusement à caricaturer.

La considération du rôle de Marie devrait à elle seule nous prémunir contre une telle interprétation. Mais, plus profondément, le parallèle avec Gethsémani peut nous instruire. Au terme de son agonie (son combat), Jésus n'a pas fait taire sa volonté humaine qui criait vers le Père « tout t'est possible, éloigne de moi cette coupe » (*Marc* 14, 36) : il l'a mise en harmonie avec sa volonté divine qui ne fait qu'un avec celle du Père. De même que la volonté humaine du Christ, et par conséquent sa nature humaine, ne sont pas détruites en étant accordées à sa volonté divine, mais sont bien plutôt transfigurées, de même ses *relations* humaines, sans confusion ni séparation, sont transformées et ajustées à Dieu à travers l'itinéraire pascal de l'obéissance filiale.

L'épisode de Jésus en croix s'adressant à sa Mère marque, dans la relation Mère-Fils, la seconde et décisive étape de cet itinéraire pascal :

« Or, près de la croix de Jésus, se tenait *sa* mère, avec la sœur de *sa* mère, Marie, femme de Cléophas, et Marie de Magdala. Jésus, voyant *la* mère, et près d'elle le disciple qu'il aimait, dit à *la* mère : "Femme, voici *ton* fils." Puis il dit au disciple : "Voici *ta* mère." (*Jean* 19, 25-27). »

Il y a là, selon l'expression de R. Laurentin, un véritable *transfert* de maternité. Au début de ce passage très dense, Marie apparaît

DOSSIER _____ **Jean-Pierre Batut**

encore comme celle que l'évangile johannique appelle « la Mère de Jésus ». Sa maternité, pour divine qu'elle soit, n'est référée à personne d'autre. Mais voilà que dans la phrase suivante, par le passage du possessif à l'article défini, Marie devient *la* Mère : la Mère par excellence, la Mère absolument. C'est justement ce qui permet ensuite au Christ de lui dire, à propos du Disciple bien-aimé : « voici ton fils », et de dire au disciple : « voici ta Mère ». La préface de la messe en l'honneur de la Vierge Marie, Mère de l'Église, récapitule ce passage de la manière suivante : « En recevant au pied de la croix le testament d'amour de son Fils, [Marie] a reçu pour fils tous les hommes, que la mort du Christ faisait naître à la vie divine. »

Comme on le voit, sur la croix la maternité de Marie n'est pas supprimée, mais démesurément élargie de manière à s'étendre à l'humanité entière, appelée à devenir le Corps mystique de son Fils. L'incarnation du Fils de Dieu ne détruit rien – et surtout pas l'humanité qu'il a assumée –, mais sauve toutes choses en les transfigurant par la puissance de la résurrection. Il en est ainsi, en premier lieu, des relations humaines de paternité et de maternité.

De la sorte, la maternité de Marie est mise en relation avec celle de l'Église, tout comme celle de Joseph se trouve reliée à la paternité de Dieu. Mais alors que la maternité de Marie s'assimile à celle de l'Église jusqu'à coïncider avec elle, la paternité de Joseph ne vient jamais se confondre avec celle de Dieu. Elle est tout entière un mystère *d'effacement* devant ce dont elle « tire son nom », alors que la maternité ne tire son nom de rien d'autre, mais *incarne* la vocation humaine et anticipe son achèvement : « Parfaite image de l'Église à venir, aurore de l'Église triomphante, [Marie] guide et soutient l'espérance de ton peuple encore en chemin », affirme la préface de la fête de l'Assomption.

Pour comprendre le traitement si différent réservé à la maternité de Marie et à la paternité de Joseph, il importe donc de se rappeler que dans la double relation filiale de Jésus à Marie et à Joseph, il n'y a qu'une seule relation filiale *incarnée*, sa relation à sa Mère. La paternité de Joseph est seulement représentative : en d'autres termes, elle est *sacerdotale*. La paternité et la maternité humaines sont certes des images de l'unique paternité de Dieu, mais elles le sont de manière *dissymétrique*. Si Marie est dans sa maternité la figure de l'Église, Joseph, de son côté, est la figure du prêtre, qui s'efface devant Celui qu'il représente (c'est-à-dire à la fois le Christ

————— *Signification de la paternité divine pour l'humanité*

grand Prêtre et le Père qu'il rend présent – «qui m'a vu, a vu le Père») et qui, en s'effaçant, le communique sacramentellement aux hommes.

S'agit-il là d'une révélation? Certes, mais elle est préparée par les constats que l'on peut faire en réfléchissant sur la paternité humaine. Celle-ci, en effet, est moins une œuvre de la chair que le résultat d'une *interlocution*. Accédant à la paternité à un moment où on n'en est pas encore capable, l'homme doit apprendre à devenir père, et, pour l'apprendre, *se faire donner ce nom*. Dans une large mesure, c'est le fils qui rend père en donnant son nom au père. Quant au père, il doit de son côté, toujours par une parole, *reconnaître* son enfant. C'est ce qui fait dire à un psychanalyste, dans des réflexions situées aux frontières de la psychologie et de la théologie :

« *La paternité humaine est spirituelle* : le père selon la chair ne l'est nullement par l'œuvre de la chair, mais dans la mesure où la conception est par lui assumée. ¹⁶ »

Tout à l'heure, en évoquant l'assomption filiale de l'humanité par le Père dans le Christ, nous avons laissé de côté la manière dont s'opère cette transformation. Or, les Écritures du Nouveau Testament insistent sur le fait qu'elle est le résultat d'une *parole*, comme l'était déjà la création. Adressée d'abord au Christ comme communiquant à son humanité ses prérogatives divines ¹⁷, cette parole n'est autre que la parole éternelle d'engendrement proférée maintenant dans le temps, afin d'être désormais communicable aux hommes : «Telle sera la part du vainqueur», est-il écrit dans le chapitre conclusif de *l'Apocalypse* : «je serai son Dieu et lui sera mon fils» (21, 7).

Dès les commencements de l'histoire, le dialogue est engagé entre Dieu et l'homme. Leur relation est établie d'emblée sur la base de *l'élection* et dans la logique de *l'alliance*, c'est-à-dire d'une

16. J. GAGEY, «De la paternité spirituelle», *Vie Spirituelle*, n° 589, mars-avril 1972, pp. 206-207.

17. Cette parole, empruntée au *Psaume* 2, signifie à l'origine élection et adoption. Mais la tradition chrétienne l'a comprise comme adressée d'abord au Christ, à partir de la résurrection (*Actes* 13, 33), de la Transfiguration (*Matthieu* 17, 5), du baptême (*Matthieu* 3, 17 et parallèles), et enfin dans la préexistence.

DOSSIER _____ **Jean-Pierre Batut**

interlocution ordonnée à une communauté d'existence (« vous serez mon peuple, et moi, je serai votre Dieu », *Ézéchiel* 36, 28). C'est la première « bénédiction » dont nous parle l'*Épître aux Éphésiens* dans son hymne inaugurale :

« Béni soit Dieu, le Père de notre Seigneur Jésus-Christ, qui nous a bénis par toutes sortes de bénédictions spirituelles aux cieux, dans le Christ. C'est ainsi qu'il nous a élus en lui, dès avant la fondation du monde (1,3-4). »

Dans ce texte, « Dieu » n'est pas un nom commun, mais un nom propre : celui du « Père de notre Seigneur Jésus-Christ ». Comme nous l'avons souligné, le mot « Dieu » et le nom de « Père » sont rigoureusement équivalents. Ensuite, il est dit que nous avons été élus avant la fondation du monde, donc avant toute création¹⁸. Par conséquent, nous n'avons pas été créés, puis élus, mais nous avons été créés parce que nous avons été élus : la *parole de création* traduit à l'intérieur du temps et de l'espace une *parole d'élection* antérieure au temps et à l'espace.

Le texte précise ensuite le contenu de l'élection :

« Il nous a élus en lui, dès avant la fondation du monde, pour être saints et immaculés en sa présence, dans l'amour, prédéterminant que nous serions pour Lui des fils adoptifs par Jésus-Christ (1, 4-5). »

Ainsi, comme l'écrit très justement l'auteur que je citais tout à l'heure, pour Dieu « la création *ad extra* est en fait commandée par l'intention de paternité¹⁹ ».

Or, si nous considérons la paternité humaine, nous constatons que c'est justement *l'intention de paternité* qui lui donne son caractère humain, L'instinct sexuel lui-même est tissé d'intention de paternité, et la sexualité est humaine en tant qu'elle est capable de proférer une parole de paternité au sein du désir. « C'est à travers le désir qu'il a de son enfant, que le père aime la mère entièrement » nous a dit Tony Anatrella. Mais s'il en est ainsi, on peut aller jusqu'à dire que le caractère spirituel de la paternité humaine, loin d'être second, est au contraire *premier*, car le père selon la chair ne l'est pas principalement par l'œuvre de la chair, mais dans la mesure où il assume

18. Où il est clair que le mot « avant » a un sens moins temporel que métaphysique.

19. J. GAGEY, art. cit., 209.

Signification de la paternité divine pour l'humanité

cette œuvre dans une parole de reconnaissance. C'est d'ailleurs pour cette raison que la paternité humaine, comme la paternité divine, a pour mission de faire advenir et grandir des consciences et des libertés.

« Le père ne fait pas le fils, Il l'aide à se constituer lui-même²⁰. »

La paternité humaine est d'abord *représentative*, elle est d'abord sacerdotale. C'est pour cette raison qu'elle est spirituelle avant d'être charnelle, et c'est en cela qu'elle est à l'image de celle de Dieu.

Pour la sociologue et féministe Evelyne Sullerot, c'est dans cette « spiritualisation » que réside le caractère propre de la paternité telle que l'a redéfinie le christianisme :

« Ni le Père ni le patriarcat, ni même la famille et ses liens traditionnels ne furent renforcés par le christianisme. Mais bien une autre idée de la paternité : celle du Père non par la chair mais par l'esprit, celle du maître qui guide son disciple, celle du directeur de conscience qui prend soin de l'âme de son élève, celle de l'éducateur qui transmet l'instruction et la morale à son enfant ou à l'enfant d'un autre.

Ceux qui furent appelés les "Pères de l'église" (...) confortent cette conception de la véritable paternité, qui n'est pas d'engendrer, mais d'éloigner l'enfant de la bête et d'assurer sa croissance en humanité.

Dans toute l'Église, bientôt, les prêtres furent appelés, "pères" ou "abbés", et ceux-là nommèrent "mon fils" ou "ma fille" les chrétiens, même plus âgés qu'eux, qui venaient chercher auprès de l'Église les nourritures de l'esprit.

Et, chez lui, le père de famille dut transmettre le message de l'Église, tant il est vrai "que celui-là est indigne du nom de Père, qui, ayant engendré un fils pour le monde, n'a pas le soin de l'engendrer aussi pour le ciel".²¹ »

Prenons un exemple très simple, celui d'une classe de catéchisme. Le prêtre entre dans la salle, et les enfants l'accueillent en disant « bonjour mon Père ». Il est impressionnant de constater que

20. J. GAGEY, art. cit., 212.

21. Evelyne SULLEROT, *Quels pères ? Quels fils ?*, Paris Fayard 1992, pp. 50-51, citant Louys de Grenade, *Guide des pécheurs*.

DOSSIER _____ **Jean-Pierre Batut**

cette appellation ne tient que parce que ce prêtre n'est biologiquement le père d'aucun d'entre eux. Il suffirait qu'un seul de ces enfants soit biologiquement fondé à donner au prêtre le nom de père pour que ce nom devienne inutilisable pour tous les autres. En d'autres termes, le prêtre ne peut être appelé « père » que *dans la mesure où il ne l'est pas*. Il est pur signe d'une paternité non particularisée, mais universelle : la paternité de Dieu. Et il n'est signe que dans la non-possession totale de celui qui est appelé par vocation à n'engendrer personne.

Le retour napoléonien du *paterfamilias* romain, théoriquement omnipotent sur sa progéniture comme sur son épouse, n'est pas le fruit du christianisme, mais la résurgence d'un comportement culturel foncièrement étranger à la foi chrétienne et qui renverse les termes en faisant de la paternité humaine une idole : comme l'écrivait déjà Hilaire de Poitiers, « on ne t'a pas manifesté du père qu'il était Dieu, mais de Dieu qu'il est Père !²² » Ce que la révélation de la paternité divine révoque, n'est autre que notre paternalisme et la confusion que nous renouvelons sans cesse entre l'autorité et le pouvoir. Mais ce que cette révélation sauve en le convertissant est l'image divine que recèle la paternité humaine, et sa capacité à devenir *sacrement* – signe visible d'une réalité invisible, et canal rendant possible la communication avec elle.

Il y a plus de vingt ans, alors que venait de disparaître ce grand chrétien que fut Maurice Clavel, le Père Henri Caffarel publiait à sa mémoire un article où s'exprime admirablement la vraie nature de la paternité du prêtre. Pour conclure ces réflexions, en voici quelques extraits :

« Je viens de vivre des minutes émouvantes en lisant d'affilée, pour la première fois, les quelque quinze dédicaces manuscrites inscrites à la première page des livres de Maurice Clavel. "À mon père, son fils encore bien indigne et enténébré, Maurice." "Que vous dire d'autre, surtout au début de ce livre, que 'Père !' Vôtre, Maurice." "Pour le Père Caffarel, dans l'espoir tremblant qu'il voudra bien approuver ce dur combat, Son fils plus que jamais, Maurice..." »

En arrivant chez moi, un certain jour de 1964, Maurice Clavel m'expliqua les raisons de sa visite. Tour à tour, deux psychiatres lui avaient conseillé, en désespoir de cause, de voir un prêtre...

22. *De Trinitate* III, 21.

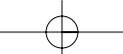
Signification de la paternité divine pour l'humanité

Au moment de me quitter, Maurice, incliné, timide (car ce colosse était un timide), me demanda : “Mon Père, n’auriez-vous pas encore quelque chose à me donner ?” Voyant que je ne saisisais pas sa pensée, il précisa à mi-voix, pudiquement : “Une petite bénédiction...”

Entre lui et moi venait de se nouer cette relation souvent mentionnée dans l’ancienne littérature chrétienne : la paternité spirituelle. Saint Paul, le premier, en parle explicitement aux Corinthiens convertis : “Vous n’avez pas plusieurs pères, c’est moi qui vous ai engendrés dans le Christ Jésus” (*1 Corinthiens* 4, 15). Un jour l’apôtre du Seigneur perçoit qu’un flot de vie le traverse, et fait surgir un enfant de Dieu. Les événements nombreux et variés qui marquèrent les années suivantes ne purent altérer cette relation primordiale. Une amitié peut se dénouer, une paternité ne peut se nier. Non seulement Maurice ne songeait pas à la nier, mais il la protégeait jalousement, y recourant comme à la nécessaire référence. Certes, il n’était pas un enfant de chœur demandant à son curé que penser et que faire ! Mais il lui importait vitalemment de retrouver régulièrement le témoin de ce jour où, pour employer une expression biblique, il fut “changé en un autre homme” (*1 Samuel* 10, 6). Comment oublierais-je jamais l’intonation, unique, de sa voix chaleureuse : “Mon Père...”²³ »

Jean-Pierre Batut, né en 1954. Ordonné prêtre en 1984 pour le diocèse de Paris. Curé de la paroisse Sainte-Jeanne de Chantal. Professeur de théologie dogmatique au studium du séminaire de Paris. Thèse de doctorat en théologie sur « Pantocrator, Dieu le Père tout-puissant. Recherche sur une expression de la foi dans les théologies anténicéennes ».

23. H. CAFFAREL, dans *Communio*, juillet-août 1979, pp. 70-71.



Communio, n° XXVII, 5-6 – septembre-décembre 2002

Aldino CAZZAGO

Le silence dans la liturgie

Liturgie terrestre et liturgie céleste

UN des acquis de la réforme conciliaire de la liturgie a été de favoriser la participation des laïcs à la célébration liturgique, au lieu de les maintenir dans le rôle de spectateurs passifs d'une action qui ne semblait en aucune façon les y associer. Grâce à la place centrale redonnée à la Parole de Dieu, à la réhabilitation de certains ministères et à la redécouverte encore plus essentielle de la liturgie comme service du peuple de Dieu dans son ensemble (clercs et laïcs), la célébration liturgique a fini par devenir ce que sa vraie nature a toujours exigé qu'elle fût : une rencontre entre Dieu et son peuple¹, entre l'amour sauveur de l'un et la reconnaissance, si marquée du péché qu'elle soit, de l'autre. Or une rencontre est scandée par le dialogue (« Le Seigneur soit avec vous – Et avec votre esprit »), par des gestes et des actions symboliques (faire le signe de croix, se frapper la poitrine en signe de repentir) et par des rites (l'offrande du pain et du vin). Le sens de cette succession d'actes est très simple : faire que ceux qui y participent puissent avoir part à l'unique dessein d'amour – en un mot, au salut – pensé par Dieu le Père et accompli un jour par le Fils dans l'Esprit saint. Dans la liturgie, donc, une seule chose se réalise (*exercetur*) :

1. *Catéchisme de l'Église catholique*, n° 1153. Pour un commentaire sur les paragraphes concernant la liturgie, voir C. SCHÖNBORN, *Au cœur de notre foi – Liturgie et sacrements*, Paris, 1999 ; M. THURIAN, *Andiamo alla casa del Signore. Gesti e parole di salvezza nella liturgia*, Rome, 1997.

SIGNET _____ **Aldino Cazzago**

« l'œuvre de notre salut » (*Sacrosanctum Concilium* 2). Tout le reste, si l'on peut parler de reste, doit rayonner du foyer incandescent de la grâce divinisante ; ou, dans un mouvement inverse, tout le reste doit introduire à cette rencontre joyeuse du salut. Comme Jean Corbon l'a admirablement écrit, « une célébration apparaît donc comme un "moment" où le Seigneur vient avec puissance et où sa Venue devient l'unique occupation de ceux qui répondent à son appel² ». Dès lors, la fin de la liturgie n'est pas de faire réfléchir ou discuter sur le salut – la catéchèse existe pour cela – mais d'offrir ce salut aux participants.

De nombreuses célébrations donnent souvent l'impression d'avoir pour le moins relégué au second plan l'« unique occupation » de la « Venue » du Seigneur. Pour toute une série de raisons – proclamation indigente de la Parole, homélie longue et à caractère sociologique, chants trop sentimentaux, le tout s'accomplissant à l'intérieur d'une disposition extravagante de l'« espace sacré » – ce qui saute aux yeux dans de telles assemblées liturgiques n'est pas tant l'impression d'avoir offert et partagé aux assistants le mystère du salut, que celle qu'on s'y est principalement occupé de parler de soi-même. « Rien, parmi tout ce que nous faisons dans la liturgie », a rappelé Jean-Paul II, « ne peut apparaître plus important que ce que le Christ accomplit, invisiblement mais réellement, par l'action de son Esprit³ ».

Peut-être est-il nécessaire de redonner la profondeur et le sens du mystère à nos assemblées liturgiques. Pour commencer, on pourrait réfléchir à ces questions, qui ne sont sûrement pas neuves : la façon dont nous vivons nos assemblées liturgiques est-elle vraiment l'expression de ce qu'un Autre nous a appelés à être ? Qu'expriment réellement les dialogues, les rites et les symboles de notre rassemblement, que devraient-ils exprimer dans la conscience de ce que nous sommes déjà ?

Aidés aussi par l'« esprit » de la liturgie byzantine⁴, nous nous proposons de rappeler une vérité simple, dont il nous semble qu'on

2. Jean CORBON, *Liturgie de Source*, Paris, Éditions du Cerf, 1982.

3. JEAN-PAUL II, *Vicesimus quintus annus*, n° 10 (Lettre apostolique du 4 décembre 1988).

4. Pour une première approche de la liturgie byzantine, voir R. TAFT, *Oltre l'orient e l'occidente. Per una tradizione liturgica viva*, Rome, 1999 ; Id., *Le rite byzantin* 1996, Paris ; M. VAN PARYS, *Il simbolismo nella liturgia bizantina*,

Le silence dans la liturgie

n'a pas assez tenu compte : les racines, c'est-à-dire la valeur de notre liturgie terrestre, ne sont pas en ici-bas, dans ce que « nous faisons », mais là-haut, dans la liturgie céleste, celle que le Christ ressuscité célèbre sans interruption devant la face du Père⁵. La liturgie terrestre est le « moment », réalisé par l'intermédiaire de paroles, rites, symboles et silences, grâce auquel les fidèles reçoivent la grâce de participer à la liturgie céleste ininterrompue. La Constitution sur la liturgie du concile Vatican II répète cette vérité dans les termes suivants : « Dans la liturgie terrestre nous participons par un avant-goût à cette liturgie céleste qui se célèbre dans la sainte cité de Jérusalem (...), où le Christ siège à la droite de Dieu » (*Sacro-sanctum Concilium* 8) et le document sur l'Église lui fait ainsi écho : « Quand nous célébrons le sacrifice eucharistique, nous nous unissons très intimement au culte de l'Église céleste, en communion avec elle »... (*Lumen Gentium* 50).

Quiconque connaît l'histoire de la liturgie sait que ces réflexions ne sont pas neuves. Ce beau texte de Siméon de Thessalonique († 1429) rappelle que la liturgie céleste et la liturgie terrestre ne sont pas deux liturgies, mais une seule, célébrée au ciel et sur la terre avec une seule offrande et un seul sacrifice : « aussi bien là-haut qu'ici-bas », c'est la même « œuvre » qui est vécue de nouveau. « L'Église », écrivait notre auteur, « comme maison de Dieu, est une image du monde entier, car Dieu est partout et au-dessus de toute chose... Le sanctuaire est un symbole des sphères plus hautes et supracélestes, où l'on dit que se tient le trône de Dieu et sa demeure. C'est ce trône que l'autel représente. Les hiérarchies célestes se trouvent en de nombreux lieux, mais elles sont ici accompagnées de

dans AA.VV., *I simboli nelle grandi religioni*, Milan, 1988, pp. 233-241 ; A. SCHMENANN, *Il mondo come sacramento*, Brescia, 1965 ; Paul EVDOKIMOV, *La Prière de l'Église d'Orient, la liturgie byzantine de saint Jean Chrysostome*. Paris, Tournai, 1966 ; G. MANTZARIDIS, *Il tempo liturgico*, Magnano, 1996 ; G. FLOROVSKY, *The Elements of Liturgy*, dans *The Orthodox Church in the Ecumenical Movement. Documents and Statements 1902-1975*, ed. by G. Patelos, Genève, 1978, pp. 172-182. Très utiles sont aussi deux commentaires traditionnels sur la liturgie divine : Germanus of Constantinople, *On the Divine Liturgy, The Greek Text with translation, introduction and commentary* by Paul MEYENDORFF, New York, 1984 ; N. CABASILAS, *Commento alla divina liturgia. Introduzione di A. G. Nocilli*, Padoue, Messagero, 1984.
5. Voir *Catéchisme de l'Église catholique*, n° 1137-1138.

SIGNET _____ **Aldino Cazzago**

prêtres qui prennent leur place. L'évêque représente le Christ, l'Église représente ce monde visible... Le sanctuaire reçoit en son sein l'évêque, qui représente le Dieu-homme Jésus, dont il partage les pouvoirs tout-puissants. Les autres ministres sacrés représentent les apôtres et spécialement les anges et les archanges, chacun selon son rang. Je parle des apôtres avec les anges, évêques et prêtres parce qu'il y a une seule Église, là-haut comme ici-bas, depuis que Dieu est descendu et a vécu parmi nous, faisant en sorte de se donner pour nous. *Et c'est une œuvre qui est unique, comme l'est le sacrifice de notre Seigneur, communion et contemplation. Et ainsi s'accomplit-elle aussi bien là-haut qu'ici-bas, mais avec cette différence que là-haut elle se fait sans aucun voile ni symbole, et qu'ici elle se fait à travers les symboles, parce que nous autres, hommes, sommes accablés par la chair qui est sujette à la corruption.* » (*Du temple saint*⁶.)

Quand nous participons à l'assemblée liturgique, nous ne devrions donc pas nous réunir comme les locataires d'une même copropriété qui se rassemblent pour discuter de problèmes communs, mais parce que nous sommes conscients d'être chaque fois convoqués par ce même Dieu qui, depuis qu'il est venu parmi les hommes à travers l'offrande de son Fils, «une fois pour toutes» (*Hébreux*, 7, 27) et «pour toujours» (*Hébreux*, 9, 12 ; 10, 10), maintenant, dans le «mémorial⁷», nous appelle de façon renouvelée à participer à cette offrande : et cette «œuvre», précisément parce qu'elle est «unique», se déroule sans interruption dans le ciel et ici sur terre en des temps déterminés.

Si, comme nous l'avons affirmé plus haut, les racines de notre liturgie ne sont pas ici-bas mais là-haut, cela signifie que tout ce qui est fait et offert par cette liturgie ne peut demeurer ici sur la terre mais doit monter au ciel : c'est à cette condition qu'elle est une offrande capable de procurer le salut à ceux qui la font. Les paroles du Canon romain le rappellent avec une admirable clarté : «Nous t'en supplions, Dieu tout-puissant : qu'elle [*cette offrande*] soit portée par ton ange en présence de ta gloire, sur ton autel céleste, afin qu'en recevant ici, par notre communion à l'autel, le corps et le sang de ton Fils, nous soyons comblés de ta grâce et de tes béné-

6. Cité dans R. TAFT, *Oltre l'orient e l'occidente. Per una tradizione liturgica viva*, cit., p. 166.

7. Voir le *Catéchisme de l'Église catholique*, n° 1362-1364.

Le silence dans la liturgie

dictions⁸. » Le salut ne nous parvient pas comme une récompense pour quelque don qui ne viendrait que de nous, sous forme de sacrifices, de prières, mais comme une réponse de Dieu à l'offrande de son Fils⁹, à laquelle nous avons par grâce été appelés à participer.

Certes, pour des assemblées préoccupées surtout de se célébrer elles-mêmes, le rappel de la liturgie céleste est un élément sans grande valeur théologique et qui, de ce fait, ne mérite aucune attention particulière de caractère mystagogique¹⁰. C'est la conscience vive de ce qui lie entre elles les deux liturgies –, et non, bien sûr, un rappel stérile et occasionnel de ce lien – qui seul peut fonder une authentique formation liturgique du peuple chrétien.

« Le ciel sur la terre »

Tout ce qui a été dit jusqu'ici rend alors plus clair un nouvel aspect ou si, l'on veut, une autre perception, plus manifeste de notre liturgie. En vertu du lien entre ciel et terre, notre liturgie terrestre doit devenir, selon l'expression que Jean-Paul II a reprise de la tradition liturgique byzantine, « le ciel sur la terre¹¹ ».

8. Dans la liturgie byzantine, peu après la récitation du *Notre Père*, le diacre formule cette prière : « Par les *précieux dons qui ont été offerts et sanctifiés, prions le Seigneur*, afin que notre Dieu miséricordieux, en les acceptant sur son saint autel céleste et immatériel en une odeur pleine de douceur spirituelle, nous donne en échange la grâce divine et le don de l'Esprit Saint. » Manifestement la sanctification des dons n'a pas été opérée par l'homme mais par l'Esprit Saint.

9. Durant la divine liturgie byzantine, pendant que le chœur chante l'hymne des chérubins, le prêtre récite à voix basse une longue prière qui se termine par ces paroles : « Car toi, ô Christ notre Dieu, *tu es celui qui offres et qui es offert, tu es celui qui reçois les dons et celui qui te donnes en don*, et nous te rendons gloire ainsi qu'à ton Père sans principe et ton très saint, bon et vivifiant Esprit, maintenant et toujours et dans les siècles des siècles. Amen ». Sans le Christ qui offre, notre acte d'offrande n'aurait aucune valeur salvatrice.

10. Mystagogie : « action de conduire vers le mystère » ou encore « action par laquelle le mystère nous conduit ». J. CORBON, *Liturgie de Source, op. cit.*, p. 13. Voir aussi *Catéchisme de l'Église catholique*, n° 1075.

11. *Orientale lumen*, n° 11. L'expression a été proposée de nouveau en deux autres occasions : *Angelus* du 3 novembre 1996 et *Discours de l'audience* du 25 octobre 2000, où sont citées explicitement les fameuses paroles du théologien russe Serge Boulgakov : « Celle-ci [la liturgie orthodoxe] est "le ciel sur la terre" », *L'orthodoxie*, Lausanne, 1980, p. 146. Le texte a été écrit en 1932.

SIGNET

 Aldino Cazzago

Grâce au livre de l'*Apocalypse*, nous savons qu'au ciel la louange ininterrompue de Dieu est l'œuvre des anges et des saints. Quand, même si c'est pour un temps limité, nous nous réunissons pour la célébration, nous devons rappeler que par l'action de l'Esprit saint et dans la foi¹² notre liturgie s'unit à celle du ciel. Grand est cet événement mystérieux : la cour céleste – Dieu avec ses anges et ses saints – descend, fait sa demeure parmi nous et transforme, pour le temps de notre participation, la terre en un ciel. À l'égal des chérubins qui élèvent au ciel leurs louanges et leurs chants vers Dieu, nous aussi faisons ici sur terre la même chose. Dans la liturgie byzantine tout ceci est clairement exprimé en deux moments appelés respectivement « petite » et « grande » entrée. Au moment de la « petite entrée », avant la proclamation de la Parole de Dieu et devant la porte centrale de l'iconostase, le prêtre dit à voix basse la prière suivante : « Souverain Seigneur, notre Dieu, qui as établi dans les cieux des légions et des armées d'anges et d'archanges au service de ta gloire, *fais que notre entrée soit accompagnée de celle des anges saints, qui célèbrent et glorifient avec nous ta bonté*. Au moment de la « grande entrée », pendant que les prêtres portent en procession les offrandes en se dirigeant vers l'autel, le chœur chante le fameux hymne des chérubins, dans lequel les fidèles sont appelés à représenter de façon mystique les mêmes serviteurs célestes : « *Nous qui figurons de façon mystique les Chérubins*, et chantons l'hymne *Trisagion* à la Trinité vivifiante, déposons toute préoccupation mondaine afin de pouvoir accueillir le Roi de l'univers, invisiblement escorté des légions d'anges. Alléluia, Alléluia, Alléluia. » Si la liturgie demande de représenter les chérubins, cela signifie, comme l'écrit Paul Florensky, « qu'en chacun de nous *il y a* quelque chose de semblable au chérubin¹³ ». Représenter les chérubins n'est

12. Cf. R. TAFT, *Che cosa fa la liturgia. Verso una soteriologia della celebrazione liturgica : alcune tesi*, publié comme chapitre 13 du recueil d'essais intitulé : *Oltre l'oriente e l'occidente, op. cit.*, pp. 259-281.

13. P. FLORENSKY, *Il cuore cherubico. Scritti teologici e mistici*, Casale Monferrato, 1999, p. 176. Le commentaire de l'hymne des chérubins est aux pp. 176-187. Florensky note que cette réalité qui nous rend semblables aux chérubins, est en nous « invisible aux yeux de la chair » et comme « don, cette perle précieuse se cache dans les couches les plus profondes de l'âme : enfermée dans une grossière coquille boueuse, elle est ensevelie dans le limon des couches les plus profondes de l'âme ».

Le silence dans la liturgie

pas une prétention irrationnelle puisque, selon le même Florensky, « nous avons reçu de Dieu le droit qu'ont les anges de chanter, à égalité avec eux, le même chant qu'ils élèvent à la Trinité vivifiante, à la Trinité créatrice qui donne la vie éternelle et divine¹⁴ ». Certes, la naïveté avec laquelle sont célébrées et vécues certaines liturgies nous fait regarder avec un peu de scepticisme ou plutôt avec une sorte de romantisme des expressions comme « la liturgie est le ciel sur la terre ». « *La divine liturgie est vraiment le service du ciel sur la terre*, durant lequel Dieu lui-même, de manière particulière, immédiate et toute proche, est présent et demeure au milieu des hommes, étant lui-même le célébrant invisible qui offre et qui est offert. Sur la terre il n'y a rien de plus saint, de plus sublime, de plus grand, de plus solennel, de plus vivifiant que la liturgie. *L'Église devient à cette occasion le ciel sur la terre* : les célébrants représentent le Christ lui-même, les anges, les chérubins, les séraphins et les apôtres¹⁵. » Quand, à la fin du XVIII^e siècle, en Russie, dans la pauvre citadelle de Cronstadt, alors base navale pour la protection de Saint-Pétersbourg, un simple prêtre russe écrivait dans son journal les paroles qu'on vient de citer, il n'était pas particulièrement romantique, mais simplement conscient de ce qu'à lui et à ses pauvres fidèles il était donné de vivre dans la liturgie eucharistique. Peut-être n'est-il pas trop tard pour revenir en arrière dans nos célébrations, là du moins où les circonstances le permettent¹⁶. Pour ébaucher l'amorce d'un tel retour, il pourrait être utile de répondre simplement à cette question : « Quelle harmonie, quel type de présence transparaît à travers la célébration à laquelle nous venons de participer ? »

Le silence

Le silence de Dieu et celui de l'homme.

L'accent sur la liturgie céleste a été nécessaire pour situer dans un contexte plus large nos réflexions sur la valeur du silence au cours de la célébration liturgique. Même si l'image est faible, on peut

14. *Ibidem.*, p. 182.

15. Ivan de CRONSTADT, *La mia vita in Cristo*, Turin, 1981, p. 156. Les italiques sont de notre fait.

16. Le plan malheureux de nombreuses églises est bien loin d'aider à faire percevoir aux fidèles et au clergé la liturgie comme « le ciel sur la terre ».

SIGNET _____ **Aldino Cazzago**

affirmer que le silence est la « maison » où Dieu « habite ». Saint Ignace d'Antioche rappelle que de ce « silence est sorti ¹⁷ » le Verbe même de Dieu et, si nous voulons faire attention à ce que dit saint Jean de la Croix, « le Père prononce une seule parole : son Fils ». Elle parle toujours dans *un silence éternel et c'est dans le silence* que l'âme doit l'écouter ¹⁸. Si l'on en juge par Joseph et Marie, le silence fut l'unique spectateur de la naissance du Fils de Dieu dans ce monde. Selon Édith Stein, le silence fut la condition habituelle dans laquelle Jésus, en vertu de sa nature divine, s'est uni au Père dans la prière, tout particulièrement dans la prière sacerdotale (*Jean 17*). En faveur de ses disciples, il la développe ensuite à haute voix ¹⁹. « Devant le Seigneur, écrit la sainte carmélite, [le Christ] ne devait pas se cacher dans la nuée protectrice de l'encens : Il regarde sans voiles le visage de l'Éternel, sans avoir rien à craindre, puisque le regard du Père ne peut l'anéantir (...). La prière sacerdotale du Sauveur dévoile le mystère de la vie intérieure : l'unité intime des personnes divines et l'inhabitation de Dieu dans l'âme. C'est dans ces profondeurs secrètes, dans la retraite et le *silence*, que s'est préparée et réalisée l'œuvre de la Rédemption (...). La Rédemption fut décidée dans le *silence* éternel de la vie divine (...) ²⁰... » Pour un temps, le silence de la mort a aussi enveloppé le Christ ; c'est au Samedi saint, lorsque « la pierre a roulé [et] que tout est silence ²¹ ». « Jésus royal », « resplendis dans les ténèbres, flambeau de vie. *Que le silence vibre de ta présence*, que le monde ne soit plus une tombe vide ! ²² »

Enfin, le livre de l'*Apocalypse* précise que dans la liturgie du ciel « quand l'Agneau ouvrit le septième sceau, il se fit un *silence* pendant environ une demi-heure » (8, 1). Avant d'appartenir à l'homme, le silence appartient à Dieu et à sa vie la plus intime.

17. *Aux Magnésiens*, VIII, 2.

18. *Paroles de lumières et d'amour*, n° 99, dans JEAN DE LA CROIX, *Œuvres complètes*, Paris.

19. « Par ces prières Il dévoile le secret du souverain sacerdoce et tous les siens, l'entendant parler avec le Père dans le sanctuaire de son cœur, peuvent apprendre à parler à Dieu dans leur cœur », Édith STEIN, *La prière de l'Église* (1936), in *Source cachée, œuvres spirituelles*, Éditions du Cerf, Paris, 1999 (traduit de l'allemand par J. et C. Rastoin).

20. *Ibidem*.

21. S. S. BARTOLOMEO I, *Via Crucis. Meditazioni e preghiere per la Via Crucis al Colosseo* (Venerdì Santo 1994), Città del Vaticano, 1994, p. 119.

22. *Ibid.*, p. 121.

Le silence dans la liturgie

Manifestement, en présence de Dieu, il n'y a pas que le silence. Le texte de l'*Apocalypse* qu'on vient de citer poursuit ainsi : « Puis vint un autre ange et il se tint près de l'autel, tenant un encensoir d'or. De nombreux parfums lui furent donnés pour qu'il les offrît avec les prières de tous les saints sur l'autel d'or qui est devant le trône. Et de la main de l'ange la fumée des parfums monta devant Dieu avec les prières des saints » (8, 3-4). Comme on voit, notre liturgie est vraiment le reflet de la liturgie céleste. En présence de Dieu on lit un livre, des prières s'élèvent et l'on offre de l'encens, sans oublier de prier les saints.

Le silence est aussi l'attitude et la disposition d'esprit que le croyant doit adopter quand il se met devant Dieu et devant sa majesté : « Tiens-toi en *silence* devant le Seigneur et espère en lui » (*Psaume 37, 7*) et « Je me tiens en *silence*, je n'ouvre pas la bouche, car c'est toi qui agis » (*Psaume 39, 10*). Pour l'homme désireux de parler à Dieu, il n'y a rien de pire que le silence de Dieu lui-même : « Vers toi je crie, Seigneur ; ne reste pas en *silence*, mon Dieu, car si tu ne me parles pas, je suis pareil à celui qui descend dans la fosse » (*Psaume 28, 1*). Mais Dieu est fidèle et miséricordieux et il n'abandonne pas les siens ; c'est pourquoi « il est bon d'attendre en silence le salut du Seigneur » (*Lamentations 3, 26*). »

Le silence de la liturgie

Il n'est pas dans notre intention de passer maintenant en revue toutes les nombreuses indications sur le silence et ses multiples significations contenues dans les *praenotanda* des divers livres liturgiques²³... Il suffit que nous rappelions ici l'affirmation, souvent répétée, que le silence « fait partie de la célébration » liturgique²⁴. On pourrait formuler ainsi la question sur laquelle nous voulons réfléchir : quelles sont la valeur et la fonction du silence dans la liturgie, dès lors qu'il en est une partie constitutive ?

23. À ce sujet, voir D. SARTORE, « Silenzio », in Dictionnaire encyclopédique de la liturgie ; adaptation française sous la direction d'Henri Delhougne, Canada, 1992. Cinquante ans après, les réflexions de Romano Guardini sur le silence dans la messe n'ont pas perdu de leur actualité. Voir Romano GUARDINI, *La Messe* (chapitre I, « Le silence »), Paris, 1957, (traduit de l'allemand sur la 4^e édition, 1947, par Pie Duployé).

24. « On doit aussi observer, au moment approprié, un silence sacré, comme partie de la célébration. Sa nature dépend du moment où il a lieu dans chaque célébration. Ainsi, durant l'acte pénitentiel et après l'invitation à la prière, le

SIGNET _____ **Aldino Cazzago**

Quand dans une famille un bébé naît, on demande à tous ses membres de changer un tant soit peu quelques habitudes et comportements : horaires, ton de la voix, volume sonore de la musique ou de la télévision, exubérance du jeu pour les autres frères et sœurs, etc. Par sa dépendance absolue envers les autres et son incapacité totale à faire quoi que ce soit, le nouvel arrivant a « imposé » à tous sa présence et exigera de tous un espace d'attention et de respect. Même dans la fatigue, chaque moment de la journée sera marqué joyeusement de la présence du nouveau-né et personne désormais ne pourra plus vivre comme s'il n'était pas là : dans le silence du sommeil et dans les pleurs de faim, c'est lui qui se fera entendre. En un mot, il est là et bien là.

En dépit de toute la différence, on peut dire la même chose du Christ et de sa présence dans la liturgie. Si le texte conciliaire affirme clairement que le Christ « est toujours présent... dans les actions liturgiques » (*Sacrosanctum Concilium* 7), cela signifie qu'une telle présence est vivante et perceptible aussi dans cette « partie de la célébration » qu'on appelle silence. À la différence des hommes, Dieu n'a pas peur du silence. À l'évidence, il est certainement plus facile pour nous d'être d'accord avec le texte conciliaire lorsqu'il affirme que le Christ est présent « dans le sacrifice de la messe », dans la « personne du ministre », dans les « espèces eucharistiques », dans la « vertu des sacrements » et dans « sa parole » (voir *Sacrosanctum Concilium* 7) ; mais s'il est vrai que le silence fait « partie de la célébration elle-même », cela signifie que le Christ y est présent tout autant qu'il l'est dans les autres moments de la liturgie où sa présence est à coup sûr plus manifeste. Le problème ne consiste pas dans sa façon d'être présent, puisqu'il l'est, mais dans notre façon de remarquer sa présence. La difficulté n'est pas *ex parte Dei* (du côté de Dieu), mais comme toujours *ex parte hominis* (du côté de l'homme).

Le silence n'est pas l'absence de quelque chose, il n'est pas un vide que les ministres et les fidèles doivent remplir à tout prix, puisqu'il est déjà comblé de cette présence. En ce sens le paragraphe 30 de *Sacrosanctum concilium* affirme ceci, qui n'a rien de contradic-

silence aide au recueillement ; après la lecture ou l'homélie, il est un appel à méditer brièvement ce qui a été entendu ; après la communion, il favorise la prière intérieure de louange et d'action de grâce. » *Principes et Normes pour l'usage du Missel romain*, n° 23.

Le silence dans la liturgie

toire : « Pour promouvoir la participation active des fidèles... on observera aussi un silence sacré au moment opportun. » Pour chaque fidèle, le silence ne devrait pas être synonyme d'inactivité, de distraction ou d'occasion de se renfermer en soi-même, mais être un temps d'adoration et, si l'on peut dire, d'« immersion » dans ce qui est en train de se vivre et de s'accomplir – notre salut – dans la liturgie. Pour les « yeux de la foi », le temps du silence est un temps pétri de cette présence qui, s'étant communiquée dans la « parole » ou dans le « sacrifice de la messe », les déborde par sa surabondance, envahit et « habite » le silence lui-même. Les ministres et les fidèles peuvent appliquer au silence dans la liturgie les paroles que Jean-Baptiste prononce à propos du Christ : « Il faut qu'il croisse et que je diminue » (*Jean* 3, 30).

Dans le splendide paragraphe 16 d'*Orientale Lumen*, paragraphe entièrement consacré à la nécessité du silence dans les divers champs de la vie de l'Église – théologie, prière, prédication et engagement – et sur lequel nous reviendrons en guide de conclusion, Jean-Paul II a répété de façon synthétique la fonction et la valeur du silence dans la liturgie : grâce à lui « nos assembles savent *faire place à la présence de Dieu*, en évitant de se célébrer elles-mêmes²⁵ ». En définitive, dans la célébration liturgique, le silence est un des espaces où « la présence de Dieu » se laisse percevoir avec une intensité différente et peut-être encore neuve si l'on fait la comparaison avec d'autres modalités de sa manifestation, comme par exemple celles du « ministre » et de la « parole ».

Avant de conclure, une dernière observation. Dans l'acte du culte ce ne sont pas deux individualités isolées qui se font face, mais deux communautés : la divine, qui est la Trinité, et l'humaine, qui est l'Église. La première s'est ouverte et répandue dans le monde par son dessein de salut, la seconde devient toujours plus Église à proportion de sa capacité à accueillir le salut. L'Écriture et les Pères ont souvent défini l'Église comme l'Épouse du Christ Époux²⁶. La liturgie est alors le « moment » (J. Corbon) dans lequel, au moyen des paroles, des gestes, des signes et du silence se réalise la rencontre salvatrice, c'est-à-dire l'amour, entre l'Époux (le Christ) et l'Épouse (l'Église). « La liturgie », a écrit Ivan de Cronstadt, « est la

25. Les italiques ne sont pas dans le texte original.

26. Voir *Lumen Gentium*, n° 6-7, 65 ; *Sacrosanctum Concilium*, n° 7, 47, 102 ; *Catéchisme de l'Église catholique*, n° 796.

SIGNET _____ **Aldino Cazzago**

solennité, répétée à l'infini, de l'amour de Dieu pour les hommes, de sa médiation toute-puissante pour le salut du monde entier et de chaque homme en particulier : représentée dans les noces de l'Agneau, les noces du Fils du Roi, en qui toute âme croyante est la fiancée du Fils de Dieu ; et c'est l'Esprit qui conduit la fiancée au Christ²⁷ ». En cette rencontre nuptiale le silence est nécessaire tout autant que les paroles.

Apprendre le silence

Chacun peut facilement constater à quel point il est difficile aujourd'hui de préserver des espaces et des temps de silence. La télévision, la radio et l'ordinateur assiègent désormais la vie de tous côtés – à la maison, au travail, dans les transports communs – et vingt-quatre heures sur vingt-quatre ! Dans les maisons la télévision demeure allumée des heures sans que personne cesse de l'écouter ; sa voix sert à rompre le silence qui autrement ferait peur. Prétendre dans cette situation que le silence pourrait s'imposer à l'attention est une pure illusion. Que dire alors si l'on ose le proposer ouvertement comme une valeur à vivre avec une certaine régularité à la maison, à l'école ou, pourquoi pas, dans un voyage en train ? L'incompréhension et la peur du silence sont le fait aussi bien des jeunes que des adultes. Avec un profond réalisme le Pape, dans le paragraphe 16 cité plus haut d'*Orientale lumen* a écrit : « Nous devons avouer que nous avons tous besoin de ce *silence chargé d'une présence adorée* (...). L'homme d'aujourd'hui en a besoin, lui qui souvent ne sait se taire, par peur de se rencontrer lui-même, de se dévoiler, de sentir le vide qui se fait demande de sens ; l'homme qui s'étourdit dans le bruit. Tous, croyants et non croyants, ont besoin d'apprendre à pratiquer un silence qui permette à l'Autre de parler, au moment et de la façon qu'il voudra, et à nous de comprendre cette parole.²⁸ »

L'incapacité à vivre chaque jour avec le silence a pénétré dans la liturgie avec tous ses effets négatifs : d'« espace » pour rencontrer

27. Ivan de CRONSTADT, *La mia vita in Cristo*, op. cit., p. 156. Le saint prêtre russe, canonisé en 1990, n'était pas un naïf et voyait très bien que nombre de ses fidèles ne se rendaient pas aux célébrations ou, s'ils s'y rendaient, certains les vivaient avec mauvaise volonté et distraction.

28. Les italiques sont de notre fait.

Le silence dans la liturgie

la présence de Dieu, elle se transforme en une occasion de revenir à nos propres pensées ou en un « vide » à combler en entassant les uns après les autres paroles et chants, en sorte que Celui qui devait parler est contraint de passer au second plan et de faire « place » à ceux qui se sont réunis. Il est nécessaire de redécouvrir la valeur du silence pour la vie normale de chaque jour²⁹ ; si cela est possible, le silence aussi qui se vit dans la liturgie sera compris et vécu d'une autre façon.

Pour les chrétiens, au moins, le processus devra poursuivre aussi un mouvement inverse : du silence dans la liturgie à la vie quotidienne. L'« espace » que dans le silence Dieu s'est ménagé dans le cœur du fidèle, une fois la liturgie achevée, ne devrait pas être totalement réoccupé par elle, mais il devrait se transformer en un « espace » de communion avec les frères et autant que possible avec tous les hommes. Parmi les sources qui peuvent faire découvrir cette vertu du silence, il y a la vie et les écrits des mystiques chrétiens³⁰... S'il est vrai que Dieu « habite » le silence, personne ne peut enseigner comme eux la façon dont, en vivant avec Dieu, on peut élargir les espaces du cœur pour faire place aussi aux frères.

Conclusion

Le vendredi 14 septembre de l'an dernier, quand ont résonné les douze coups de midi et durant trois minutes, des millions d'Européens se sont arrêtés pour faire mémoire des milliers de victimes des attentats du 11 septembre contre les Tours jumelles de New York. Des

29. « *Je suis convaincue de l'utilité d'introduire dans les écoles des cours de silence, d'immobilité active, d'écoute de soi et de l'autre. Je retiens comme étant d'une importance fondamentale de commencer à tenir un discours sur l'éducation aux émotions et sur le développement harmonieux de l'intériorité. C'est en travaillant sur l'intériorité, dans la profondeur, bien plus qu'en étant stimulé par l'extérieur que peuvent se former des personnes nouvelles. Telle est aussi la grande intuition du message des religions et de la sagesse* », S. TAMARO, *Prefazione* a L. GUGLIELMONTI et F. NEGRI, *Gente di cuore*, Milan, Paoline, 1999. La préface a été publiée par l'*Avvenire* du 30 septembre 1999, p. 23. C'est là que j'ai pris la citation présente. Les italiques sont de notre fait.

30. Voir J. CASTALLENA, *Ascolto e risposta nel silenzio della preghiera*, dans AA.VV., *Dio parla nel silenzio*, Rome, Edizioni del Teresianum, 1989, pp. 165-192 ; M. BALDINI, « Silenzio », dans *Dizionario di Mistica*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1998, pp. 1141-1143.

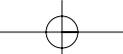
SIGNET _____ **Aldino Cazzago**

citadins habituellement séparés par des langues souvent incompréhensibles entre elles (quelle parenté y a-t-il entre l'italien et le finnois ?), se sont durant trois minutes sentis plus proches et unis grâce à cette sorte de langue primordiale : la « langue éternelle du silence », comme on l'a écrit³¹. Cette « langue éternelle » n'a eu besoin d'aucune traduction dans les diverses langues nationales, car ce n'est pas tel ou tel idiome particulier qui s'exprimait à travers elle, mais la « langue » pure et simple de l'expérience humaine qu'il est donné à tous de comprendre. Ce silence, tandis qu'il donnait « voix » et présence à des milliers de vies brisées, a été aussi une « parole » de douleur de la part de très nombreuses autres qui restaient pour pleurer ces morts. Durant ces trois minutes, le silence s'est fait « parole » grondante d'interrogations (pourquoi ?), « parole » chargée de souvenir (envers ces milliers de victimes) et « parole » exprimant le besoin d'une espérance (jamais plus cela !). Si ce silence de trois minutes a « parlé » au cœur de l'homme, celui de la liturgie du ciel et de la terre, vécu même dans l'église la plus petite et la plus perdue, a la prétention de faire davantage, car alors la « langue éternelle » du silence, avant de parler de l'homme et de ses problèmes, parle de Dieu et de son ineffable présence.

Traduit de l'italien par Dominique Poirel.
Titre original : *Il silenzio nella liturgia*.

Aldino Cazzago, né en 1958, prêtre depuis 1983, appartient à l'Ordre des Carmes déchaux. Il enseigne à Brescia la théologie de l'Orient chrétien et l'œcuménisme au Studium théologique des Carmes et auprès de l'Institut supérieur des sciences religieuses de l'Université catholique. Membre de la rédaction italienne de *Communio*.

31. « Après la plus atroce des tragédies, un paradoxe poignant et en même temps miraculeux. Je pensais que le monde postmoderne, consumé par le chaos et les rumeurs insensées, avait perdu à jamais le sens de ses origines lointaines. Au contraire, de la profondeur de l'espace et du temps, il a retrouvé, pour trois minutes infinies (douloureuses mais d'une beauté suprême), la langue commune de l'univers, une langue perpétuelle, lourde de paroles inexprimées, peut-être la plus propre à communiquer une douleur indicible. La langue éternelle du silence. » « La forza del silenzio », dans *Corriere della Sera*, 15 septembre 2001, p. 1.



Tables du tome XXVII (2002)

Classement par ordre alphabétique des auteurs (colonne de gauche), avec indication de leur nationalité (B : Belgique ; CH : Suisse ; D : Allemagne ; E : Espagne ; F : France ; G.-B. : Grande-Bretagne ; I : Italie ; L : Liban ; P : Portugal ; PL : Pologne ; SL : Slovénie ; USA : États-Unis) ; Avant le titre des articles (colonne centrale, un astérisque [*]) indique qu'il s'agit d'une traduction. Dans chaque cas, les lettres E, S, T, D, rappellent que ces articles ont été publiés respectivement dans les parties « Editorial », « Signet », « Thème », « Dossier ». Les chiffres (colonne de droite) renvoient successivement au numéro de cahier dans le tome et à la pagination. Rappelons enfin que les références des articles publiés avant 1986 se trouvent dans notre numéro hors-série *Tables et index 1975-1985*.

Nom	Prénom	Titre	R	N°	Pages
ANAIRELLA	Tony	Malaise dans la paternité et sur la valorisation maternelle	D	5-6	123-148
ANDIA de	Ysabel	Le martyre de la vérité	T	5-6	13-38
ARDURA	Bernard	Béatifications et canonisations de Jean-Paul II	T	5-6	77-90
BATUT	Jean-Pierre	Signification de la paternité divine pour l'humanité	D	5-6	149-166
BEDOUELLE	Thierry	Le modèle des saints	T	5-6	49-62
BEDOUELLE	Guy	La grâce en mouvement	T	5-6	115-122
BOULNOIS	Olivier	Convertir notre regard : la Providence sans idée du mal	E	4	7-10
BOULNOIS	Olivier	Le concept de Dieu après la théodécée	T	4	45-72
BRULEY	Yves	Pte XII réduit au silence	D	3	75-84
BURNET	Régis	Une vision radicale du Jésus historique, le <i>Jesus Seminar</i>	T	2	27-34
CAZELLES	Henri	Maternité et Bible	S	2	91-102
CAZZAGO	Aldino	Le silence dans la liturgie	S	5-6	167-180
CHALINE	Olivier	La mémoire n'est pas l'histoire	T	3	47-62
<i>Communio</i>		Qui est exclu ? Mais qui sont les exclus ?	E	1	9-21
CORMIER	Philippe	L'exclusion à l'Ecole	T	1	41-52
COTTER	Georges	Demande de pardon	S	4	85-94
CRIPPA	Maria-Antonietta	Une idée de cathédrale au xx ^e siècle	S	4	95-104
DAGENS	Claude	La mission de l'Eglise dans le sillage du Jubilé	S	3	97-108
DAUZET	Dominique	Faut-il encore canoniser ?	S	3	99-114
DUPUY	Michel	Les mystères de Jésus	T	5-6	35-42
FERNANDEZ	Irène	Sainteté aujourd'hui ?	E	2	9-12

Nom	Prénom		Titre	R	N°	Pages
FERNANDEZ	Irène	F	Le paradoxal oublié du Purgatoire	T	5-6	63-76
FERRAND	Françoise	F	« Dieu sait qui l'on est »	T	1	71-85
FORTE	Bruno	I	L'église catholique face aux fautes du passé	T	3	11-22
GOODALL	Lawrence	USA	Défendre Dieu à partir de rien	T	4	11-30
GUERRIERO	Elio	I	De nouveaux saints ou la jeunesse de l'Église	T	5-6	91-98
HOWARD	Thomas	GB	La providence dans la <i>Trilogie cosmique</i> de C. S. Lewis	T	4	73-84
HUSSON	Edouard	F	La Gestapo face au Vatican	D	3	85-96
JOYEUX	Béatrice	F	L'écriture et les Écritures	S	1	86-103
LANDES	Serge	F	La force de la vérité	T	3	63-74
LAVAUD	Claude	F	Pierre, cardinal Eyt	S	1	115-122
LE CORRE	Laurent	F	La providence au risque de la liberté	T	4	31-44
MORALES	Martine	F	« Dieu sait qui l'on est »	T	1	71-85
MORALES	Xavier	F	Introduction aux mystères	E	2	7-13
MORALES	Xavier	F	A propos du <i>Seigneur des Anneaux</i>	S	2	103-121
MORALES	Xavier	F	L'unique Épouse	T	3	37-46
OLIVO-POINDRON	Isabelle	F	Les paradoxes du consentement éclairé	S	1	104-114
PASQUALE	Gianluigi	I	Le don des stigmates au bienheureux Padre Pio	S	4	105-123
PEREZ DE LABORDA	Alphonso	E	Toucher Dieu	S	2	43-56
PERROT	Charles	F	Enquêtes sur Jésus de Nazareth	T	2	15-26
RAK	Isabelle	F	Editorial	E	3	7-10
RAVASI	Gianfranco	I	La Bible face à l'autre, au différent, à l'étranger	T	1	23-40
ROCHA e MELO	Luis	P	Les Exercices spirituels de saint Ignace de Loyola	T	2	71-80
SCHILSON	Arno	D	La liturgie lieu de la présence et de l'efficacité des mystères	T	2	57-70
SCHÖNBORN	Christophe (Card)	Os	<i>Dominus Iesus</i> et le dialogue interreligieux	S	3	109-121
SPEYR von	Adrienne	CH	La sainteté au quotidien	S	5-6	39-48
STRUKELJ	Anton	SL	La beauté spirituelle des icônes	T	2	81-90
VERSI NI	Dominique	F	Le Samu Social : une révolution culturelle	T	1	61-70
VETÔ	Miklos	F	La fidélité de la volonté, horizon du repentir et du pardon	T	3	23-36
ZALESKI	Isabelle	F	Exclusion et système de santé	T	1	53-60

Prochain numéro : janvier-février 2003
Église et État
mars-avril 2003 : Les mystères de l'Incarnation

Titres parus

LE CREDO

La confession de la foi (1976/1)
 « Jésus, né du Père avant tous les siècles » (1977/1)
 « Né de la Vierge Marie » (1978/1)
 « Il a pris chair et s'est fait homme » (1979/1)
 La passion (1980/1)
 « Descendu aux enfers » (1981/1)
 « Il est ressuscité » (1982/1)
 « Il est monté aux cieux » (1983/3)
 « Il est assis à la droite du Père » (1984/1)
 Le jugement dernier (1985/1)
 L'Esprit Saint (1986/1)
 L'Église (1987/1)
 La communion des saints (1988/1)
 La rémission des péchés (1989/1)
 La résurrection de la chair (1990/1)
 La vie éternelle (1991/1)
 Le Christ (1997/2-3)
 L'Esprit saint (1998/1-2)
 Le Père (1998/6-1999/1)
 Croire en la Trinité (1999/5-6)
 La parole de Dieu (2001/1)
 Au-delà du fondamentalisme (2001/6)
 Les mystères de Jésus (2002/2)

LES SACREMENTS

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

LES BÉATITUDES

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

POLITIQUE

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

L'ÉGLISE

Appartenir à l'Église (1976/5)
 Les communautés dans l'Église (1977/2)
 La loi dans l'Église (1978/3)
 L'autorité de l'évêque (1990/5)
 Former des prêtres (1990/5)
 L'Église, une secte ? (1991/2)
 La papauté (1991/3)
 L'avenir du monde (1985/5-6)
 Les Églises orientales (1992/6)
 Baptême et ordre (1996/5)
 La paroisse (1998/4)
 Le ministère de Pierre (1999/4)
 Musique et liturgie (2000/4)
 Le diacre (2001/2)
 Mémoire et réconciliation (2002-3)

LES RELIGIONS NON CHRÉTIENNES

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

L'EXISTENCE DEVANT DIEU

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

PHILOSOPHIE

La création (1976/3)
 Au fond de la morale (1997/3)
 La cause de Dieu (1978/4)
 Satan, « mystère d'iniquité » (1979/3)
 Après la mort (1980/3)

Le corps (1980/6)
 Le plaisir (1982/2)
 La femme (1982/4)
 La sainteté de l'art (1982/6)
 L'espérance (1984/4)
 L'âme (1987/3)
 La vérité (1987/4)
 La souffrance (1988/6)
 L'imagination (1989/6)
 Sauver la raison (1992/2-3)
 Homme et femme il les créa (1993/2)
 La tentation de la gnose (1999/2)
 Fides et ratio (2000/6)
 Créés pour lui (2001/3)
 La Providence (2002/4)

SCIENCES

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

HISTOIRE

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

SOCIÉTÉ

La justice (1978/2)
 L'éducation chrétienne (1979/4)
 Aux sociétés ce que dit l'Église (1981/2)
 Le travail (1984/2)
 Sainteté dans la civilisation (1987/5)
 Foi et communication (1987/6)
 La famille (1986/6)
 L'église dans la ville (1990/5)
 Conscience au consensus ? (1993/5)
 La guerre (1994/4)
 La sépulture (1995/2)
 L'Église et la jeunesse (1995/6)
 L'argent (1996/4)
 La maladie (1997/5)
 La mondialisation (2000/1)
 Les exclus (2002/1)

LE DÉCALOGUE

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

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

Collection COMMUNIO-FAYARD

encore disponibles

1. Hans Urs von BALTHASAR : **CATHOLIQUE**
2. Joseph RATZINGER : **LE DIEU DE JÉSUS-CHRIST**
3. Dirigé par Claude BRUAIRE : **LA CONFESSION DE LA FOI**
4. Karol WOJTYLA : **LE SIGNE DE CONTRADICTION**
5. André MANARANCHE, s.j. : **LES RAISONS DE L'ESPÉRANCE**
6. Joseph RATZINGER : **LA MORT ET L'AU-DELÀ,**
réédition revue et augmentée
7. Henri de LUBAC, s.j. : **PETITE CATÉCHÈSE SUR NATURE ET GRÂCE**
8. Hans Urs von BALTHASAR : **NOUVEAUX POINTS DE REPÈRE**
9. Marguerite LÉNA : **L'ESPRIT DE L'ÉDUCATION,**
réédité chez Desclée
10. Claude DAGENS : **LE MAÎTRE DE L'IMPOSSIBLE**
11. Jean-Luc MARION : **DIEU SANS L'ÊTRE,**
Édité aux PUF
12. André MANARANCHE, s.j. : **POUR NOUS LES HOMMES LA RÉDEMPTION**
13. Rocco BUTTIGLIONE : **LA PENSÉE DE KAROL WOJTYLA**
14. Pierre van BREEMEN, s.j. : **JE T'AI APPELÉ PAR TON NOM**
15. Hans Urs von BALTHASAR : **L'HEURE DE L'ÉGLISE**
16. André LÉONARD : **LES RAISONS DE CROIRE**
17. Jean-Louis BRUGUÈS o.p. : **LA FÉCONDATION ARTIFICIELLE**
AU CRIBLE DE L'ÉTHIQUE CHRÉTIENNE
18. Michel SALES, s.j. : **LE CORPS DE L'ÉGLISE**

Collection COMMUNIO-PUF

19. Jean-Marie LUSTIGER : **POUR L'EUROPE,**
UN NOUVEL ART DE VIVRE
20. Jean DUCHESNE : **VINGT SIÈCLES. ET APRÈS ?**
21. Jean-Robert ARMOGATHE : **DIVINE TRINITÉ**

Chez votre libraire

Samedi 1^{er} février 2003

Journée d'étude :

DE L' APOSTOLAT DES LAÏCS À LA NOUVELLE ÉVANGÉLISATION

- **9 h 30-10 h 45 : Émergence et typologie des organisations d'apostolat des laïcs**

– Yves-Marie HILAIRE (Université de Lille III), Père Pierre-Marie DELFIEUX (Fraternités monastiques de Jérusalem), Sabine LAPLANE, sfx (Sur l'expérience de Taizé), Père Bernard PEYROUS (L'Emmanuel) ...

- **11 h-12 h 15 : La richesse du présent : urgences, vocations, choix concrets**

– Père Laurent FABRE (Chemin neuf), M. François BORALEVI (Aïn Karem), M. François GONDRAND (Opus Dei), M. Henri-Louis ROCHE (Nouvelle Cité-Focolari), ainsi que des représentants de Notre Dame de Vie et de Réjouis-toi.

- **Messe à 12 h 30**

- **Repas et échanges informels**

- **14 h 15-15 h 45 : Statuts canoniques et approche pastorale**

– Le problème du statut canonique : Père Michel DORTEL-CLAUDOT s.j. (Institut Catholique de Lyon-Centre Sèvres Paris),

– Approche pastorale : vie ecclésiale, paroisses et mouvements : Père Jacques BENOIT-GONNIN (L'Emmanuel), avec la participation de représentants de l'Opus Dei, Nouvelle Cité-Focolari, Fraternités monastiques de Jérusalem, Chemin Neuf, Notre Dame de Vie...

- **16 h 15-17 h 00 : Sanctification personnelle et apostolat**

– Père Étienne MICHELIN (Notre Dame de Vie).

Samedi 1^{er} février 2003
Journée d'étude de *Communio* :

DE L' APOSTOLAT DES LAÏCS
À LA NOUVELLE ÉVANGÉLISATION

*

PAROISSE DE LA SAINTE TRINITÉ
CRYPTTE, RUE DE LA TRINITÉ
75009 PARIS

Métro : Trinité d'Estienne-d'Orves
ou Saint-Lazare

RER : Haussmann Saint-Lazare

Autobus : 26-32-43-68-81

*

Participation aux frais
Frais d'inscription : 5 €

Pour le repas, un service de plateau déjeuner est organisé :
prière de s'inscrire auprès du secrétariat de *Communio*.

Revue internationale catholique Communio
5, passage Saint-Paul – 75004 PARIS
Téléphone : 01 42 78 28 43
Fax : 01 42 78 28 40
Courrier électronique : communio@club-internet.fr

REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE
COMMUNIO

pour l'intelligence de la foi

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

CONSEIL DE RÉDACTION EN FRANÇAIS _____

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

COMITÉ DE RÉDACTION EN FRANÇAIS _____

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

Rédaction : ASSOCIATION COMMUNIO, 5, passage Saint-Paul, 75004 Paris, tél. : 01.42.78.28.43, fax : 01.42.78.28.40.

Abonnements : voir bulletin et conditions d'abonnement.

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

ALLEMAND : Internationale Katholische Zeitschrift « Communio »
Lindenmattenstraße 29, D-79117 Freiburg i.B.

AMÉRICAIN : Communio International Catholic Review
Responsable : David L. Schindler, P.O. Box 4468, USA-20017 Washington DC.

BRÉSILIEN : Revista Internacional Católica Communio
Rua Benjamin-Constant, 23-6°, Caixa Postal 1362-CEP, BRA-20001-970 Rio de Janeiro.

CROATE : Svesci Communio
Responsable : Adalbert Rebic, Krcanska Sadasnjust, Marulicev trg., 14, HR-10000 Zagreb.

ESPAGNOL : Communio Revista Católica Internacional
Responsable : Felipe Hernández, Ediciones Encuentro, S.A., Cedaceros, 3.2°, E-28014 Madrid.

ESPAGNOL POUR L'ARGENTINE : Communio Revista Católica Internacional
Responsable : Alberto Espezel, Av Alvear 1773, AR-1014 Buenos Aires.

HONGROIS : Communio Nemzetközi Katolikus Folyóirat
Responsable : Peter Erdő, Papnövelde, u. 7, I-1053 Budapest.

ITALIEN : Communio Revista Internazionale di Teologia e Cultura
Responsable : Andrea Gianni, Via Goberti, 7, I-20123 Milano.

NÉERLANDAIS : Internationaal Katholiek Tijdschrift Communio
Responsable : Stefaan van Calster, Burgemeesterstraat, 59, Bus 6, B-3000 Leuven.

POLONAIS : Miedzynarodowy Przegląd Teologiczny Communio
Responsable : Lucjan Balter, Oltarzew, Kilinskiego, 20, PL-05850 Ozarów Mazowiecki.

PORTUGAIS : Communio Revista Internacional Católica
Responsable : Henrique de Noronha Galvao, Biblioteca Universitária Joao Paulo II, Palma de Cima, P-1600 Lisboa.

SLOVÈNE : Mednarodna Katoliška Revija Communio
Depala Vas, 1, SLO-1230 Donžale.

TCHÈQUE : Mezinárodní Katolická Revue Communio
Vojtech Novotny, Husova 8, CZ-11000 Praha 1.

UKRAINIEN : Ukraine Communio
PO Box 808, Wynnychenka 22, UA-79008 Lviv.

La coordination internationale est assurée par Monseigneur Peter Henrici, Hirschengraben 74, CH-8001, Zürich.

COMMUNIO

REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE

AIX-EN-PROVENCE :

Librairie du Baptistère
13, rue Portalis

AMIENS : Brandicourt
13, rue de Noyon

ANGERS : Richer
6, rue Chaperonnière

ANGOULÊME : Auvin
38, avenue Gambetta

BEAUVAIS : Prévot
20, rue Saint-Pierre

BESANÇON : Chevassu
119, Grande-Rue

BORDEAUX :
Les Bons Livres
35, rue Fondaudège

BREST : La Procure
2, rue Boussingault

BRIVE : Librairie Chrétienne
2, rue Briand Patier

BRUXELLES : U.O.P.C.
Chaussée de Wavre, 216

CHANTILLY : Les Fontaines
B.P. 205

CHOLET :
Librairie Jeanne-d'Arc
29, rue du Commerce

CLERMONT-FERRAND :
- Vidal-Morel
3, rue du Terrail
- Librairie Religieuse
1, place de la Treille

FRIBOURG (Suisse) :
- Librairie Saint-Augustin
rue de Lausanne, 88
- Librairie Saint-Paul
Pérolles, 38

GAP : Librairie Alpine
13, rue Carnot

GENÈVE : Labor et Fides
rue de Carouge, 53

GRENOBLE :
Librairie Notre-Dame
2, rue Lafayette

LA ROCHELLE :
Le Puits-de-Jacob
32, rue Albert-1^{er}

LE PUY : Cazes-Bonneton
21, bd Mal-Fayolle

LILLE : Tirloy
62, rue Esquemoise

LIMOGES :
Librairie Catholique
6, rue de la Courtine

LYON : Decitre
6, place Bellecour
- Editions Ouvrières
9, rue Henri-IV
- Librairie Saint-Paul
8, place Bellecour

MARSEILLE 1^{er} : Le Mistral
11, impasse Flammarion

MARSEILLE 6^e :
Librairie Saint-Paul
47, bd Paul-Peytral

MONTPELLIER : Logos
29, bd du Jeu-de-Paume

NANCY : Le Vent
30, rue Gambetta

NANTES : Lanoë
2, rue de Verdun

NEUILLY-SUR-SEINE :
Kiosque Saint-Jacques
167, bd Bineau

NICE : La Procure
10, rue de Suisse

NÎMES : Biblica
23, bd Amiral-Courbet

PARAY-LE-MONIAL :
Apostolat des Éditions
16, rue de la Visitation

PARIS 1^{er} : Librairie Delamain
155, rue Saint-Honoré

PARIS 4^e : École-Cathédrale
8, rue Massillon

PARIS 5^e : PUF
49, bd Saint-Michel
- Saint-Jacques-du-Haut-Pas
252, rue Saint-Jacques

PARIS 6^e :
- Apostolat des Éditions
46-18, rue du Four
- La Procure
3, rue de Mézières
- Librairie Saint-Paul
6, rue Cassette

PARIS 7^e :
- Basilique Sainte-Clothilde
23 bis, rue Las-Cases
- Saint-François-Xavier
12, pl. Président Mithouard
- Librairie du Cerf
29, bd Latour-Maubourg
- Stella Maris
132, rue du Bac

PARIS 9^e : Saint-Louis-d'Antin
63, rue Caumartin

PARIS 12^e : Paroisse du Saint-
Esprit
1, rue Canebière

PARIS 16^e :

- Lavocat
101, avenue Mozart
- Notre-Dame-d'Auteuil
2, place d'Auteuil
- Pavillet
50, avenue Victor-Hugo

PARIS 17^e : Chanel
26, rue d'Armaillé

PARIS 18^e :
Librairie de la Basilique
35, rue du Chevalier-de-la-
Barre

PAU : Duval
1, place de la Libération

POITIERS : Librairie Catholique
64, rue de la Cathédrale

QUIMPER : La Procure
9, rue du Frot

REIMS : LARGERON
23, rue Carnot

RENNES :
- Béon Saint-Germain
6, rue Nationale
- Matinales
9, rue de Bertrand

ROUEN : La Procure
24, rue de la République

SAINT-BRIEUC : SOFEC
13, rue Saint-François

SAINT-DIÉ : Le Neuf
15, place d'Alsace

SAINT-ÉTIENNE :
Culture et foi
20, rue Berthelot

STRASBOURG :
Librairie du Dôme
29, place de la Cathédrale

TOULON :
Librairie Catholique Saint-Louis
6, rue Anatole-France

TOULOUSE :
- Église de Gesu
22, rue des Fleurs
- Jouanaud
19, rue de la Trinité
- Sistac Maffre
33, rue Croix-Baragnon

VALENCE : Le Peuple Libre
2, rue Émile-Augier

VERSAILLES :
- Arts et Commerces
1, place Saint-Louis

VINCENNES : Notre-Dame
82, rue Raymond-du-Temple
Comités de presses paroissiaux.

BULLETIN D'ABONNEMENT

À RETOURNER ACCOMPAGNÉ DE VOTRE RÈGLEMENT À :

Communio – 5, passage Saint-Paul – 75004 Paris – CCP 18676 23 F Paris

pour la **Belgique** : « Amitié Communio », rue de Bruxelles 62, B 5000 Namur
 pour la **Suisse** : « Amitié Communio », monastère du Carmel, CH 1661, Le Pâquier
 pour le **Canada** : PERIODICA CP 444 OUTREMONT QC. H2V1E2

- OUI, je m'abonne à *Communio* à partir du prochain titre à paraître pour
 un an ou deux ans.
- Je me réabonne (n° de l'abonnement :).
- Je parraine cet abonnement :
- Je souhaite que le bénéficiaire de ce parrainage soit informé de mon identité que je vous précise ci-dessous :
- Nom Adresse
-
- Montant du règlement à joindre* par chèque bancaire ou postal à l'ordre de **Communio**.
- Date : Signature :

TARIFS ABONNEMENT

Un an (six numéros)
 Le numéro : **11 € (72,16 FF)** en librairie

	Type de tarif	1 an	2 ans	Adresse
France et Zone Euro	Normal	56 € 367,34 FF <input type="checkbox"/>	100 € 655,96 FF <input type="checkbox"/>	Communio, 5, passage Saint-Paul, 75004 Paris CCP - 18676 - 23 F Paris
	Soutien	68 € 446,05 FF	127 € 833,07 FF	
Belgique	Normal	56 € 2 259,04 FB	100 € 4 034 FB	« Amitié Communio », rue de Bruxelles 61 B-5000 Namur CCP 000 0566 165 73
	Soutien	68 € 2 743,12 FB	127 € 5 123,18 FB	
Suisse	Normal	98 FS	177 FS	« Amitié Communio », monastère de Carmel, CH 1661 Le Pâquier CCP 17-3062-0 Fribourg
	Soutien	120 FS	225 FS	
Autres pays (par avion)	Économique	61 € 400,14 FF	114 € 747,79 FF	Communio, 5, passage Saint-Paul, 75004 Paris CCP - 18676 - 23 F Paris
	Prioritaire et Soutien	70 € 459,17 FF	127 € 833,07 FF	

* Indiquez le montant de votre règlement après avoir coché dans le tableau de tarifs, ci-dessus, la case correspondant à votre choix.



Dépôt légal : novembre 2002 – N° de CPPAP : 0106 G80668
N° ISBN : 2-9072-1293-1– N° ISSN : X-0338-781-X – N° d'édition : 95196 –
Directeur de la publication : Olivier Boulnois – Composition : DV Arts Graphiques
à Chartres – Impression : Imprimerie Sagim à Courtry – N° d'impression : 5858.

