

Les *Oliviers* de Vincent Van Gogh

La correspondance du peintre est précieuse pour nous faire connaître les toiles qu'il n'a pas peintes. Elle nous révèle en particulier que Van Gogh, à deux reprises, a tenté de peindre un Christ en agonie, au jardin des Oliviers. Il avait aimé un tableau de Corot vu dans une exposition en mai 1875. Du reste, il avait moins aimé le tableau que le choix du sujet :

« Je suis heureux qu'il ait peint cela. »

Vincent s'est essayé à deux reprises : et à deux reprises, il a gratté son tableau, insatisfait du résultat. Il en décrit pourtant la première ébauche dans une lettre de juin 1886 à son frère Théo :

« J'ai gratté une grande étude peinte, un jardin des Oliviers, avec une figure de Christ bleue et orangée, un ange jaune. Un terrain rouge, collines vertes et bleues. Oliviers aux troncs violets et carminés à feuillage vert, gris et bleu. Ciel citron. Je l'ai grattée parce que je me suis dit qu'il ne faut pas faire des figures de cette portée sans modèle. »

Quelque mois plus tard, il recommence : « J'ai pour la deuxième fois gratté une étude d'un Christ avec l'ange dans le jardin des Oliviers. » Et la description insiste ici sur les teintes, « les bleus les plus puissants, et l'ange jaune citron rompu », « et tous les violets depuis un pourpre rouge sang jusqu'à la cendre dans le paysage ».

Comment peut-on faire rendre à un modèle cette divine agonie ? Le problème n'est pas seulement technique, la dernière citation comporte un aveu d'impuissance pour mêler à la sueur du sang du Christ agonisant « la cendre dans le paysage ». Pour lui donner encore la parole, « je suis averti, dit-il, du drame de la tempête dans la nature, du drame de la douleur dans la vie. Un Paradou est beau, n'empêche qu'un Gethsémani est tout de même plus beau. »

Jean-Robert Armogathe, *Divine Trinité.*

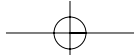
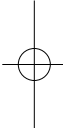
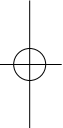


REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE
COMMUNIO

UN DIEU SOUFFRANT ?

« Croire en un Dieu qui souffre, c'est rendre le mystère plus mystérieux, mais de façon plus lumineuse. C'est chasser une fausse clarté pour lui substituer "d'éclatantes ténèbres". C'est peut-être aussi fortifier l'homme, quand le plus noir de ses démons l'assiège, contre la tentation d'être jaloux de Dieu. »

Père François Varillon, *La souffrance de Dieu.*



Sommaire

ÉDITORIAL

Marie-Christine GILLET-CHALLIOL

Éric de MOULINS-BEAUFORT : **Parler de Dieu souffrant**

9 Parler de Dieu souffrant ne devait pas être seulement une autre façon de faire Dieu à notre image : ce serait plutôt une plus juste conception de la puissance et de l'amour de Dieu qui, dans sa liberté, s'ouvre à l'altérité, sans doute d'abord en lui-même, dans les relations intra-trinitaires, puis vis-à-vis de ses créatures.

OUVERTURES PHILOSOPHIQUES

Xavier TILLIETTE : **Le mystère d'une souffrance divine**

15 La mythologie est déjà partagée entre une idéalisation du divin, distant et sublime, et l'affirmation d'une mélancolie ou d'une souffrance des dieux. La Révélation permet de penser aussi bien l'apathie que la sympathie divine. S'il faut maintenir une part d'immutabilité face aux excès de certaines pensées kénologiques, ou d'une trop grande humanisation du divin, il s'agit aussi d'approfondir une dialectique intra-divine de la souffrance de Dieu.

Emmanuel HOUSSET : **La pitié comme souffrance d'amour**

23 La pitié est ouverture à l'autre qui n'est possible qu'à partir de la pitié de Dieu. Elle révèle ainsi que l'individu ne peut regarder ni en lui-même, ni dans l'inter-subjectivité. La pitié, en tant que compassion, est une souffrance qui n'est pas liée au péché, qui n'est pas un manque d'être, mais qui permet d'accueillir l'altérité.

Peter HENRICI : **La mort de Dieu selon la philosophie**

35 La « mort de Dieu » n'est autre, chez J. P. Richter puis chez Hegel, que le constat de désacralisation d'une époque. Elle devient chez Nietzsche l'attente pour l'homme, meurtrier de Dieu, de donner lui-même un sens à son existence. Mais la « mort de Dieu » replacée dans son contexte christologique, peut aussi désigner le samedi saint de notre monde dans l'attente de la résurrection.

QUESTION THÉOLOGIQUE

Christoph DOHMEN : **Le serviteur de Dieu et la souffrance de Jésus**

45 Comment comprendre « *Ne fallait-il pas que le Christ endurât ces souffrances pour entrer dans sa gloire ?* » si ce n'est par les « Chants du Serviteur de Dieu » en Isaïe ? C'est à cette lumière qu'apparaît comment un Dieu proche procure le salut en portant nos fautes.

SOMMAIRE

Jean-Pierre BATUT : **Un Père souffrant ?**

57 Une réflexion sur la différence intratrinitaire peut permettre de comprendre l'origine de la séparation entre Dieu et le monde, elle-même source de la souffrance de Dieu et du pécheur. Il s'agit d'échapper aux dangers de la « théologie de la souffrance divine » développée sous l'influence de Hegel, et de maintenir les deux affirmations de la Tradition : celle de l'apathie, et d'une « passio caritatis ».

IMAGES DE DIEU

Gérard BONNET : **Quand les analysants parlent de Dieu**

77 Les personnes croyantes qui viennent en analyse y parlent inévitablement de leur foi en Dieu et on perçoit aisément dans quel contexte psychique elle a pris sens. La foi au Dieu souffrant semble être celle qui apporte le plus de bénéfices psychiques dans la mesure où elle ne refoule pas les autres conceptions qui viennent inévitablement à l'esprit dans certaines circonstances, et pourvu aussi qu'elle ne conduise pas au dolorisme. C'est ce qui ressort en tout cas de l'itinéraire de deux jeunes femmes venues en analyse pour clarifier d'autres problèmes.

SIGNETS

Auguste OWONO-KOUMA : **Si quelqu'un... d'Engelbert Mveng, Un chemin de croix africain**

89 Le chemin de croix du Jésuite camerounais, Engelbert Mveng, qui prend la forme de poèmes, peut être considéré comme conforme à la tradition de l'Église, dans la mesure où il tire son inspiration de l'Écriture sainte. Mais en introduisant la culture et la vie africaines dans sa méditation, le Père Mveng fait œuvre prignale, dans le sillage des pionniers de l'inculturation dans le monde noir. Par là même s'affirme l'universalité du message chrétien.

Jean-Michel FABRE : **Faut-il mourir pour être un martyr ?**

103 Qu'est-ce qu'être un martyr et qu'est-ce qui définit le martyr ? Le martyr n'est pas en premier lieu une question de mise à mort ; c'est tout d'abord une offrande de sa vie à chaque instant où mourir pour le Christ n'est que la situation limite d'un combat quotidien pour le Christ.

Robert CULAT : **Chrétiens et Métalleux**

119 Peut-on être chrétien et aimer la musique Métal ? Une approche bienveillante et lucide de cette musique, très populaire chez les jeunes, oblige à réviser quelques préjugés et révèle des convergences imprévues avec certains aspects de la foi.

Guy BEDOUELLE : **De la résistance à l'invention. La vie religieuse face à la modernité**

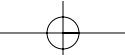
127 Après une phase de rejet par la modernité (1760-1830), puis des phases d'opposition alternative à la modernité (1830-1870) ou de confrontation avec celle-ci (1870-1960), la vie religieuse est présentement (1960-2000) dans une situation de relative réconciliation avec cette modernité.

Jacques SERVAIS : « **Trouver Dieu en toutes choses** »

139 Cette maxime ignacienne est spécialement adaptée à notre temps. Centrale dans les *Exercices spirituels*, elle ouvre à une contemplation de la présence silencieuse et cachée de Dieu dans le monde.

Joseph RATZINGER : **L'unicité et l'universalité salvifique de Jésus-Christ et de l'Église**

159 L'Église confesse Jésus comme Seigneur et cela heurte de front les représentations que certains se font d'un « Jésus historique ». Mais quelle est la provenance de ces images ? En fonction de quels présupposés historiques se sont-elles constituées ?
Considérer Jésus comme le Sauveur unique et universel ne relève pas d'une prétention sans bornes : l'accès au Jésus véritable est possible par la foi et la conversion. Et pour l'Église, le droit à la mission ne se dissocie pas de la position unique de la foi au Christ dans l'histoire des religions et dans l'histoire de l'esprit.



Communio, n° XXVIII, 5-6 – septembre-décembre 2003

Marie-Christine GILLET-CHALLIOL
Éric de MOULINS-BEAUFORT

Éditorial

Parler de Dieu souffrant

FAUT-IL parler de la souffrance de Dieu ? Si Dieu souffre – et non pas « simplement » le Fils en tant qu’homme –, cela demeure une question. Les attributs classiques de Dieu qui amènent à conclure à son impassibilité – immuabilité, toute-puissance, éternité –, sont sans doute une adaptation à la pensée chrétienne d’une vision philosophique du divin d’origine grecque, ils ne sont pas pour autant injustifiables¹. Ils ne sont pas dépourvus de fondement biblique. Par eux sont établies fermement la constance et la fidélité du Dieu unique de l’Alliance, absolument dégagé des sautes d’humeur des divinités mythologiques. Le mystère de l’Incarnation d’autre part et les souffrances du Fils dans sa chair ont rendu nécessaires des déterminations précises quant à la différence de nature du divin et de l’humain.

Au-delà de ces perspectives classiques, peut-on aujourd’hui ne pas parler de Dieu souffrant ? Pourrait-on se permettre de ne pas attribuer à Dieu la souffrance ? L’état des esprits paraît imposer ce type de discours : l’homme qui a pu transformer de manière si complète ses conditions de vie, ne veut plus se contenter que Dieu donne plus tard ou ailleurs compensation pour les malheurs présents. Face aux expériences tragiques du xx^e siècle, que peut faire l’homme de foi, s’il ne veut pas en rester à constater l’absence ou l’impuissance de Dieu ? Une voie de solution s’est ouverte, rassurante

1. Voir l’article de J.-P. BATUT, « Un Père souffrant ? », p. 59.

ÉDITORIAL — M.-C. Gillet-Challiol, E. de Moulins-Beaufort

pour nombre d'esprits : Dieu souffre lui aussi. La prédication, l'apologétique inconsciente qui se heurte à la question du mal, avec détermination ou sans s'en rendre compte, se sont avancées dans ce genre d'affirmation. Que Dieu souffre, n'est-ce pas aujourd'hui un lieu commun de ce que l'on peut dire de Dieu ?

Xavier Tilliette montre ici comment ce type de langage ne naît pas des horreurs de la Seconde Guerre mondiale mais vient de requêtes profondes de la pensée philosophique moderne². Situées ainsi dans l'histoire longue, des réflexions qui tirent les conséquences extrêmes de l'hypothèse de la souffrance de Dieu, celles de Hans Jonas ou, dans un contexte chrétien, de Joseph Moingt³ par exemple, fascinent par la remise en question de l'idée « traditionnelle » de Dieu qu'elles impliquent, mais laissent transparaître aussi l'interrogation philosophique qu'elles exigent : dans un Dieu qui s'éténue dans son engagement avec le monde, comment reconnaître la force propre de l'idée de Dieu⁴ ? Entre kénotisme et dolorisme, la ligne de crête est délicate à tenir pour qui tient à la rigueur de la pensée et se garde des facilités de la psychologisation⁵.

Celui qui veut remonter aux sources de la foi ne rencontre dans une première exploration que peu de matériaux. Le dossier patristique qui indiquerait comment parler de la souffrance de Dieu est mince, mais il contient une pépite d'or : la *passio caritatis* d'Origène⁶. Le dossier scripturaire est plus déroutant encore : on n'y entend guère parler de Dieu qui souffre, à moins de comprendre ainsi ce qui peut s'exprimer des « entrailles de miséricorde » ; on y entend au contraire Dieu en colère, Dieu qui se venge, Dieu jaloux.

Ces expressions répugnent à la conscience moderne, on y reconnaît volontiers des anthropomorphismes d'un autre âge et l'on se réjouit que le Nouveau Testament ait imposé de Dieu une autre image. Est-ce si sûr, pourtant ? La colère de Dieu est chez saint Paul au présent, elle est au futur dans l'Apocalypse, et qui est attentif à l'Écriture sainte sait que le Nouveau Testament ne relègue pas l'Ancien dans

2. Voir Xavier TILLIETTE, « Le mystère d'une souffrance divine », p. 15.

3. Jean-Pierre BATUT, « Un Père souffrant ? », examine ces pensées d'un point de vue théologique.

4. Voir P. HENRICI, « La mort de Dieu selon la philosophie », p. 35.

5. Voir à ce sujet l'article de X. TILLIETTE, « Le mystère d'une souffrance divine ».

6. Sur l'état du dossier, voir l'article de Jean-Pierre BATUT, « Un Père souffrant ? ».

Parler de Dieu souffrant

le musée des formes mentales mais lui confère sa pleine et totale actualité. De ces expressions, il faut retenir sans doute que le Dieu de la Révélation est un Dieu qui réagit plutôt qu'un Dieu qui subit, un Dieu qui trouve toujours comment dépasser et envelopper l'action et la réaction de l'homme plutôt qu'un Dieu qui attend passivement ce que l'homme va décider.

L'Écriture sainte, par ailleurs, est remplie des annonces de la Passion, plus ou moins directes, plus ou moins voilées. Les chants du Serviteur ne peuvent laisser supposer un Dieu indifférent, un Dieu immobile, qui réserverait pour plus tard son intervention, et ce fait de la Bible oblige à réfléchir encore⁷.

Il est impossible et peut-être dangereux pour la vérité de la foi d'en rester à la simple affirmation de l'impassibilité divine. L'argument le plus décisif n'est pas ici que si Dieu souffre, il est plus proche de nous et nous comprend mieux à partir de cette expérience commune. La souffrance de Dieu, même en tant que souffrance du Fils, ne peut pas de toute façon être exactement semblable à la nôtre puisqu'elle ne peut être liée au péché. Penser un Dieu souffrant, – et c'est cela qui compte –, n'est pas nécessairement plus anthropomorphique que le penser impassible, puisque l'impassibilité est bien souvent comprise d'après l'idéal du sage, homme accompli, libre de tout attachement inutile. Ce que l'Écriture dans le foisonnement de ce qu'elle dit de Dieu et ce que la Tradition dans sa prudence méditée obligent à réfléchir, c'est la souffrance.

Nous la regardons souvent à partir de l'expérience humaine de la finitude, de l'injustice, de la violence et de la mort. Quel sens y aurait-il alors à chercher l'équivalent de cette expérience dans le Dieu vivant, le Dieu de la promesse, le Dieu qui ressuscite Jésus d'entre les morts et se révèle ainsi Dieu de plénitude et de surabondance ? Mais la souffrance, si l'homme veut bien regarder lucidement ce qu'il vit, est aussi et d'abord intérieure au mouvement de l'amour. La souffrance est inséparable de l'amour en tant qu'il est compassion, ouverture à l'autre⁸, prise de risque et engagement vis-à-vis de cet autre que nous ne possédons heureusement jamais.

7. Voir Christoph DOHMEN, « Le serviteur de Dieu et la souffrance de Jésus », p. 47.

8. L'article de Emmanuel HOUSSET, « La pitié comme souffrance d'amour » développe et précise cette idée, p. 23.

ÉDITORIAL — M.-C. Gillet-Challiol, E. de Moulins-Beaufort

La souffrance alors n'a pas à être pensée comme une réalité humaine dont Dieu serait sommé de connaître l'équivalent; elle peut être reconnue comme faisant participer l'homme à l'exacte vérité de l'amour dont le principe est en Dieu. L'archétype de la souffrance serait alors bel et bien en Dieu, non pas seulement en Dieu fait homme, mais dans la vie intra-trinitaire, avant même la création. Il ne s'agit pas là d'affirmer une souffrance originelle en Dieu, moins encore une souffrance causée par Dieu, mais de découvrir que les relations entre les trois personnes divines sont à l'origine de la *possibilité* de la distinction du Créateur et du créé⁹.

La souffrance n'est pas en premier lieu le fait d'être écrasé par un monde abîmé par le péché; elle est d'abord le nom que l'on donne à ce que doit accepter celui qui aime et consent à laisser autrui être ce qu'il est. L'essence de la souffrance n'est pas que l'on subisse un monde privé d'harmonie; elle est que l'être spirituel veuille jusqu'au bout que l'autre que lui-même ne soit pas lui-même.

Il n'y a sans doute pas grand sens à imaginer Dieu atteint par le péché comme s'il manquait de ressource et de capacité de renouvellement. Mais il est de la plus haute importance d'apprendre de lui ce qu'est aimer et quel en est le prix. Ce que Dieu fait à l'égard de l'homme, sa créature, qui si volontiers se laisse lier à ce qui la conduit à la mort, découle de l'acte éternel par lequel le Père engendre le Fils et le Fils se tourne vers le Père. Ce que Dieu éprouve à l'égard de l'homme en tant que l'amour qu'il lui porte est exposition, ouverture, prise de risque, prolonge ce qu'est le Père vis-à-vis du Fils et le Fils vers le Père. Ajoutons-le aussitôt: ce qui cherche à être dit ainsi de ce que Dieu ressent n'est pas totalement incompatible avec son impassibilité, puisque cela est librement voulu, selon la belle idée que nous retrouvons chez saint Augustin au sujet du Verbe incarné: « Chez lui, la faiblesse est voulue à partir de la puissance.¹⁰ »

Parler de Dieu souffrant ne devrait donc pas être seulement une autre façon de faire Dieu à notre image, et de rendre ainsi plus supportable, voire de valoriser les aspects les plus difficiles de la condition humaine. Ce pourrait être une plus juste conception de la

9. C'est la démonstration théologique de Jean-Pierre BATUT, « Un Père souffrant ? ».

10. Cité par Jean-Pierre BATUT, note 13.

Parler de Dieu souffrant

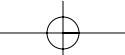
puissance et de l'amour de Dieu qui, dans sa liberté, s'ouvre à l'altérité, sans doute d'abord en lui-même, dans les relations intra-trinitaires, puis vis-à-vis de ses créatures.

Faut-il parler ainsi, alors ? Reconnaissons qu'il y a à manier un certain jeu du langage, que certains verbes trahissent et expriment en même temps ce que l'homme peut distinguer de Dieu à travers sa Révélation. Retenons toutefois la prudence catholique. Tout un pan de la pensée moderne se complait à penser que Dieu pour créer se retire. La grande tradition de la théologie est d'admirer, tout au contraire, que plus Dieu est présent, plus il se fait proche, plus l'homme vit selon la plénitude de sa nature¹¹. Ne pas abuser du Dieu souffrant est certainement une bonne manière de consentir que Dieu soit Dieu et de découvrir en lui la source de ce que nous, ses créatures, pécheurs qu'il veut sauver, vivons.

Marie-Christine Gillet, née en 1964, mariée, deux enfants. Ancienne élève de l'École normale supérieure, agrégée de philosophie, docteur en philosophie – *Schelling, une philosophie de l'extase*. Membre du comité de rédaction français de *Communio*.

Éric de Moulins-Beaufort, né en 1962, prêtre (diocèse de Paris) en 1991. Curé de paroisse à Paris, – Saint Paul-Saint Louis, dans le Marais –, et enseignant au Studium du séminaire de Paris. Membre du comité de rédaction français de *Communio*.

11. L'article de Gérard BONNET, « Quand les analysants parlent de leur foi en Dieu », traite de l'effet des images de Dieu que les uns et les autres portent en eux. Quelle est l'incidence sur la liberté psychologique quand on privilégie un Dieu souffrant ou un Dieu puissant ?, voir p. 79.



Communio, n° XXVIII, 5-6 – septembre-décembre 2003

Xavier TILLIETTE

Le mystère d'une souffrance divine

L'ÉLOQUENT petit livre du Père François Varillon, *La souffrance de Dieu*¹, a fait justice, s'il en était besoin, du théorème de l'impassibilité divine. Il a pour exergue un mot d'Origène : Le Père lui-même n'est pas impassible². Pourtant l'impassibilité divine bénéficie d'une tradition théologique durable, héritage des Grecs maintenu par Grégoire le Thaumaturge³. *L'apatheia* est liée aux attributs dits négatifs de l'immutabilité, de l'éternité, de la nécessité. Il semble qu'elle sauvegarde la transcendance. Mais a-t-elle été bien comprise ? Et si l'on admet ses raisons, comment concilier l'impassibilité et la souffrance de Dieu ? Faut-il choisir entre le théologien qui enseigne de manière classique le *De Deo uno* et la mère de famille chrétienne qui apprend à son enfant à ne pas faire de peine au Bon Dieu ?

Avec sa vigueur coutumière Claude Bruaire a stigmatisé ce qu'il appelle l'Absolu négatif avec toutes ses conséquences, à savoir la théologie négative. S'inspirant de Schelling il affirme le droit de Dieu⁴ à être ce qu'Il est, à se révéler comme Il est. Il décèle même dans l'Absolu superessentiel un germe ou une possibilité d'athéisme. L'accusation d'anthropomorphisme à propos d'expressions courantes

1. Centurion, 1975.

2. *Homélie sur Ézéchiel 6,6*.

3. F. VARILLON, *op. cit.*, p. 48.

4. Claude BRUAIRE, *Le droit de Dieu*. Aubier, Paris, 1974.

OUVERTURES PHILOSOPHIQUES ————— Xavier Tilliette

comme « Dieu aime, Dieu souffre, Dieu s'indigne » est nulle et non avenue. C'est bien plutôt de théomorphisme qu'il faudrait parler, si toute paternité terrestre dérive de la Paternité divine. D'ailleurs comment parler de Dieu autrement qu'à la manière humaine ? Ainsi fait la Bible, ainsi l'Évangile et, en définitive, la théologie.

Toutefois il faut tenir compte des réticences à humaniser Dieu, et se demander pourquoi le théologoumène de l'impassibilité a trouvé un si vaste et durable écho. En réalité le monde ancien est partagé. La mythologie est instructive à cet égard. Elle attribue à ses dieux toutes les passions des hommes et dans leur « fouillis bigarré », comme l'appelait Goethe, abondent les représentations les plus contradictoires. Mais ce n'est que l'étage inférieur de la théogonie. Une interprétation épurée restitue à la divinité sa distance, son altérité, sa sublimité. C'est cet aspect « uranien » des dieux, inspiré par Platon et le platonisme, que le Romantisme, stimulé par la « nostalgie de la Grèce »⁵, a filtré et assimilé, ce Romantisme qui influe encore si fortement sur notre destination spirituelle. Ce sont les « dieux bienheureux » que Hölderlin, relayé par Brahms, a chantés de manière inoubliable dans le « *lied* du destin » d'Hypérion : « Sans doute, comme le nourrisson / Dormant, respirent les Célestes. / Chastement conservé / En modeste bourgeon, / Fleurit éternellement / L'Esprit en eux, / Et les yeux bienheureux / Regardent calmement / L'éternelle clarté »⁶. Suit le contraste avec le sort incertain et muable des hommes... Ainsi l'esprit humain s'est élevé à l'empyrée, à l'éther, pour y bercer son désir d'infini et rassasier son aspiration à la béatitude. Mais l'Antiquité, toujours sous le catalyseur du Romantisme, a encore raffiné et perfectionné son approche du divin. Au-dessus des dieux et des grands dieux, au-dessus de Zeus lui-même, règne la Nécessité, la Némésis, qui par l'intermédiaire des Parques, gouverne les destinées du monde et des hommes. Schelling, instruit par les Mystères plus encore que par la mythologie, a érigé comme la divinité inaltérable la Loi suprême dite « loi universelle », Loi de justice et d'équilibre, pour laquelle il a forgé son axiome favori : « toutes les possibilités se réalisent ». Elle se rattache à l'inexorable cours du monde, elle trône équanime et impartiale sur la mêlée des hommes et des dieux. Au fond Hegel n'a pas dit autre chose avec sa maxime encore plus célèbre : « l'histoire universelle est le Jugement Dernier ».

5. Selon le titre d'un ouvrage de Jacques TAMINIAUX, *La nostalgie de la Grèce à l'aube de l'idéalisme allemand*, M. Nijhoff, La Haye, 1967.

6. *Hypérion*, vol. 2, livre 2, lettre 6.

Le mystère d'une souffrance divine

Le processus d'idéalisation spéculative du divin atteint son point culminant avec l'« au-delà de l'être » de Platon et la « pensée de la pensée » d'Aristote. C'est la ligne ontothéologique, qui a prévalu dans la doctrine chrétienne et commandé la représentation de Dieu comme l'Absolu, le Transcendant, donc parfaitement intact, indemne de toute scorie de passion et d'émotion. L'*apatheia* est corrélative de la nature divine, le *pathos* est incompatible. Cependant la théologie naturelle s'est mal acclimatée à la mentalité chrétienne. La révélation biblique, la piété populaire, la mystique et la théosophie ont maintenu la proximité humaine de la divinité. La mythologie, encore une fois interprétée par l'intuition romantique, avait fait assister à la métamorphose des dieux, ou du dieu. C'est selon Hegel⁷ un progrès considérable de la conscience que le passage de la divinité à la figure humaine, par la vertu de l'art la théogonie engendre un peuple de statues. Mais ces œuvres si belles, leur esthétique harmonieuse, ne sont pas psychologiquement neutres. Une ombre de mélancolie effleure les galbes parfaits, une gravité ombre les visages, un poison secret s'infiltré aux veines du marbre. C'est pour Hegel leur perfection physique elle-même qui est source d'affliction, elle souligne leur finitude, leur beauté est le chant d'une privation. C'est, dit Schelling avec non moins de profondeur, le pressentiment d'un déclin qui les menace, les statues sont vouées à finir comme les dieux, leur beauté présage la mort à venir. Le fatum hölderlinien est exorcisé, les hommes et les dieux se sont rapprochés. Il reste un pas à franchir, le plus important, le plus émouvant. C'est l'Incarnation, et l'Incarnation souffrante, où saint Augustin voit la césure du monde antique et du nouveau monde.

À vrai dire les prémonitions ne manquent pas dans le paganisme, surtout dans les religions à mystères. Des héros ou demi-dieux aux durs travaux, à la vie peineuse, on a transposé sur la divinité elle-même la vulnérabilité, la capacité de souffrance liée au corps humain. *Divinum est pati*⁸. Schelling, toujours fidèle interprète des âges révolus, et prophète aussi du devenir, salue « un Dieu souffrant et soumis aux conditions du temps par sa propre volonté »⁹. Joseph

7. *Esthétique. L'art classique*, chap. 2, I, b ; chap. 3, 1 ; *Phénoménologie de l'esprit*. La religion esthétique. L'œuvre d'art vivante ; la religion manifeste, § 1.

8. Cf. Luigi PAREYSON, *Ontologie della libertà*. Il male e la sofferenza. Einaudi, Turin, 1995, p. 224.

9. Dans le dialogue *Bruno*, SCHELLING, *S.W.*, IV, p. 252.

OUVERTURES PHILOSOPHIQUES ———— Xavier Tilliette

de Maistre traduit *Videte quanta patior a Deo Deus* le gémissement du Prométhée d'Eschyle :

*Idesthe m'oia pros theôn paschô theos*¹⁰.

C'est cette plainte qu'au faite de sa paranoïa Nietzsche s'est appropriée, s'identifiant pour sa part à Dionysos dans le thrène d'*Ecce Homo* référé à Zarathoustra : « Ainsi souffre un dieu, un Dionysos »¹¹. Schelling, encore lui, reprend les phases de la théogénèse dans l'admirable invocation finale du dialogue *Bruno* :

Nous comprenons l'âme royale de Jupiter. À lui la Puissance. Au-dessous de lui le principe formateur et le principe informe, qu'un dieu souterrain relie ensemble dans la profondeur de l'abîme. Mais lui habite l'inabordable éther... les représentations des destins et de la mort d'un dieu ne nous seront pas non plus obscures, données dans tous les Mystères, les souffrances d'Osiris et la mort d'Adonis. Mais avant tout nous dirigeons nos regards vers les dieux d'en haut... obtenant part à leur béatitude par la contemplation...¹²

*
* *

L'humanité a tâtonné longtemps en quête de son dieu. Depuis la révélation définitive de Dieu en Jésus-Christ c'est sur le visage du Fils de l'Homme que nous lisons les traits du Père. Par conséquent l'Incarnation donne raison à Origène et il n'est nullement aberrant de parler de la souffrance de Dieu, elle est même un élément capital de la vie trinitaire. Pourtant deux intuitions semblent se contredire : celle de la nature divine pure et intacte, sans ombres ni vicissitudes, et celle de la sympathie qui, sur l'attestation du Fils, attribue à Dieu un Cœur, un cœur aimant et donc souffrant, car aimer c'est souffrir. La réflexion concilie-t-elle ces opposés ou résout-elle l'aporie ?

Nous sommes au bord du mystère de la kénose, énoncé solennellement dans l'*Épître aux Philippiens*¹³. Force est de constater que la pensée kénotique a gagné beaucoup de terrain depuis la théologie médiévale, à la faveur du Romantisme et surtout des catastrophes qui ont ravagé les temps modernes. Le kénotisme, en Allemagne, en

10. Cf. L. PAREYSON, *op. cit.*, p. 200 (Eschyle, *Prométhée*, verset 92).

11. *Ecce Homo*, Zarathoustra, 8.

12. SCHELLING, *S.W.*, IV, p. 329.

13. 2, 6-8.

Le mystère d'une souffrance divine

Russie, en Angleterre, semi-hérésie éphémère, a même semblé fournir une parade à la « mort de Dieu ». Il n'est pas surprenant, compte tenu du malheur des temps, qu'il ait resurgi à notre époque sous diverses formes comme le silence de Dieu d'Élie Wiesel, le retrait ou l'absence de Hans Jonas, la décréation de Simone Weil, sans parler du désastre trinitaire exaspéré de Boulgakov, qui rappelle les excès des théosophes et la célèbre « agonie solitaire » du Créateur chez Schelling¹⁴. Ce sont là les expressions d'un paroxysme malgré tout circonstanciel, issu d'un profond désespoir qui refuse le blasphème. Les mentalités inclinent au dolorisme, au culte de la souffrance, dont n'était pas tout à fait exempte la « chère petite sainte », Thérèse de Lisieux.

Néanmoins l'extrémisme de la kénose est une solution unilatérale au dilemme du Dieu impassible et du Dieu souffrant. Il peut satisfaire des esprits tourmentés comme Luigi Pareyson qui a tendu au maximum les termes du paradoxe dans la relation Père-Fils jusqu'à parler de « sublime masochisme » et de « tragédie divine »¹⁵. Dieu contre soi-même, Dieu déchiré et divisé d'avec lui-même. Il y a pourtant l'indication et l'amorce d'une dialectique que Pareyson, quoique familier de la souffrance, ne poursuit pas. Car si Dieu est capable de souffrir et s'il souffre, la souffrance est divine et infinie. La solution est dialectique, à condition de ne pas retomber dans le dolorisme.

Une représentation somme toute classique est celle d'une certaine dichotomie en Dieu, entre la Trinité essentielle et la Trinité économique, entre Dieu en soi et Dieu dans les créatures, aux prises avec le devenir et les œuvres du temps, une dichotomie qui se prolonge intensément dans le Verbe fait chair, où elle revêt l'aspect de la kénose. En Dieu la distinction des actions *ad intra* et des opérations *ad extra* permet de masquer les oppositions. Un penseur de génie, Jules Lequier, a tenté de dialectiser ce point de départ classique, mais il a trop donné à la part de l'homme, au point d'introduire en Dieu le devenir, l'histoire et le temps sous le syntagme de l'éternité successive¹⁶. Mais l'idée d'une ataraxie (apathie) ou d'une *Gelassenheit* divine – d'un Dieu qui attend l'événement – est précieuse et doit être préservée.

14. Dans la première version des *Âges du Monde*.

15. L. PAREYSON, *op. cit.*, p. 199.

16. *Indications sur l'idée du libre arbitre*. Dans *Œuvres complètes*, éd. Jean Grenier. La Baconnière, Neuchâtel, 1952, pp. 414-415 420 424-425.

OUVERTURES PHILOSOPHIQUES ———— Xavier Tilliette

Le noyau extatique en Dieu, la pure incandescence, l'éclat limpide que la mystique rhénane appelait *Lauterkeit*, est l'intangible et l'immuable qu'aucune altération ne peut atteindre, le buisson ardent de la Vie indissoluble, ce qui fait que Dieu est Dieu. Il faut y insister d'autant plus que la tendance actuelle vise une humanisation excessive, une solidarité qui réduit les distances (Dieu sort avec l'homme de sa nuit, dit Rilke). À la limite se tient le Dieu faible, dépendant. L'intention est touchante, elle rejoint la « souveraine Pitié suprême » implorée par Pierre Loti¹⁷. Mais, marmonne à bon droit le Père Karl Rahner¹⁸, nous n'avons que faire d'un Dieu faible ; j'ajouterai : si ce n'est comme métaphore de la miséricorde et du pardon, une faiblesse voulue.

Le problème est analogue pour le Christ, la parfaite Image, et c'est en méditant le Christ faible et abandonné que l'on se fait une juste idée de Dieu dans son être *quoad nos*. La conscience divino-humaine de Jésus a pu être terriblement enténébrée sans jamais sombrer dans une exinaiton totale : l'agonie au Jardin, d'après Blondel, a été ce moment d'obscurcissement affreux et de lucidité intense où le « scrutateur des cœurs » était plongé¹⁹. Maritain, peut-être avec exagération, parle d'un « ciel de l'âme », un septième ciel où le Fils de l'Homme avait sa résidence surnaturelle. Il invente la métaphore du géant hypostatique pris dans la tourmente et l'orage, tandis que sa tête émerge des nuages sous un ciel radieux²⁰. Le secret que le Christ a soigneusement caché à tous les regards, c'était sa joie, *His mirth* (Chesterton)²¹.

La dialectique intradivine – ou l'analogie divino-humaine – peut encore se redoubler et s'approfondir : non plus seulement l'alternance de la joie et de la douleur, mais leur mutuel renforcement, la joie immanente à la souffrance, une souffrance inhérente à la joie. Hegel y fait allusion en décrivant le calvaire de l'Esprit Absolu²². Mais on se référera plus volontiers à une page toute belle de Schelling

17. P. LOTI, *Pèlerin d'Angkor*, pp. 228-230.

18. K. RAHNER, *Im Gespräch*, éd. P. Imhof. Kösel, Munich 1982, p. 246.

19. Maurice BLONDEL, *Au cœur de la querelle moderniste*, Édit. René Marlé, Aubier, 1960, pp. 237-238.

20. Jacques MARITAIN, *De la grâce et de l'humanité de Jésus*. DDB, Bruges 1967 (*Œuvres complètes*, t. XII, pp. 1079, 1101).

21. G. K. CHESTERTON, *Orthodoxie*, Fin.

22. *Phénoménologie de l'esprit*. Le Savoir absolu, Fin.

Le mystère d'une souffrance divine

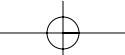
dans l'*Exposé de l'empirisme philosophique*²³. Pareyson, pourtant grand expert de Schelling, n'a pas fait fond sur ce texte pour éclairer son leitmotiv de l'ambiguïté divine. Il maintient l'écartement, l'écartèlement du « Dieu dialectique »²⁴ : nuit et lumière, silence et cri, cruauté et miséricorde... entre lesquels il loge le « moment athée de la divinité »²⁵. Quelle que soit l'austère grandeur de cette vue hyperbolique et sévère, quel que soit son tranchant paradoxal, on peut et on doit leur préférer une souffrance qui s'abolit dans la joie par sa cruauté même, une joie qui se régénère dans les supplices. Des saints, quelquefois, des martyrs, au long des siècles, ont montré un reflet de cette possibilité divine.

Xavier Tilliette, S. J. né en 1921. Derniers ouvrages parus : *Jésus romantique* (Desclée, 2002); *La Mémoire et l'Invisible* (Ad solem, Genève, 2002); Paul Claudel, *Lettres à une amie*, éditées et annotées par X. Tilliette (Bayard, 2002).

23. *S.W.* X, p. 267. Le contexte est un peu différent (« La vraie béatitude de la créature consiste en la fusion d'une double volupté d'être et de non-être, où l'on goûte le délice du non-être dans l'être, le délice de l'être dans le non-être, la libération de l'être, et où de nouveau se supprime la souffrance de l'un dans l'autre, la souffrance d'être dans le non-être, celle du non-être dans l'être... ») Plus haut, p. 266, Schelling évoque le chemin de douleur du dieu naturel, « par la souffrance à la joie, par la passion à la gloire ». C'est son hymne à la joie. La même dialectique de l'Incarnation a été reprise, magnifiquement, sans référence à Schelling, par Michel HENRY (dans son livre *Incarnation*).

24. L. PAREYSON, *op. cit.*, p. 226.

25. *Id.*, p. 200.



Communio, n° XXVIII, 5-6 – septembre-décembre 2003

Emmanuel HOUSSET

La pitié comme souffrance d'amour

LE fait que l'homme puisse compatir à la souffrance de l'homme est déjà le grand mystère de l'existence humaine : comment l'homme peut-il au cœur même de la souffrance sortir de lui-même pour recevoir la souffrance d'autrui ? Il s'agit cependant également là du grand mystère de Dieu : comment un être identique à son essence peut-il partager les passions humaines ? Saint Anselme écrit : « On voit d'où Tu es miséricordieux, on ne le pénètre pas. On discerne d'où coule le fleuve, on ne perçoit pas la source d'où il naît¹ ». Pour comprendre cette pitié de Dieu, il est essentiel de ne pas la comprendre à partir de la pitié humaine parce qu'elle ne peut pas partager ce qu'il y a dans la pitié humaine de faiblesse et de finitude. Par contre, il semble difficile de penser la pitié humaine sans la pitié de Dieu : la capacité que la personne singulière a de souffrir avec le monde et pour lui est tellement énigmatique qu'elle ne semble pas pouvoir venir de la personne elle-même. En effet, si l'on peut dire « heureux celui qui a pitié des misérables » (*Proverbes* XIV, 21), cette pitié humaine n'est-elle pas trop lourde à porter sans la pitié propre de Dieu qui ordonne cette souffrance à la jouissance du bien éternel ? D'un côté, souffrir pour l'autre est bien une mesure de l'humain et, d'un autre côté, aucun homme ne peut porter à lui seul toute la misère du monde et sans une grâce il

1. *Proslogion*, L'œuvre de saint Anselme de Cantorbery, tome 1, Paris, Éditions du Cerf, 1986, p. 257.

OUVERTURES PHILOSOPHIQUES — Emmanuel Housset

ne peut porter la souffrance d'autrui sans s'enfermer en elle. Paradoxalement, la pitié de Dieu n'est-elle pas ce qui nous libère de l'idéal infini de répondre à soi seul de la totalité du monde pour nous rendre d'abord capable d'écouter l'insupportable de l'autre?

Seule la personne prend pitié

Les questions précédentes indiquent qu'avec la pitié il en va de l'être de Dieu, de l'être de l'homme et de leur rapport. Dès lors, tout refus de la pitié comme étant uniquement dangereuse parce qu'absurde, irrationnelle et excessive, conduit à réduire l'homme au statut d'un animal rationnel, notamment dans sa forme moderne d'un sujet qui se fonde lui-même, qui est sa propre origine et qui se comprend comme maître et possesseur de la nature et comme pleinement maître de lui-même. Pour un tel homme aucun objet bon ne s'impose à la volonté et la volonté humaine devient alors à elle-même son propre objet. Cette mise à l'écart de la pitié est un refus de reconnaître la moindre vérité aux émotions et elle est ainsi un refus de la moindre passivité venant menacer notre idéal d'autonomie. Il faut alors reconnaître que le sujet qui se fonde lui-même par réflexivité n'a plus affaire qu'à lui-même puisque le respect d'autrui ne vient plus de la rencontre d'une personne singulière, mais est un pur respect pour la loi morale en soi. Or, à une telle conception moderne d'un sujet pur de toute passivité, correspond la conception d'un dieu impassible qui ne partage en rien les passions humaines. Le refus de la passibilité en l'homme semble bien correspondre à la négation de la passibilité en Dieu qui, de ce point de vue, n'est plus qu'un principe indifférent à ce dont il est principe. Que Dieu soit l'acte pur qui meut comme objet de désir ou que Dieu soit l'homme idéalisé, infiniment éloigné, qui serait aussi acte pur, il ne peut être qu'un principe, et non une personne, parce qu'il ne se tourne pas vers nous et dès lors il ne fait pas de nous des personnes, il ne nous donne pas d'avoir un visage. À l'inverse d'une telle représentation, il faut reconnaître qu'en Dieu comme en l'homme seule la personne prend pitié, seule elle se tourne vers quelqu'un qui n'est pas elle, non pour en user, mais au contraire pour le laisser se manifester, pour l'accompagner dans son existence. La personne est donc celle qui accepte de se laisser transformer, hors de toute attente, par une autre personne et qui donc écoute l'autre avant de chercher à élucider le sens de ce qu'il manifeste. En effet, la personne ne se sert pas de

La pitié comme souffrance d'amour

ce qu'elle rencontre, mais elle s'en approche sans jamais s'y substituer et c'est pourquoi en Dieu comme en l'homme, même si l'homme, lui, n'est pas pleinement lui-même, l'amour n'est pas une capacité *a priori* de la personne, mais il est plutôt l'acte propre de la personne qui se soucie d'une unité sans confusion².

La souffrance comme ouverture à l'être.

La pitié fait de nous une personne en ouvrant à l'accueil d'autrui comme personne, mais peut-on penser une telle ouverture sans s'interroger sur l'importance et sur le caractère propre de la souffrance de Dieu comme souffrance d'amour? On peut en effet se demander si parler de la souffrance de Dieu ce n'est pas retomber dans un anthropomorphisme qui conduit à projeter sur Dieu les passions humaines. En fait, il est possible de montrer qu'au contraire, penser un Dieu sensible, mais pas passible comme l'homme, est ce qui libère le plus radicalement d'un tel anthropomorphisme. Plus encore, on peut à partir de la pitié de Dieu s'approcher de la vérité de la souffrance: en Dieu comme en l'homme la souffrance n'est-elle pas la caractéristique principale de l'être-en-vie? La souffrance comme sensibilité à autre chose que soi ne s'oppose pas ici à la joie, mais elle est une ouverture à l'être, antérieure à la subjectivité et, dès lors, cette sensibilité, qui en Dieu n'est liée à aucune passivité, est indissociable de la joie d'être. Un Dieu insensible et un homme impassible ne sont-ils pas tous les deux des idées d'une raison qui ne se nourrit plus de la rencontre des choses? Au contraire, un Dieu qui souffre peut être le chemin, la vérité et la vie en ce qu'il donne à l'homme de pouvoir souffrir, c'est-à-dire de pouvoir vivre, c'est-à-dire de pouvoir se donner en entendant cette souffrance. Le propre d'un Dieu qui souffre est d'être un Dieu qui donne tout, y compris sa divinité, et qui enseigne à l'homme qu'il ne peut être lui-même,

2. Dans *L'intelligence de la pitié. Phénoménologie de la communauté* (Paris, Éditions du Cerf, 2003), j'ai voulu montrer en quoi la pitié véritable, celle qui n'est pas une protection vis-à-vis de la souffrance d'autrui, est une transfiguration de notre existence qui nous donne un vrai visage et nous rend à notre vocation propre pour l'autre homme qui cesse d'être dans la pitié un simple exemplaire de l'espèce humaine. En cela, il y a une intelligence propre à l'amour qui nous ouvre à la singularité de notre pouvoir être.

OUVERTURES PHILOSOPHIQUES — Emmanuel Housset

qu'il ne peut gagner sa vraie vie, que dans l'acte de se donner. Ainsi la pitié est tout sauf une simple condescendance, puisqu'elle est une transfiguration de l'existence qui fait de Dieu et de l'homme des personnes dans la mesure où il n'y a que l'amour qui prend pitié. On peut alors reconnaître dans la pitié la figure chrétienne de la *mien-neté* : là où il y a oubli de soi, perte de soi, et même, tel le grain de blé, mort, il y a vie, il y a réception de sa vraie forme. La pitié me transforme parce qu'en elle je pâtis de ce que je n'avais pas prévu de pâtir et je deviens ainsi ouvert à la passibilité.

Un Dieu qui pleure

Entre la pitié humaine et la pitié de Dieu il n'y a pas une véritable unité d'essence, mais seulement une unité d'analogie qui maintient la différence entre l'analogué et l'*analogon*. Il n'est donc pas question de comprendre la pitié de Dieu à partir de la pitié humaine, comme si la pitié de Dieu, par exemple, ne relevait que de la dimension humaine du Christ. Il s'agit plutôt de comprendre la véritable pitié humaine par rapport à cette pitié de Dieu comme le rappelle saint Augustin : « Dieu nous accorde sa miséricorde, à cause de sa bonté, tandis que nous, nous pratiquons la miséricorde les uns à l'égard des autres, par l'effet de sa bonté. En d'autres termes, Dieu a pitié de nous pour nous faire jouir de lui, tandis que nous, nous avons pitié les uns des autres, pour obtenir cette jouissance³ ». Dès lors, si la pitié est une souffrance d'amour, Dieu est le seul objet de notre amour. Il s'agit donc de prendre toute la mesure de cette proposition : c'est en Dieu que nous jouissons du prochain, c'est-à-dire que nous l'aimons pour lui-même au lieu d'en user. Toute la question est alors de savoir si ce n'est pas cette façon dont la pitié divine ordonne la pitié humaine et fait que le prochain n'est ni aimé pour ses accidents, ni simplement aimé pour sa participation à un universel, mais bien aimé dans sa vocation propre, qui rend notre pitié humainement tenable sans l'investir d'une charge insupportable. En effet, le mystère propre à la pitié est que la capacité à compatir à la souffrance du monde est à la fois un accomplissement de notre humanité et ce qui semble excéder nos possibilités humaines. Ici, le

3. *La doctrine chrétienne*, trad. par G. COMBÈS et M. FARGES, B.A. 11, XXX, 33, DDB, 1949, p. 223.

La pitié comme souffrance d'amour

pouvoir d'être soi ne semble pas pouvoir venir de la simple autodétermination du sujet, mais il ne semble pas pouvoir non plus reposer sur les seules épaules d'autrui, et c'est pourquoi on peut se demander si la souffrance de Dieu n'est pas ce qui est à la fois au commencement et à la fin de la miséricorde humaine.

La réflexion philosophique peut montrer sans difficultés la nécessité de s'affranchir de toute image d'un Dieu trop humain qui serait soumis à ses passions que l'on peut trouver dans de nombreuses représentations mythologiques, mais elle conduit alors à retirer toute vérité aux émotions pour ne reconnaître qu'un Dieu parfaitement impassible, qui est la mesure de l'humain précisément parce qu'il n'a rien d'humain. Tel n'est pas le Dieu de la Bible pour lequel la miséricorde est l'un de ses attributs fondamentaux. Le Dieu qui est cru est un Dieu de miséricorde qui est touché, affecté, par la misère des hommes et qui est en cela la source de leur salut : « La Face (*panim*) de Dieu tournée vers l'homme ou la femme serait celle qu'il ou elle attire ou convoque par sa propre attitude spirituelle ou émotionnelle. Non pas évidemment dans l'optique d'un relativisme magique et illusoire, mais dans celle du propre travail de vérité sur soi-même qu'une personne effectue (ou n'effectue pas). Cette Face (*panim*) viendrait donc rencontrer chaque personne là où elle est, jusque dans *les lieux secrets* de ses pleurs : elle répondrait au visage (*panim*) qu'elle lui montre, voire se confondrait avec lui.⁴ » Le Dieu de la Bible est un Dieu qui pleure⁵ d'amour et qui ainsi appelle l'homme à exister. Dieu n'est pas indifférent au sort de la création et le Dieu du *Nouveau Testament* est lui aussi pris aux entrailles par la misère des hommes, c'est-à-dire qu'il est touché au plus intime de lui-même, et non pas du dehors, par cette misère. Contre l'« un » intouchable et indifférent du néoplatonisme, le Dieu de la Bible se confond avec sa miséricorde comme forme essentielle de l'amour ; telle est sa personnalité. On comprend alors en quoi l'amour du prochain n'est ni un amour qui s'en tient aux accidents de la personne aimée, ni un amour qui traverse la personne aimée pour atteindre un au-delà impersonnel⁶. En effet, apprendre à souffrir pour l'autre conduit à voir dans la personne aimée l'image d'un Dieu qui souffre

4. Catherine CHALIER, *Traité des larmes*, Albin Michel, Paris, 2003, p. 100.

5. Sur le Dieu qui pleure voir aussi Hans Urs von BALTHASAR, *La dramatique divine, IV Le dénouement*, Culture et vérité, Namur, 1993, p. 194.

6. Voir les analyses de Jean-Louis CHRÉTIEN sur l'amour du neutre dans *La voix nue*, Éditions de Minuit, 1990.

OUVERTURES PHILOSOPHIQUES — Emmanuel Housset

et qui est lui-même une personne, infiniment. C'est alors reconnaître que l'intersubjectivité ne peut pas, pas plus que la subjectivité monadique, être à elle seule le fondement de l'être-soi, qu'elle ne peut pas suffire à sortir de l'amour du neutre qui, certes, me dépouille de moi, mais ne permet pas de me saisir en vérité dans le don de moi-même parce que « l'un » qui n'est pas l'être rend impensable le don qui ne peut être que celui de quelqu'un à quelqu'un.

Dieu sans passion mais pas sans compassion

Ainsi la souffrance de Dieu loin de ne concerner que la nature humaine du Christ est le cœur même de Dieu qui explicite l'Incarnation. Dans ses *Homélie sur Ézéchiel*, Origène élucide le caractère propre de la passibilité de Dieu qui n'est pas identique à la passibilité humaine : Dieu est descendu « sur terre par pitié du genre humain, il a patiemment éprouvé nos passions avant de souffrir sur la croix et de daigner prendre notre chair ; car s'il n'avait pas souffert, il ne serait pas venu partager la vie humaine⁷ ». Origène ajoute : « Le Père lui-même n'est pas impassible. Si on le prie, il a pitié, il compatit, il éprouve une passion de charité, et il se met dans une condition incompatible avec la grandeur de sa nature et pour nous prend sur lui les passions humaines⁸ ». Tel est le mystère de Dieu : sans passion, il n'est pas sans compassion et cette détermination essentielle, fondamentalement non grecque, est hétérogène à toute forme d'ontothéologie. Il faut donc bien reconnaître que l'apathie n'est ni un idéal humain, ni une perfection de Dieu, même si la passibilité de Dieu n'est pas ce qui est subi involontairement, puisque tout en Dieu est librement voulu. La pitié de Dieu n'est donc pas liée aux passions humaines comme mouvements contraires à la raison, mais elle est une passion de charité, qui est pourtant une vraie souffrance. En Dieu, la joie, la tristesse et la colère sont toujours, comme dit Origène, un *pathos* de charité et il faut se demander si cette passibilité de Dieu n'est pas ce qui éduque la passibilité humaine. Il est clair au moins que cette passibilité de Dieu n'est pas un simple modèle intelligible, mais qu'elle est ce qui nous invite à achever la

7. *Homélie sur Ézéchiel* VI,6, trad. Marcel BORRET, Paris, Éditions du Cerf, Sources chrétiennes n° 352, 1989, p. 229.

8. *Ibid.*, p. 231.

La pitié comme souffrance d'amour

création. Dieu souffre, ce qui signifie qu'il se donne, et qu'il se donne tout entier, dans sa divinité même, et cette souffrance appelle la personne humaine à apprendre à souffrir de cette souffrance d'amour.

À l'opposé de tout projet d'insensibilité, qui ne vise qu'à persévérer dans notre être et à préserver notre place au soleil, il s'agit d'apprendre à souffrir, c'est-à-dire d'apprendre à s'ouvrir au monde et à donner sa vie pour le monde. La souffrance n'est pas liée ici au péché, elle n'est pas un mal, un manque d'être, mais elle est l'acte d'être comme acte de recevoir l'altérité pour conduire le monde à sa perfection. De ce point de vue, apprendre à souffrir ne s'apparente à aucun dolorisme, comme complaisance dans sa propre souffrance, parce que dans la pitié ce n'est justement pas moi qui souffre, mais c'est l'amour qui souffre en moi. Il faut même reconnaître que la façon systématique dont on retourne l'accusation de dolorisme à toute pensée de la souffrance, manifeste aussi l'incapacité à donner une vraie place à l'amour dans la mesure où il n'est précisément pas une épreuve de soi. Vérité du sentir, la pitié est aussi le don de l'Esprit Saint qui permet de souffrir avec le monde et pour le monde en son inachèvement, parce que l'Esprit Saint souffre pour nous, à notre place. En cela souffrir d'amour, c'est aussi souffrir pour celui qui souffre mal ou qui ne souffre pas. Comme l'écrit Jean-Louis Chrétien : « La grâce fait qu'une partie du corps du Christ gémit pour une autre devenue insensible ou blessée : et par là, elle maintient encore l'unité du corps. Elle souffre pour ceux qui ne souffrent pas de leur propre infirmité, ce qui les empêche de chercher à s'en guérir, ou même de s'aviser qu'ils sont infirmes⁹ ».

Ainsi, la souffrance de Dieu est ce qui fait que le Père n'est pas un simple spectateur de la passion du Christ, mais qu'il éprouve dans ses entrailles la souffrance du Fils et qu'il compatit à la souffrance du monde d'une façon beaucoup plus parfaite que toute compassion humaine. Si Dieu nous transcende, c'est qu'il compatit à notre misère infiniment mieux que nous ne compatissons à la misère de notre prochain.

9. *Saint Augustin et les actes de parole*, Paris, PUF, coll. « Epiméthée », 2002, p. 257.

OUVERTURES PHILOSOPHIQUES — Emmanuel Housset**Apprendre à pleurer**

La pitié de Dieu qui souffre avec les hommes transfigure la pitié humaine qui devient alors autre chose qu'une répugnance à voir souffrir son semblable. En effet, la pitié devient la capacité d'être passible par amour et non en fonction d'une simple vulnérabilité. On peut alors dire que par elle l'homme devient fort dans sa faiblesse, qu'il humanise sa souffrance au lieu de la rejeter, et qu'ainsi il découvre qu'il est possible d'être homme c'est-à-dire d'être avec autrui. Certes, la souffrance n'est pas supprimée, mais elle change de signe dans la mesure où elle est libérée de son isolement. En souffrant avec nous, même si ce n'est pas comme nous parce que sa pitié n'est pas mêlée de crainte, Dieu fait que la souffrance d'autrui peut être reçue sans être abolie parce que nous laissons l'amour en nous prendre en pitié. Saint Augustin peut écrire : « Pourquoi le Christ a-t-il pleuré en effet si ce n'est parce qu'il a enseigné à l'homme à pleurer ? ¹⁰ ». Le Christ n'enseigne pas à être impassible, mais il enseigne à pleurer, c'est-à-dire à éprouver dans sa chair le lien qui unit chaque personne à l'histoire du salut, et c'est pourquoi il faut pleurer pour ceux qui pleurent mal et pour ceux qui ne pleurent pas. Ainsi, au cœur de la souffrance, au cœur de l'enfermement en soi le plus radical, s'ouvre le chemin d'une autre souffrance qui est une pure sensibilité par amour, par laquelle à la fois je reconnais la souffrance propre d'autrui, mais sans non plus enfermer l'autre homme dans sa souffrance, dans la mesure où je sais qu'il peut aussi transfigurer sa souffrance en une souffrance par amour. Ce n'est donc pas une puérole jouissance de soi qui peut nous sauver de la souffrance, mais bien une autre souffrance qui n'est la condition de l'amour véritable que parce qu'elle est déjà la manifestation de cet amour.

On ne peut prendre en garde dans l'amour qu'un être dont l'expérience nous a profondément coûté, qu'un être qui nous a pris aux entrailles et qui ainsi nous arrache à la posture tranquille d'un spectateur désintéressé du monde. L'acte de devenir un spectateur désintéressé est un pur acte de la volonté qui reconduit le sujet à lui-même, mais la pitié au contraire est d'abord l'acte par lequel le sujet est attaché à lui-même, désintéressé à lui-même : il est malgré lui vidé

10. *Homélies sur l'évangile de saint Jean*, XLIX,19, trad. M. F. Berrouard, B.A. 73b, Études Augustiniennes, 1989, p. 243.

La pitié comme souffrance d'amour

de lui-même et peut alors se recevoir de ce qui lui advient, parce qu'il écoute d'abord sans juger. Encore faut-il consentir à ce qui nous saisit, et la pitié de Dieu est précisément ce qui nous apprend à sentir en nous libérant de la seule affection de soi par soi, et ce qui nous donne d'être nous-mêmes en cherchant à dire l'excès de ce qui nous touche. Les pleurs sont en cela notre première parole comme en témoigne Alfred de Musset dans *Tristesse* :

« Dieu parle, il faut qu'on lui réponde,
Le seul bien qu'il me reste au monde
Est d'avoir quelquefois pleuré. »

Seule cette pitié laisse autrui être en son secret dans la mesure où, dans cette souffrance d'amour, celui qui reçoit ne se pose pas comme la norme de ce qu'il reçoit. Ainsi, en recevant l'autre homme en personne, c'est-à-dire dans ce qu'il a de hors norme, l'homme perd bien toute forme qu'il se serait seulement donnée par lui-même et laisse justement l'amour en lui prendre en pitié, et c'est ainsi qu'il devient lui-même une personne. Parce que l'amour même est une personne, l'homme est là où l'amour en lui prend pitié, là où il trouve la patience de transformer la souffrance en joie sans nier la souffrance.

Dans la compassion l'homme est donc le gardien de l'autre homme et non son maître : il laisse l'autre se dire dans sa souffrance, il le laisse se dire dans sa vérité sans immédiatement recouvrir l'insupportable de l'autre par sa propre parole. Ainsi, l'homme souffrant ne me délivre de moi-même qu'en m'en faisant son gardien et non son spectateur. Il faut reconnaître qu'en revendiquant ainsi ma garde, il me donne ce que je ne peux me donner moi-même, le fait de me tenir dans l'ouverture de l'être. Cette garde fonde l'être avec autrui parce qu'en elle je suis infiniment exposé à l'étrangeté de l'autre homme et que je suis du même coup exposé à ma propre étrangeté et en avant de moi-même. On peut donc dire que la souffrance d'autrui me convoque et m'appelle à être au-delà de moi-même plus radicalement que toute autre chose, parce qu'elle me rappelle que le monde avant d'être un monde des choses est un monde de la vie, c'est-à-dire un monde souffrant. Le chemin de soi à soi passe donc bien par le monde, puisqu'il s'agit non pas de supprimer la souffrance du monde, mais de travailler à transformer cette souffrance en une souffrance pour la vérité. Dès lors, la pitié humaine révèle la vérité de ce que je dois faire hors de toute norme *a priori* que la pensée pourrait poser, puisque dans ce respect qui

OUVERTURES PHILOSOPHIQUES — Emmanuel Housset

accueille ce qui se donne tel qu'il se donne, ce n'est pas le « je » qui prononce en moi le « tu dois » et ce n'est pas non plus autrui, mais c'est ce qui aime en moi, ce qui pleure en moi, et que je ne me donne pas.

La souffrance de Dieu rend l'homme sensible

La pitié devient ainsi une dimension de l'existence, comme laisser être autrui par lequel il se donne comme mon prochain, et cette exposition à l'autre est incompatible avec tout projet d'insensibilité qui fait de notre vie un rêve. La vraie compassion ne consiste pas non plus à vivre la même chose qu'autrui, mais elle revient à souffrir de sa souffrance et à être joyeux de sa joie. Une telle possibilité d'être non pas un spectateur, mais un témoin, qui accompagne à sa façon la vie d'autrui, peut-elle avoir lieu sans cette autre pitié, la pitié de Dieu, qui libère la mienne ? En effet, la pitié de Dieu dans son mystère rend l'homme sensible, elle l'ouvre à la souffrance du monde, c'est-à-dire à ce que le monde contient d'altérité. Autrement dit, il s'agit d'aimer l'autre pour lui-même et non pour moi, et ce n'est finalement qu'en l'aimant pour Dieu qu'il m'est véritablement possible de ne pas faire d'autrui le captif de ma bienveillance. La pitié de Dieu rend alors possible une véritable communion des cœurs qui est tout autre chose qu'une simple communauté de nature, une communauté d'essence ou encore une communauté d'intérêt et de réflexion. En effet, la souffrance de Dieu rend possible la pitié humaine, et du même coup elle rend possible une communauté humaine qui est autre chose qu'une simple collectivité d'individus disponibles, puisqu'elle est un seul et même corps sans division ni confusion. Là encore, apprendre à souffrir, ce n'est pas se complaire dans la souffrance, mais cela revient à développer une intelligence du sentir qui est plus essentielle et plus originaire que tout calcul, et qui loin de s'opposer à la raison est ce qui la rend possible. De ce point de vue, la pitié est bien une souffrance d'amour qui fait de moi une personne, c'est-à-dire un être qui existe sa propre inadéquation, un être traversé par autrui, qui ne se mesure pas et ne mesure pas autrui.

Toute la difficulté est bien de comprendre la pitié comme le fondement de notre ouverture au monde, donc comme le fondement de notre ouverture à la vérité, sans faire peser un poids trop lourd sur autrui qui ne peut par lui seul être l'origine de mon être. La reconnais-

La pitié comme souffrance d'amour

sance du caractère propre de la souffrance de Dieu permet ainsi de comprendre que l'amour du prochain n'est pas la démonstration d'une force titanesque de moi-même dans l'acte de sauver mon frère, ni la démonstration de la force titanesque d'autrui qui me rend à mon être. L'amour n'est ni en moi, ni en autrui, mais en Dieu, et c'est pourquoi il est une affection qui s'achève en acte. En effet, la pitié n'est humainement possible que parce que la force par laquelle nous aimons ne vient ni d'autrui, ni de moi, mais d'un Dieu qui pleure d'amour pour nous. Dans l'extase de la pitié, la force de l'homme puise dans la faiblesse de Dieu qui a en elle-même vaincu le monde. Le Dieu de la Bible, qui n'est pas le Dieu de la métaphysique plein de lui-même, n'est jamais impitoyable, puisqu'en lui la justice ne va jamais sans l'amour. Ainsi, il nous rend capable de pauvreté, capable de nous ouvrir à la présence nue d'autrui, en nous manifestant qu'un autre s'est déjà vidé de lui-même pour les hommes, et cela nous sauve de la crainte devant la souffrance. En consentant à cette blessure d'amour qui vient de Dieu, l'homme reçoit sa tâche de répondre du monde, il reçoit son ipséité et sa volonté. Notre humanité se tient donc bien dans cette capacité à souffrir, c'est-à-dire dans cette capacité à être exposé par tout son être au monde, et cette souffrance est la caractéristique la plus profonde de l'amour; elle fait que l'amour touche à l'être. La souffrance de Dieu, comme ouverture de notre être-avec, convertit donc la pitié humaine en en faisant une force d'écoute antérieure à la subjectivité, et elle fait que tout le poids de l'être-soi dans l'ouverture au monde ne repose pas seulement sur l'intersubjectivité, ce qui serait une nouvelle façon d'enfermer l'homme en lui-même.

Emmanuel Housset, né en 1960, ancien élève de l'ENS de Fontenay-Saint-Cloud, marié, deux enfants, est maître de conférences à l'université de Caen. Il a déjà publié *Personne et sujet selon Husserl*, Paris, PUF, 1997, *Husserl et l'énigme du monde*, Paris, Seuil, 2000, *L'intelligence de la pitié. Phénoménologie de la communauté*, Paris, Éditions du Cerf, 2003.



Communio, n° XXVIII, 5-6 – septembre-décembre 2003

Peter HENRICI

La mort de Dieu selon la philosophie

« **S**i Dieu peut souffrir, peut-il aussi mourir? ». Le poète d'un choral du Vendredi Saint du XVII^e siècle répond par l'affirmative : « Ô détresse immense ! Dieu lui-même gît, mort, sur la Croix Il a expiré. C'est ainsi que, par amour, il nous a acquis le Royaume des Cieux¹. » Le mot a fait son chemin dans l'histoire sous les échos les plus divers, jusqu'à l'insensé de Nietzsche, qui annonce : « Dieu est mort ! Dieu mort ! Et c'est nous qui l'avons tué ! »², ou, dans un passé plus récent, jusqu'à la théologie de la mort de Dieu.

L'auteur du choral n'avait certes pas pensé à de telles conséquences. Il voulait plutôt porter au plus haut point la douleur du Vendredi saint chantée par la communauté, tout en lui expliquant qu'avec Jésus, Fils de Dieu, de même nature que le Père, Dieu lui-même, d'une certaine manière, avait subi la mort. Il s'appuie à ce propos sur ce qu'on appelle la communication des idiomes, qui a réellement joué un grand rôle dans l'orthodoxie luthérienne. Elle affirme que les énoncés sur Jésus-Christ en tant qu'homme peuvent également s'appliquer, avec des limitations précises, au Christ en tant que Dieu (et inversement). Que sa formulation extrême ait pu

1. Johann RIST, *Cantiques célestes*, Lünebourg, 1656, p. 44. Comparer aux *Œuvres* de Martin Luther, Édition de Weimar, vol. 50, p. 589. Le choral original de Friedrich est aujourd'hui chanté avec la correction « Le Fils de Dieu gît mort ».

2. F. NIETZSCHE, *Le Gai Savoir*, Livre III, § 125.

OUVERTURES PHILOSOPHIQUES ————— *Peter Henrici*

se comprendre en termes de mort de Dieu le Père et se soit développée ainsi selon sa dynamique propre échappait bien sûr complètement au pieux auteur du cantique.

Il vaut la peine de dépister au moins les échos visiblement athées d'une expression qui se voulait chrétienne, pour mieux entendre ce que l'on veut dire au sujet de la « mort de Dieu » (et peut-être aussi au sujet de la souffrance de Dieu).

La « mort de Dieu » comme fait culturel et historique

Le premier – littéralement parlant – qui ait compris ces termes dans un sens athée et qui a édifié à partir de là une vision d'horreur cosmique d'un monde sans Dieu fut, en 1795, Jean-Paul Richter dans son cauchemar d'un « discours, du haut du cosmos, du Christ mort, affirmant qu'il n'y a pas de Dieu »³. Ici, avec la mort de Jésus-Christ, Dieu lui-même est mort, lui aussi. Dans une mise en scène autour de tombeaux et de cadavres, au cours d'une messe des morts à minuit, le Christ mort annonce que, dans son passage à travers la mort il n'a pas trouvé de Dieu : « J'ai voyagé à travers les mondes, je suis monté dans le soleil et j'ai volé, sur la Voie Lactée, à travers les déserts célestes ; mais il n'y a pas de Dieu. Je suis descendu aussi loin que l'être peut jeter son ombre, j'ai contemplé l'abîme et j'ai crié : "Père, où es-tu ?" mais je n'ai entendu que la tourmente éternelle, que nul ne maîtrise, et l'arc-en-ciel chatoyant de l'être, sans soleil pour le créer, se dressait et s'égouttait au-dessus du gouffre. Et lorsque je considérais l'infinité du monde avec les yeux de Dieu, il me fixait avec des orbites *vides*, sans corps ; et l'éternité s'étendait au-dessus du chaos, le consumait et le dévorait entièrement. » Dans la catastrophe cosmique, qui signifie la non-existence de Dieu, le monde humain qui émerge encore sera finalement entraîné. Il ne reste qu'une chose : « Mortel, si tu vis encore, prie-Le : sinon, tu L'as perdu pour toujours. »

La souffrance du Vendredi Saint concernant la « mort de Dieu » devient ici un avertissement dramatique à l'encontre des conséquences cosmiques de l'athéisme. Mais cela reste-t-il au niveau de l'avertissement ? Le poète s'éveille de son cauchemar ; il se retrouve à nouveau dans un monde paisible, et il prie : « Mon âme a pleuré de

3. JEAN-PAUL (Friedrich Richter), *Siebenkäs*, vol. 2 (Œuvres, Munich-Vienne, 1970, pp. 270-275 [en allemand]).

La mort de Dieu selon la philosophie

joie, parce qu'elle pouvait de nouveau prier Dieu – et la joie, et les pleurs, et la foi en lui étaient prière.»

Presque simultanément, Hegel, dans l'une de ses premières publications, utilisait lui aussi le terme de mort de Dieu, citant explicitement le choral connu de ses lecteurs aussi bien que de lui-même. Dans la section finale de *Foi et Savoir*, il évoque « le sentiment ... sur lequel repose la religion des temps nouveaux – l'idée que Dieu lui-même est mort (celui dont Pascal ne parlait en quelque sorte qu'empiriquement dans l'expression : *la nature est telle qu'elle marque partout un Dieu perdu et dans l'homme et hors de l'homme*) »⁴. Plus nettement encore que Jean-Paul, Hegel comprend la « mort de Dieu » comme un diagnostic sur son époque, et en vérité comme un diagnostic qui relève de la compréhension luthérienne du christianisme. Il ne s'agit pas ici d'abord du cosmos, comme chez Jean-Paul, mais de l'histoire humaine. Le sens exact de l'expression hégélienne « Dieu lui-même est mort » ne se comprend que dans son contexte. Il s'agit d'une part du contexte immédiat dans *Foi et Savoir*, tandis que d'autre part il ne manque pas de textes parallèles où, durant cette même période d'Iéna, Hegel a exprimé sa pensée sur cette question. J'ai analysé ce point ailleurs de manière plus détaillée⁵. Je me contente ici de résumer brièvement le résultat de cette comparaison.

Dans *Foi et Savoir*, le terme de « mort de Dieu » est considéré d'un point de vue philosophique. Hegel critique la philosophie de ses prédécesseurs immédiats, Kant, Jacobi et Fichte, afin de situer historiquement sa propre pensée. Il reproche à ses contemporains d'avoir fait de Dieu un au-delà absolu, inaccessible à la pensée humaine, et de s'être retirés dans la pure subjectivité et l'aspiration nue, ce que Hegel décrit comme « le principe du Nord et, religieusement parlant, du protestantisme »⁶, et ce qu'il appellera plus tard la « conscience malheureuse »⁷. Cette notion de la « souffrance infinie » due à la mort de Dieu, doit être par là surmontée, car cette « mort » doit être comprise, d'un point de vue spéculatif, comme « un pur moment, mais non plus comme un moment, mais comme l'idée

4. G. W. F. HEGEL, *Foi et Savoir* (1802), dans *Œuvres*, 1832, I, p. 157 (en allemand ; citation de Pascal en français dans le texte).

5. Peter HENRICI, *La mort de Dieu chez le jeune Hegel*, Gregorianum, 64 (1983), pp. 538-559 (en allemand).

6. HEGEL, *op. cit.* en note 4, p. 5.

7. Voir par exemple *La phénoménologie de l'Esprit*, IV.B : Liberté de la conscience de soi. Stoïcisme, scepticisme et conscience malheureuse.

OUVERTURES PHILOSOPHIQUES ————— Peter Henrici

la plus haute », c'est-à-dire comme une démarche dialectique nécessaire pour s'efforcer de saisir en pensée l'absolu. De cette négation de la négation, de ce « Vendredi Saint spéculatif », on pourra et on devra enfin comprendre « la totalité suprême dans toute sa gravité et dans ses fondements les plus profonds, et en même temps la résurrection de sa figure dans la plus pure liberté »⁸, une résurrection de Dieu dans le « concept spéculatif » hégélien, qui elle-même comprend l'inconcevable individuel.

Si ce n'était que cela, nous pourrions nous contenter de tenir la « mort de Dieu » de Hegel pour un essai spéculatif, probablement stimulant. Mais pour Hegel cette image veut dire bien davantage, et c'est dans cette arrière-pensée que réside sa force explosive. On en trouve déjà une première indication dans les premières pages de *Foi et Savoir*. La subjectivité pure, « le principe... du protestantisme » aurait apporté avec lui une désacralisation et une « chosification » du cosmos, lui montrant « le beau comme des objets, les bosquets sacrés comme du bois tout court, et les images (des dieux) comme des choses qui ont des yeux et ne voient pas, des oreilles et n'entendent pas, ... comme des fables, et tout ce qui s'y rapporte comme des superstitions »⁹. Les citations ci-dessus montrent ce que Hegel avait en vue. « Les bosquets sacrés » sont une citation d'Horace¹⁰, les mots qui suivent sont une citation des *Psaumes*¹¹. La « superstition » est chez Hegel le terme employé par les Lumières dans leur critique de la religion¹². Dans trois sphères culturelles différentes, on constate ici le même phénomène de désacralisation – et c'est de cela qu'il s'agit lorsque Hegel parle de la mort de Dieu.

Plus encore : à partir de textes parallèles rédigés à la même époque, ainsi que de manuscrits inédits, il ressort que, pour le jeune Hegel, la décadence de la religiosité « esthétique » de la Grèce et l'avènement du christianisme représentaient un problème difficile à maîtriser. Question qu'il mettait en parallèle avec l'auto-dissolution de l'idéal grec de la *polis* et le passage à l'empire romain, aussi individualiste qu'autocratique. C'est ainsi que la « mort de Dieu »

8. *Foi et Savoir*, *op. cit.*, p. 157.

9. *Op. cit.*, p. 6.

10. HORACE, *Épîtres*, I, 6,31 : « Virtutem verba putas et lucum ligna ».

11. *Psaume* 115, 4-6 : « Les idoles des païens ne sont qu'or et argent, des œuvres de mains humaines. Elles ont une bouche et ne parlent pas, des yeux et ne voient pas ; elles sont des oreilles et n'entendent pas, un nez et ne sentent pas ».

12. Cf. *La Phénoménologie de l'Esprit*, VI.B II a : « Le combat des Lumières contre la superstition ».

La mort de Dieu selon la philosophie

devient en troisième lieu, et peut-être en premier, le nom de code d'un processus de désagrégation politique, dont le résultat était, pour Hegel, l'avènement de la « société bourgeoise », influencée par les lois irrationnelles du marché (le « système des besoins », dans lequel l'Assemblée constituante de la Révolution française avait tenté en vain d'apporter un peu de rationalité). La seule « résurrection » véritable, aux yeux de Hegel, à partir de cette « mort de Dieu », à savoir un État religieux et guidé par la raison, n'a pu être exposée d'une manière relativement crédible que bien plus tard, dans sa philosophie du droit et dans ses autres écrits sur la philosophie de l'État. Nous ne pouvons ni ne devons entrer ici dans ces considérations. Passons plutôt immédiatement au second théoricien de la « mort de Dieu », celui qui en a immortalisé l'expression, non sans avoir subi l'influence, consciente ou inconsciente, de Jean-Paul et de Hegel : Friedrich Nietzsche.

La « mort de Dieu » comme programme

C'est Friedrich Nietzsche qui a répandu la nouvelle de la mort de Dieu de la manière la plus puissante et la plus énergique. Il l'annonce comme la Bonne Nouvelle du surhomme. Comme le règne de Dieu dans l'Évangile, le surhomme reste toujours à venir ; mais la condition de sa venue, c'est la mort de Dieu. Dès le début de son discours, Zarathoustra évoque encore et toujours « l'événement colossal » : « Dieu est mort » ! ; dans *Le Gai Savoir*, l'insensé le clame haut et fort, lui qui traîne paresseusement sur la place publique du savoir éclairé¹³. Ce texte-clé nous donne à voir toutes les dimensions de la formulation de Nietzsche.

La scène, empruntée à Diogène de Sinope, où l'idiote recherche, avec une lanterne en plein jour, non pas un homme, mais Dieu lui-même, témoigne incontestablement de la dimension anthropologique de la question de Dieu chez Nietzsche. Dieu est pour lui la contre-image, l'adversaire, ou mieux encore la limite de l'homme. Dieu est le contre-pouvoir, dont l'homme doit se libérer pour devenir le

13. F. NIETZSCHE, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Discours d'introduction et *passim* ; *Le Gai Savoir*, III, 125. Sur l'ensemble de l'oeuvre voir le récent article d'Alois Maria Haas, « Le grand Pan est mort. La proclamation par Nietzsche de la mort de Dieu », dans A. M. Haas, *Nietzsche entre Dionisos et le Christ. Aperçus d'une lutte à mort*, Wald, Drei Punkt Verlag, 2003, pp. 31-46 et 88-92 (en allemand).

OUVERTURES PHILOSOPHIQUES ————— Peter Henrici

surhomme. Son « immense ombre terrifiante », la métaphysique, reste encore à vaincre après de longs siècles, comme l'ombre du Bouddha mort sur les parois de la caverne platonicienne¹⁴. À ce stade, Nietzsche se laisse lire comme un simple disciple de Feuerbach ou du jeune Marx. Mais la place publique qu'arpente l'insensé n'est plus l'agora antique ; elle est le lieu où « on » (au sens heideggérien) se promène de long en large, où on bavarde pour ne rien dire, le lieu de la bourgeoisie des Lumières et d'un athéisme populaire incontestable, le lieu où « se tiennent beaucoup de ceux qui ne croyaient pas en Dieu ». Nietzsche n'aurait pu marquer plus clairement son mépris envers l'athéisme populaire superficiel qui avait cours en son temps.

L'insensé ne considère en aucune façon l'athéisme populaire comme son allié, et il n'essaie même pas de le saisir comme l'avait fait Hegel. Il le conduit plutôt vers la constatation bouleversante que la mort de Dieu est une œuvre de l'homme, un déicide : « Dieu est mort ! Dieu reste mort ! Et c'est nous qui l'avons tué ! Comment nous consoler, nous, assassins parmi tous les assassins ? » Dans ce déicide, toute réminiscence de la mort du Christ sur la Croix est exclue. Et il n'en va plus seulement, comme chez Hegel, de la sécularisation de la société. Il s'agit bien davantage d'un événement cosmique, quasi métaphysique (si du moins le mot « métaphysique » n'était pas pour Nietzsche un non-mot), comme dans le rêve de Siebenkäs. Il s'agit de la perte d'un cosmos orienté, de tout ce qui peut faire sens pour le monde et pour la vie. « Qui nous a donné l'éponge qui effaça tout l'horizon ? Qu'avons-nous fait, lorsque nous avons délivré cette terre des chaînes qui la liaient au soleil ? Où va-t-elle maintenant ? Où allons-nous ? Loin de tous les soleils ? N'est-ce pas là une précipitation continuelle ? En arrière, en avant, de côté, de tous les côtés ? Y a-t-il encore un haut et un bas ? Ne nous sommes-nous pas égarés comme dans un néant infini ? L'espace vide ne souffle-t-il pas sur nous ? Ne fait-il pas plus froid ? La nuit, et encore la nuit, ne vient-elle pas constamment vers nous ? Ne devons-nous pas allumer des lanternes au matin ? » Derrière ces questions manifestement rhétoriques on trouve des allusions concrètes au déclin du cosmos antique et à l'avènement de la science des temps nouveaux. Aujourd'hui, plus d'un siècle après Nietzsche, nous pouvons penser à des astronautes dans l'espace vide. Il s'ensuit enfin une allusion au « processus de décomposition de l'esprit absolu » constaté par les post-hégéliens : « n'entendons-nous pas encore, du

14. F. NIETZSCHE, *Le Gai Savoir*, III, 108.

La mort de Dieu selon la philosophie

bruit venu des tombes, quel est le Dieu qui y est enterré ? Ne sentons-nous pas encore l'odeur de la décomposition de Dieu ? »

Dans cette perte d'orientation cosmique et métaphysique propre aux temps nouveaux, l'homme demeure seul face à lui-même. Il doit être pour lui-même son propre sens, précisément lorsqu'il se proclame lui-même surhomme en prenant en charge l'éternel retour¹⁵. C'est cela, et rien d'autre, qui constitue la vérité anthropologique de la mort de Dieu. Il ne s'agit pas de ressembler à Dieu en se rapprochant de lui, mais d'éliminer Dieu par la ressemblance de l'homme avec Dieu. Mais alors que le discours de l'insensé aussi bien que l'analyse qui en constitue l'arrière-plan avaient déjà été prononcés depuis la fin de l'Antiquité ou du moins depuis la « fin de la métaphysique », le déicide pourtant déjà commis demeure toujours à venir. A venir, parce que son auteur, le déicide, ne s'est pas encore introduit dans son identité de surhomme. Cet aspect futuriste confère à la rhétorique de Nietzsche sa consonance prophétique. « Je viens trop tôt, dit-il alors, je ne viens pas encore à temps. Cet événement colossal est encore en chemin, il est en route, il n'est pas encore parvenu aux oreilles des hommes. Il faut du temps pour le tonnerre et l'éclair, la lumière des constellations met du temps à nous parvenir, les faits ont besoin de temps, après s'être produits, pour être vus et entendus. Cette action est plus lointaine que les plus lointaines des galaxies – *et pourtant elle a fait de même !* »

Ce qui apparaissait chez Hegel comme un destin impersonnel, ou plutôt comme la loi de l'histoire pour rendre possible la compréhension de la situation présente, est devenu ici un événement historique, une action de l'homme. Mais en même temps cet événement déjà arrivé est projeté avec une telle force dans l'avenir, qu'il en appelle moins à la compréhension du présent qu'au façonnage de l'avenir. Ce qui chez Hegel relevait de l'analyse devient ici un programme – comme chez le jeune Marx. De ce point de vue, l'annonce nietzschéenne de la mort de Dieu devient une sorte d'acte de puissance titanesque, dont nous, les enfants posthumes, pouvons nous moquer, comme du « musée de Zarathoustra », dont Nietzsche a rendu les traits délicats sous une forme monumentale.

La théologie dite « de la mort de Dieu » qui est apparue aux États-Unis dans les années soixante et qui a été importée de là-bas en Europe, se rapporte à un Nietzsche compris comme critique de la culture. Son fondateur, Gabriel Vahanian, comprend sa propre

15. Voir par exemple *Le Gai Savoir*, IV, 341 ; *Ainsi parlait Zarathoustra*, III.

OUVERTURES PHILOSOPHIQUES ————— Peter Henrici

théologie comme une tombée radicale du masque chrétien dans la culture et la religiosité contemporaines. Mais d'autre part il veut créer une nouvelle théologie à partir des sources bibliques et réformées, qui serait adaptée à cette situation. Nous pourrions la décrire comme une théologie « post-moderne ». Dans sa critique de la culture, Vahanian fait appel explicitement à Nietzsche : « Lorsque nous disons que la “mort de Dieu” relève d'un phénomène culturel, nous essayons simplement de présenter le mode irréversible de la cassure qui sépare l'ère chrétienne de l'ère post-chrétienne. Pour parler plus précisément, nous désignons par là la mutation dont le nivellement du monothéisme radical en immanentisme radical est le résultat. C'est ce qui rend compte de la dernière conséquence de la sécularisation (c'est-à-dire l'expropriation) du christianisme. On doit tenir, exactement comme Nietzsche, que la “mort de Dieu” ne représente pas autre chose, au fond, que ce que j'appelle un phénomène culturel ¹⁶. » Vahanian avait trouvé en Dietrich Bonhoeffer un précurseur et un garant, lui qui avait exigé de nous, dans les années quarante, de vivre, de penser et de lire encore et encore comme chrétiens dans un environnement sécularisé, « *etsi Deus non daretur* » (comme si Dieu n'était pas donné) ¹⁷. Cette vision fut popularisée par le best-seller de Harvey Cox, *La cité séculière* ¹⁸. Plus tard, on mit l'accent sur les difficultés d'analyse linguistique du discours sur Dieu ¹⁹. De même, la compréhension de Dieu en termes théistes, absolument transcendants ou déistes ne serait plus crédible aujourd'hui, et serait donc devenue irréalisable. Car il s'agit de « croire en Dieu d'une manière athée » ²⁰ et de proposer sur cette base une nouvelle théologie, qui repose sur la kénose de Dieu dans le devenir humain et dans la mort du Christ en croix. Nous n'avons plus ici à nous intéresser à la manière dont cette nouvelle théologie radicale et l'ecclésiologie correspondante ont examiné en quoi elle influencerait et jugerait, de manière inédite, la relation de l'Église et du monde. Pour notre sujet

16. G. VAHANIAN, *Culture sans Dieu ? Analyses et thèses sur l'ère post-chrétienne*, Göttingen, 1973.

17. Dans l'un de ses *lapsus memoriae* bien excusables dans sa captivité : chez Grotius, dont Bonhoeffer se réclame, il est dit, en bonne scolastique : *etsi daretur non esse Deum*, « selon l'hypothèse non vérifiée, considérée comme inexacte (*datum, non concessum*), qu'il n'y a pas de Dieu ».

18. Harvey COX, *La cité sans Dieu*, Stuttgart, 1971.

19. Paul VAN BUREN, *Discours sur Dieu dans la langue du monde*, Zürich-Stuttgart, 1965.

20. D. SÖLLE, *Croire en Dieu de manière athée*, Olten, 1968.

La mort de Dieu selon la philosophie

il suffit de constater que cette ramification de la philosophie de la mort de Dieu s'est développée, comme chez Nietzsche, à partir d'une analyse critique de la culture jusqu'à un programme d'action. Cependant cette théologie ne débouche en aucune façon sur le devenir du surhomme, mais sur une théologie post-chrétienne, qui doit donner son congé à la théologie théiste antérieure. Il semble en tous cas que l'histoire ait déjà montré que cette nouvelle théologie est peu viable. Ce qui n'a pas empêché que ses effets, répandus largement sous une forme popularisée, se fassent encore sentir aujourd'hui.

Sur la signification de la « mort de Dieu »

De ce qui a été dit résulte une triple conséquence, qui peut être valable non seulement pour le terme de mort de Dieu, mais aussi pour la question de savoir si Dieu pourrait souffrir.

D'abord et avant tout nous avons remarqué que le mot « Dieu » n'est pas pris dans son acception de nom propre du Dieu chrétien, mais peut être utilisé plutôt comme le nom de code pour un état général – plus précisément encore pour l'arrière-plan d'un état général – de la société et de la culture humaines, et pour le cosmos tout entier. « Dieu est mort » signifie avant tout que notre monde actuel a perdu son caractère sacralisé et par là ne produit plus de sens. De la même façon, la « souffrance de Dieu », d'après ce contexte, pourrait exprimer la douleur de cette perte, dans laquelle l'état de souffrance du monde qui s'est auto-désacralisé se projette en retour sur Dieu.

En deuxième lieu, il est devenu clair que ce genre de discours est issu de la souffrance et de la mort de Jésus-Christ et par là même est légitimé par lui. Quand il est question de la mort (et de la souffrance) de Dieu, nous nous trouvons toujours dans un contexte christologique, au moins implicitement. On peut dire encore que le terme imagé de souffrance et de mort de Dieu doit être finalement toujours compris comme historique et jamais purement métaphysique. Il ne s'agirait pas d'expressions ontologiques sur Dieu, mais « seulement » de son « histoire ». Le fait que Hegel ait fait de cette « histoire » de Dieu une histoire ontologique interne et marquée par la nécessité, tient à ce que Hegel n'a pu comprendre « l'absolu » que de la manière dont *nous* pouvons et devons le penser.

En fin de compte, en considérant simultanément ces deux premières conséquences, il devient clair alors que le terme de mort de Dieu concerne bien moins le fait pour Dieu de mourir et le « Vendredi

OUVERTURES PHILOSOPHIQUES ————— Peter Henrici

Saint spéculatif», que son être-mort et ce que nous devrions appeler le « Samedi Saint spéculatif ». Le choral cité en introduction, qui a mis le terme de mort de Dieu en circulation, ne se rapporte pas à la mort de Jésus sur la croix, mais à sa mise au tombeau. Il en est déjà question dans la première strophe : « Dieu le Père, uni à son enfant, est porté dans la tombe », et la formulation « Dieu lui-même *gît* mort » rend cette idée encore plus explicite.

Lu de cette manière, ce terme si dur contient un sens nouveau et bien meilleur. Nous vivons dans ce monde et dans ce temps comme dans un Samedi Saint permanent, entre le sacrifice du Christ accompli « une fois pour toutes » (*Hébreux* 7, 27 ; 9, 12) et sa résurrection qui n'est pas encore entièrement actualisée pour nous. On peut voir avec un point de vue authentiquement chrétien notre monde actuel dans cette perspective du Samedi Saint, du Sauveur mort et mis au tombeau. Un penseur chrétien aussi peu suspect que Maurice Blondel a compris le Samedi Saint comme « notre jour », mais avec des harmoniques bien plus remplies d'espérance que chez les penseurs précédemment cités : « Le Samedi Saint, c'est notre jour – *consepulti*. La Passion est accomplie et pourtant continue ; le sacrifice a réconcilié le monde avec Dieu. Mais la résurrection était nécessaire pour préparer notre victoire, pour nous la faire vivre, afin que notre vie d'ici-bas ne nous empêche pas d'appartenir déjà à la cité céleste »²¹. Et de nouveau, trois ans plus tard : « Samedi Saint. Jour unique, semblable à notre propre destinée : *consepulti sumus* ; mélange de deuil et de joie. Il faut déjà chanter Alleluia, alors que tu es encore étendu dans la tombe, mais jeûner et pleurer afin de recevoir une part de la résurrection qui vient. En toi nous mettons notre espérance, et c'est ton éloignement qui est la tombe. Viens nous visiter, toi le vainqueur de la mort, toi le Sauveur, ami des âmes. Demain est ton jour »²². Cette espérance dans le « demain » éternel, dans la résurrection encore à accomplir, constitue la réponse chrétienne à la « mort de Dieu ».

Traduit de l'allemand par Isabelle Ledoux-Rak
Titre original : *Der « Tod Gottes » in der Philosophie*

Mgr Peter Henrici est évêque auxiliaire de Coire (Suisse). Il assure la coordination internationale de toutes les éditions de *Communio*.

21. Maurice BLONDEL, *Carnets Intimes*, I, Paris, 1961, p. 353.

22. *Ibid.*, p. 482. Le chant de l'Alléluia est chanté dans l'ancienne vigile pascale, qui était célébrée au matin du Samedi Saint.

Communio, n° XXVIII, 5-6 – septembre-décembre 2003

Christoph DOHMEN

Le serviteur de Dieu et la souffrance de Jésus

« Par lui, la volonté de Dieu s'accomplira. »

(Isaïe 53,10)

L'AXIOME philosophique de l'impassibilité de Dieu (apathie)¹ n'est pris en compte par la Chrétienté, se fondant sur la passion et la mort de Jésus, qu'à partir des éclaircissements christologiques (trinitaires) de l'Église des premiers siècles, d'autant que la tradition biblique a tôt pris conscience du problème posé par le discours de l'homme sur Dieu², comme le confirme l'usage réfléchi de tournures anthropomorphiques ou métaphoriques. Il reste que la fin violente de la vie de Jésus est une grave question pour les premiers chrétiens, parce que ce destin ne correspond pas aux attentes et espérances de leur foi en Jésus, Messie d'Israël³.

1. Voir F. MEESSEN, « La souffrance du Christ », LThK3 6, 787.

2. Voir C. DOHMEN, « De l'image de Dieu à l'image de l'homme », LZ 50, 1995, pp.245-252.

3. À l'arrière-plan de cette confession, voir F. MUSSNER, « Le Messie Jésus », dans *La force de la racine*, Fribourg-en-Brisgau, 1987, pp. 75-88.

QUESTION THÉOLOGIQUE ————— **Christoph Dohmen****Un chemin dans les Saintes Écritures**

La périscope d'Emmaüs (*Luc 24, 13-35*) se place au cœur de la théologie chrétienne parce qu'elle professe sa foi en Jésus de Nazareth Messie. Ce n'est pas l'identification ou la proclamation⁴ qui semble poser problème, mais bien le lien avec sa mort dans la souffrance. En chemin, les disciples exposent à l'étranger inconnu ce qui les oppresse et cela reflète l'une des questions fondamentales de la communauté chrétienne primitive. « *Ce qui concerne Jésus, le Nazaréen, qui s'est montré un prophète puissant en œuvres et en paroles devant Dieu et devant tout le peuple, comment nos grands prêtres et nos chefs l'ont livré pour être condamné à mort et l'ont crucifié. Nous espérions, nous, que c'était lui qui allait délivrer Israël* » (*Luc 24, 19 ss.*).

Au cœur de la réponse, qui consiste en une exégèse détaillée, on retrouve le problème de la souffrance, mais maintenant résumé en une question : « *Ne fallait-il pas que le Christ endurât ces souffrances pour entrer dans sa gloire ?* » Cette question, considérée dans une perspective chrétienne postérieure comme indéniablement rhétorique, se trouve dans l'extrait précédent (*Luc 24, 25-27*) entourée de références à toute l'Écriture (l'expression « *les Prophètes* » dans le verset 25 désigne ici, comme en d'autres endroits du Nouveau Testament, l'ensemble de la Bible d'Israël⁵ et correspond à la spécification dans « *Moïse et les Prophètes* », ou à « *toutes les Écritures* » du verset 27). Le point décisif de la question n'est pourtant pas de voir s'il est possible ou non de relier le Messie à la souffrance, de sorte que les amples discussions autour de la tradition du Messie souffrant sont ici superflues, mais dans la nécessité de la souffrance exprimée par le « *il fallait* » et la phrase finale qui suit⁶. Les auditeurs ou les lecteurs de cette histoire n'apprennent pas à quel passage des Saintes Écritures le Ressuscité se réfère, ce qui permettrait aux disciples de comprendre la souffrance de Jésus comme voulue

4. Sur ce problème, voir en particulier O. HOFINS et P. STUHLMACHER, in : JBTh 8, 1993, ainsi que (H. J. FABRY)-K. SCHOLTISSEK, *Le Messie*, Wurtzbourg, 2002.

5. Sur les différentes relations, DOHMEN-(G. STERNBERGER), *L'herméneutique de la bible juive et de l'Ancien Testament*, Stuttgart, 1996, p. 152.

6. W. STEGEMANN, « Jésus comme Messie dans la théologie de Luc » : E. STEGEMANN (éd.), *Les représentations du Messie chez les Juifs et les Chrétiens*, Stuttgart, 1993, pp. 21 ss., parle de « messianisation de la mort de Jésus ».

Le serviteur de Dieu et la souffrance de Jésus

par Dieu. Or le fait que l'événement ait été voulu par Dieu, conformément à la volonté divine révélée dans les Écritures⁷, est encore souligné par le Ressuscité un peu plus loin face au cercle des Onze et des disciples dans *Luc 24*, 45 où on peut lire : « *Ainsi est-il écrit que le Christ souffrirait et ressusciterait d'entre les morts le troisième jour.* » Mais les auditeurs et lecteurs ne se voient proposer à cet endroit que le résultat – ce qui est pour eux naturellement le principal – et non la référence scripturaire directe, ni même dans les Écritures une piste qui permette de reconnaître que la souffrance du Messie possède un sens voulu par Dieu. C'est bien plus tard que le lecteur du Nouveau Testament obtient la référence correspondante. Dans le récit de la rencontre de Philippe avec l'Éthiopien (*Actes 8*, 26-40), la question posée par l'histoire d'Emmaüs est abordée. Les parallèles étroits et les références entre *Luc 24*, 13 ss. et *Actes 8*, 26 ss. ont déjà été étudiés depuis longtemps. Dans une interprétation instructive, A. von Dobbeler a décrit et discuté les points communs mais aussi les différences entre les deux récits⁸. Avec raison, il met en garde contre la tentation de traiter les deux histoires comme des récits fonctionnant directement ensemble, à cause de leurs similitudes. Cependant, précisément à cause des différences, les deux récits n'apparaissent pas non plus complètement isolés, mais, dans la configuration présente du Nouveau Testament, ils sont clairement à reconnaître comme se référant l'un à l'autre, de manière intertextuelle⁹. Tandis que *Luc 24* ne cite pas de passage scripturaire, mais parle expressément de son interprétation, *Actes 8* cite amplement un passage scripturaire mais demeure réservé sur son interprétation. Ici comme là, un lien est tissé entre l'Écriture (comme citation précise ou ensemble des Écritures) et la destinée de Jésus. Lorsque l'Éthiopien, à la question : « *Comprends-tu donc ce que tu lis ?* » (*Actes 8*, 30), répond qu'il lui manque quelqu'un qui le « conduise

7. Sur la volonté de Dieu formulée par concordance avec la Bible d'Israël, voir 1 *Corinthiens* 15, 3-5 et à ce propos (C. DOHMEN)-F. MUSSNER, *Qu'une demi-vérité?*, Fribourg-en-Brigau, 1993, 87 s., ainsi que R. LIEBER, « Comme il est écrit ». *Études sur un témoignage scripturaire d'un genre particulier*, Berlin-New York, 1993.

8. A. VON DOBBELER, *L'évangéliste Philippe dans l'histoire de la Chrétienté primitive*, Tübingen, 2000, pp. 109 ss.

9. Voir à ce propos P. MÜLLER « Comprends-tu donc ce que tu lis ? ». *Lire et comprendre dans le Nouveau Testament*, Darmstadt, 1994, pp. 139 ss.

QUESTION THÉOLOGIQUE ————— Christoph Dohmen

sur le chemin», si l'on traduit littéralement le verbe grec correspondant (*hodego*), cela renvoie précisément au problème du lien entre l'Écriture et la destinée de Jésus. Philippe, le «*hodeget*», annonce à l'Éthiopien, en partant finalement de ce passage, l'Évangile de Jésus, c'est-à-dire qu'il répond à sa question de savoir de qui parle le texte (*Actes* 8, 34), de manière indirecte dans cette annonce par le «*de Jésus*» (*Luc* 8, 35) et se réfère finalement ainsi à la souffrance de Jésus comme à la souffrance du serviteur de Dieu d'*Isaïe* 52-53. Les lecteurs, qui viennent de lire l'histoire d'Emmaüs, trouvent ici la référence au passage biblique qui permet de comprendre le «*Ne fallait-il pas que le Christ endurât ces souffrances pour entrer dans sa gloire?*». C'est ainsi que la «*hodegese*» n'indique pas seulement un lien entre l'événement et le passage scripturaire, mais bien un chemin à travers les Écritures.

Le serviteur de Dieu dans le livre d'Isaïe

Pourtant, il ne suffit pas de considérer le célèbre texte d'*Isaïe* 53 pour considérer la question à traiter de manière isolée, car comme chaque texte biblique, lui aussi veut et doit être regardé dans son contexte, en première ligne formé par les quatre morceaux poétiques, qui depuis B. Duhm sont appelés «*les chants du serviteur de Dieu*» (abrégé par CSD) ou en hébreu «*les chants Ebed-JHWH*» (abrégé par CEJ).

Il s'agit précisément d'*Isaïe* 42, 1-4 (CSD I), *Isaïe* 49, 1-6 (CSD II), *Isaïe* 50, 4-9 (CSD III), *Isaïe* 52, 13 – 53, 12 (CSD IV). Par le motif des nations, de la lamentation et de la confiance, ainsi que par la formule «*vois*», ces chants sont de multiples manières liés les uns aux autres et placés dans un rapport interne que B. Janowski a étudié comme constitutif de l'interprétation du quatrième chant du serviteur.

«*Les trois premiers CEJ décrivent donc le chemin du serviteur de Dieu dans le monde des nations et d'Israël. Il conduit, depuis la présentation du serviteur dans le conseil du trône divin et la remise qui lui est faite des devoirs universels des nations (CEJ I), en passant par la proclamation de son entrée dans le ministère devant les nations en lien avec la difficile tâche d'Israël (CEJ II), jusqu'à sa rencontre douloureuse avec Israël (CEJ III), avec un Israël qui s'oppose tellement au serviteur qu'il est isolé parmi les hommes et*

Le serviteur de Dieu et la souffrance de Jésus

en est radicalement réduit à ne compter que sur l'aide d'JHWH (50, 4-9). Si le serviteur, au début du premier CEJ, était tout près d'JHWH – “voici mon serviteur que je soutiens” (42, 1a) – il l'est tout autant à la fin du troisième CEJ, “voici que le Seigneur Yahvé va me venir en aide” (50, 9a). Mais le changement de perspective est pourtant significatif: c'est le changement de la présentation de l'Élu à la contestation de celui qui souffre, de la proximité avec Dieu à l'hostilité par les hommes, que seule la certitude de la proximité de Dieu rend “supportable”.

Le troisième CEJ s'achève ensuite aussi objectivement par une question ouverte: le serviteur, dont l'avenir repose entièrement dans la main d'JHWH, a-t-il échoué dans sa tâche de relever Israël et de devenir “lumière pour les nations” (49,5 s., cf. 42, 1-4) ou bien est-il confirmé dans son existence et sa fonction? Mais à quoi devrait ressembler cette confirmation? Elle devrait en tout cas être plus qu'une simple confirmation de sa propre certitude d'être sauvé, et ainsi envelopper non seulement sa personne, mais aussi sa tâche, car les deux vont ensemble. Cette question ouverte à la fin du troisième CEJ est l'une des impulsions, à partir desquelles naîtra le quatrième chant¹⁰. » Cependant, les questions en suspens sont encore un peu plus complexes, car la question sur le serviteur de Dieu ne relève pas que du contexte des quatre chants du Serviteur, de telle sorte que non seulement la question de l'Éthiopien en *Actes* 8, (si le Prophète parle de lui ou d'un autre), mais aussi la question qui revient toujours plus fréquemment au cours de l'histoire, (si la figure du serviteur de Dieu devait être comprise collectivement ou individuellement), sont l'une comme l'autre de trop courte portée car le « titre » ou la figure du « serviteur d'JHWH » se rencontrent dans un contexte plus proche. Là, le serviteur d'JHWH est partiellement référé à Jacob-Israël (par exemple 41,8ss, 44, 1ss, etc.), mais aussi à une grandeur faisant face à Israël (par exemple 43, 10; 44, 26). La désignation est fondamentale pour la figure du serviteur de Dieu. Il est, comme son nom l'indique, avant tout en relation directe avec Dieu (JHWH), ensuite il est aussi introduit dans l'opposition entre Israël et nations, qui court à travers toute la Bible. Ainsi, il peut représenter la cause d'JHWH aussi bien devant Israël que devant les nations, tout comme représenter Israël lui-même, dans la mesure où il représente précisément ce qu'Israël doit être à cause de son élection, il représente donc le vrai (idéal) Israël devant l'Israël réel. Ce

10. B. JANOWSKI, *La représentation*, Stuttgart, 1997, pp. 74 ss.

QUESTION THÉOLOGIQUE ————— Christoph Dohmen

n'est pas une figure du serviteur trop concrète ni identifiable avec trop de certitude qui se trouve derrière les quatre chants, mais c'est un événement dramatique de représentations allusives, qui agit à partir des trois premiers chants du serviteur sur le quatrième¹¹.

La question de savoir si le serviteur d'JHWH a échoué devant Israël et les nations (*cf.* 50, 4-9), lui qui, avec sa destinée, est tout entier tourné vers JHWH, forme le point de départ du quatrième chant du serviteur, qui revient sur ce point dans une perspective différente.

La présentation suivante du texte, structurée et dans la traduction de B. Janowski¹², marque déjà ces perspectives.

La destinée du serviteur de Dieu

Isaïe 52, 13 – 53, 12.

- 13 Voici que mon serviteur prospérera,
il grandira, s'élèvera, sera placé très haut.
- 14 De même que des multitudes avaient été saisies d'épouvante
à sa vue,
– car il n'avait plus figure humaine,
et son apparence n'était plus celle d'un homme –
- 15 de même, des multitudes de nations seront dans la stupéfaction,
devant lui des rois resteront bouche close,
pour avoir vu ce qui ne leur avait pas été raconté
pour avoir appris ce qu'ils n'avaient pas entendu dire.
- 1 Qui a cru ce que nous entendions dire,
Et le bras de *JHWH*, à qui s'est-il révélé ?
- 2 Comme un surgeon il a grandi devant lui,
Comme une racine en terre aride ;
Sans beauté ni éclat pour attirer nos regards
Et sans apparence qui nous eût séduits ;
- 3 Objet de mépris, abandonné des hommes ;
Homme de douleur, familier de la souffrance,

11. L'enchevêtrement contextuel du quatrième CSD et du grand potentiel sémantique qui en résulte a été étudié de manière significative par U. BERGER, *Le livre d'Isaïe. Composition et configuration finale*, Fribourg, 1998, pp. 403 ss. *Cf.* aussi O. H. STECK, *Le serviteur de Dieu et Sion*, Tübingen, 1992.

12. B. JANOWSKI, 1997, pp. 70-73. C'est là qu'on trouvera aussi les notes et explications sur la traduction.

Le serviteur de Dieu et la souffrance de Jésus

- Comme quelqu'un devant qui on se voile la face,
Méprisé, nous n'en faisons aucun cas.
- 4 Or ce sont nos souffrances qu'il portait
Et nos douleurs dont il était chargé.
Et nous, nous le considérons comme puni,
Frappé par Dieu et humilié.
- 5 Mais lui, il a été transpercé à cause de nos crimes,
Écrasé à cause de nos fautes.
Le châtement qui nous rend la paix est sur lui,
Et dans ses blessures nous trouvons la guérison.
- 6 Tous, comme des moutons, nous étions errants,
Chacun suivant son propre chemin,
Et *JHWH* a fait retomber sur lui nos fautes à tous.
- 7 Maltraité, il s'humiliait, il n'ouvrait pas la bouche,
Comme l'agneau qui se laisse mener à l'abattoir,
Comme devant les tondeurs une brebis muette,
Il n'ouvrait pas la bouche.
- 8 Par contrainte et jugement il a été saisi.
Parmi ses contemporains, qui s'est inquiété
Qu'il avait été retranché de la terre des vivants,
Qu'il ait été frappé pour le crime de son peuple ?
- 9 On lui a donné un sépulcre avec les impies
Et sa tombe est avec le riche,
Bien qu'il n'ait pas commis de violence
Et qu'il n'y ait pas eu de tromperie dans sa bouche.
- 10 *JHWH* a voulu l'écraser par la souffrance ;
S'il offre sa vie en sacrifice expiatoire,
Il verra une postérité, il prolongera ses jours,
Et par lui la volonté de *JHWH* s'accomplira.
- 11 À la suite de l'épreuve endurée par son âme,
Il verra la lumière et sera comblé.
Par sa connaissance, le juste, mon serviteur, justifiera les
multitudes
En s'accablant lui-même de leurs fautes.
- 12 C'est pourquoi il aura sa part parmi les multitudes,
Et avec les puissants il partagera le butin
Parce qu'il s'est livré lui-même à la mort
Et qu'il a été compté parmi les criminels,
Alors qu'il portait le péché des multitudes.

QUESTION THÉOLOGIQUE ————— **Christoph Dohmen**

L'ensemble du texte est encadré par la perspective de Dieu (*Isaïe* 52, 13-53). Pour Dieu et devant Lui, le serviteur de Dieu n'a pas échoué. Ainsi, dès le début de ce chant, Dieu répond à la question du troisième CSD en affirmant le prochain succès de son serviteur. La proclamation de cet avenir est celle d'un événement sans précédent dans la mesure où au grand effroi ressenti auparavant s'oppose l'étonnement présent. Dans cette opposition entre passé et présent, il apparaît clairement que quelque chose d'imprévu, d'impen-sable est arrivé par l'intermédiaire de Dieu lui-même. Les destina-taires ou les personnes concernées ne sont évoqués que vaguement par le terme de « multitude », que l'on rencontre encore dans le dis-cours final de Dieu (*Isaïe* 53, 12)¹³. La signification de cet événe-ment pour la multitude éclate dans la partie centrale des quatre chants du serviteur de Dieu : en *Isaïe* 53, 2-11a, le ton change, le texte adopte le « Nous », pour impliquer directement le groupe dans un événement dont il fait lui-même le constat...

Reconnaissance et profession de foi

L'ensemble de l'extrait est traversé d'une grande dynamique, du début jusqu'à la fin : d'abord les locuteurs décrivent *a posteriori* l'histoire préliminaire du serviteur et ensuite sa postérité, de telle sorte qu'est évoqué un chemin de la mort à la vie qui commence par le mépris menaçant et s'achève par la promesse d'une vie nouvelle par JHWH. À la base de ce renversement ainsi esquissé de la mort à la vie se trouve un processus qui est déterminé par la reconnais-sance et la profession de foi. Le groupe des locuteurs, parallèlement au discours de Dieu en 52, 13-53,1, oppose l'un à l'autre un « autre-fois » et un « maintenant ». La différence déterminante entre les avis et les opinions de chacun et la réalité de l'événement renvoie à l'an-nonce de Dieu (*Isaïe* 53, 1). À ce propos il est exact que les locu-teurs se sont approprié cette reconnaissance par une profession de foi (*cf.* verset 4-6). La reconnaissance, formulée dans cette profes-sion de foi, concerne le nerf de ce qu'on a appelé le rapport entre

13. Les rois nommés dans le parallélisme du verset 15 n'aident pas à l'identi-fication, mais servent de *crescendo*, pour souligner la particularité de l'évène-ment, ce qui met en exergue le caractère d'une « scène de miroir » en *Isaïe* 45, pp.14 ss. Voir K. BALTZER, *Deutéro-Isaïe* (KAT), Gütersloh, 1999, 503ff.

Le serviteur de Dieu et la souffrance de Jésus

« agir et subir » dans la mesure où cette logique interne est mise en question pour être finalement brisée.

Le rapport entre « agir et subir »

L'idée qu'il existe un rapport entre l'action de l'homme et ce qu'il subit n'est pas une particularité biblique, elle est très répandue dans tout l'Ancien Orient, mais bien au-delà encore, tant géographiquement que chronologiquement. Si l'on considère l'automatisme qu'elle implique entre chaque acte et la réaction subie, on peut aussi parler avec K. Koch d'une « *sphère d'action agissant suivant le destin* » car « *chaque acte qualifié moralement agit en retour sur l'acteur, fait apparaître autour de sa personne, particulièrement autour de sa tête, une enveloppe invisible, qui se meut avec lui et un jour le frappe en retour en lui faisant subir une réaction correspondante, ce qui représente ainsi une sphère d'action agissant suivant le destin* »¹⁴. Nous devons ici souligner que ce rapport entre agir et subir n'est pas assimilable à l'idée d'un châtement divin¹⁵. Dans le rapport entre agir et subir, l'idée originelle réside dans des directives et des exhortations, qui contiennent indirectement un impératif, ce que montrent clairement des passages classiques comme par exemple *Proverbes* 21, 21 : « *Qui poursuit la justice et la miséricorde trouvera vie, justice et honneur* » ou *Proverbes* 26, 27 : « *Qui creuse une fosse y tombe* ». À l'arrière-plan de cette formulation, tournée vers un agir souhaitable, on ne trouve pratiquement aucun problème mais, aussitôt que survient le retournement, donc quand on part de ce que subit l'homme pour revenir sur son action, cette idée s'avère très dangereuse. Si, devant la souffrance des hommes, on en conclut qu'ils auraient péché, alors le rapport entre agir et subir renvoie précisément à la question de la raison de la souffrance (le pourquoi ?), de telle sorte qu'il est évident que,

14. K. KOCH, « Le rapport entre agir et subir », *Lexique biblique* Reclam, Stuttgart, 1992, 493ff.

15. Pour autant les deux domaines ne sont pas aisément dissociables. Certaines questions demeurent donc ouvertes, comme par exemple celles que B. Janowski a formulées en interrogeant chez Koch le concept de « sphère d'action agissant suivant le destin ». Voir B. JANOWSKI, « L'acte retourne à l'acte qui retourne à l'acteur. Questions ouvertes sur le cercle du rapport entre agir et subir » ; *ZThK* 91, 1994, pp. 247-271.

QUESTION THÉOLOGIQUE ————— Christoph Dohmen

derrière des questions comme « Pourquoi l'homme bon subit-il le mal ? » on retrouve encore un rapport entre agir et subir. Que cette idée ne soit pas défendable ne nécessite pas ici de démonstration supplémentaire, puisque le bonheur du sans-Dieu constitue par rapport à cette idée un contre-argument aussi important que la souffrance du juste.

Une souffrance par délégation ?

Mais en *Isaïe* 53 cette idée d'un lien entre l'agir et le subir est brisée par le fait que les locuteurs reconnaissent et professent¹⁶ que ce que subit le serviteur – la maladie et la souffrance – n'est pas en lien avec ses actes, mais au contraire avec les leurs propres : « *Or ce sont nos souffrances qu'il portait et nos douleurs dont il était chargé [...] à cause de nos crimes, [...] à cause de nos fautes* » (verset 4-5).

La reconnaissance de ses propres manquements, auxquels devrait correspondre une destinée comme celle qu'a subie le serviteur, bien qu'il n'eût pas agi de la sorte, représente un gigantesque bouleversement et renversement qui n'est nullement évident ou implicite, mais produit par Dieu (verset 6) et expliqué (52, 14-53,1). Le fait que Dieu, dans ce « changement de rôle », soit actif, est souligné plusieurs fois dans le texte (verset 6 : « *et Yahvé a fait retomber sur lui nos fautes à tous* » ; verset 10 : « *Yahvé a voulu l'écraser par la souffrance (...) et par lui la volonté de Yahvé s'accomplira* »). Le plan ou la volonté d'JHWH ne réside pas dans le fait que souffre son serviteur, mais bien dans un but : le salut d'Israël. Afin qu'Israël puisse avoir un nouvel avenir, c'est un autre qui, d'après le plan de Dieu, fait le sacrifice expiatoire¹⁷ pour la libération d'Israël. Le serviteur de Dieu n'est donc pas une bête de sacrifice (un bouc émissaire), il « porte » (verset 11) bien plus les conséquences d'actes qui lui sont étrangers et c'est seulement ainsi que l'offrande de sa

16. A. SCHENKER dans *Serviteur et Agneau de Dieu (Isaïe 53)*, Stuttgart, 2002, parle avec raison de « commencement d'une confession des fautes ».

17. Même si l'on ne peut développer plus ici, on doit tout de même clairement indiquer que dans ce passage n'est faite aucune représentation biblique du sacrifice, ni dans les termes ni dans les thèmes. B. JANOWSKI, *La pénitence comme événement salvifique*, Neukirchen-Vluyn, 1982, ainsi que B. JANOWSKI-M. WELKER (éd.), *Le sacrifice*, Francfort, 2000.

Le serviteur de Dieu et la souffrance de Jésus

vie signifie l'effacement des fautes pour les autres. Cette reconnaissance fait voir que, du point de vue de Dieu, il ne peut plus y avoir de conséquences à tirer du subir sur l'agir. Bien plus, on reconnaît à la destinée du serviteur de Dieu que la souffrance d'un seul peut devenir salut pour la multitude, si Dieu le veut¹⁸. Dieu apparaît dans une nouvelle lumière, suite à ce plan qui est le sien dans le CSD. Ce n'est pas Dieu qui veut la souffrance (de l'homme), ou la surestime et la glorifie, et ce n'est pas lui non plus qui se tient, impuissant, face à la souffrance humaine, parce qu'elle lui est étrangère, au contraire il se révèle être un Dieu vers lequel l'homme peut et doit se tourner dans sa souffrance avec sa question (et sa lamentation) sur le sens, le « pourquoi ? »¹⁹.

La proximité de Dieu

Lorsque Luc fait dire aux disciples d'Emmaüs « *Nous espérions, nous, que c'était lui qui allait délivrer Israël* » (Luc 24, 21) et donne dans l'interprétation du Ressuscité – comme dans la péricope d'Actes 8, plus approfondie – à comprendre que Dieu peut tout à fait sauver au travers de la souffrance et de la mort, c'est une importante profession de foi qu'il fait envers le Dieu auquel la Bible d'Israël rend témoignage et qui veut donner à Israël et aux nations un avenir. L'« Évangile de Jésus », que Philippe annonce à l'Éthiopien et qui donne l'espérance aux premiers chrétiens, est l'annonce que Dieu s'est tourné vers l'homme et recherche précisément à être proche de lui. Les premiers chrétiens purent le reconnaître et le comprendre, tout comme nous, en se laissant entraîner dans la Bible d'Israël, qui, en tant qu'Ancien Testament, forme le fondement

18. L'idée est reprise par Matthieu en regard de la destinée de Jésus ; lorsqu'au début de son Évangile, il réfère la mort des enfants de Bethléem « *pour un seul* » à Jérémie 31. Finalement, dans son récit de la Passion, il fait dire à Jésus lui-même que son sang « *va être répandu pour une multitude en rémission des péchés* » (Matthieu 26, 28). Voir H. FRANKEMÖLLE, *Commentaire sur Matthieu* – 2, Düsseldorf, 1997.

19. Voir sur le contexte de la prière de lamentation dans la Bible, C. DOHMEN, « Pourquoi, mon Dieu ? La lamentation biblique contre la question du Pourquoi dans la souffrance », in G. Steins (éd.), *Le silence serait blasphématoire*, Wurtzbourg, 2000, pp. 113-125 ; B. JANOWSKI, *Discussions conflictuelles avec Dieu*, Neukirchen-Vluyn, 2003, particulièrement pp. 347 ss.

QUESTION THÉOLOGIQUE ————— **Christoph Dohmen**

théologique de la Bible chrétienne. « *Les phrases sur la souffrance et la mort du Christ sont d'une certaine manière le tournant et le point d'ancrage de la profession de foi christologique dans le symbole des Apôtres.*²⁰ » Mais si le centre de la foi chrétienne, comme nous avons essayé de le montrer par l'exemple précédent, n'est compréhensible qu'à partir et au travers de la Bible d'Israël, alors il ne s'agit pas seulement de l'exégèse d'un passage biblique, mais bien de la foi en Dieu qui s'est tourné vers Israël et a donné aux hommes ses Saintes Écritures pour leur salut.

Traduit de l'allemand par Cyrille Debris.
Titre original : *Der Gottesknecht und das Leiden Jesu.*

Christoph Dohmen, professeur d'Exégèse et herméneutique de l'Ancien Testament à la Faculté de Théologie catholique de Regensburg.

20. T. SCHNEIDER, *Ce que nous croyons*, Dusseldorf, 1988, p. 252.

Communio, n° XXVIII, 5-6 – septembre-décembre 2003

Jean-Pierre BATUT

Un Père souffrant ?

**Développements récents et proposition
de Hans Urs von Balthasar sur la question
de la souffrance de Dieu**

*Tous les « abaissements » contingents de Dieu
dans l'économie du salut sont depuis toujours
inclus et dépassés dans l'événement éternel de
l'Amour.*

(H.-U. von BALTHASAR, *Pâques le Mystère*,
Paris 1981², préface à la seconde édition)

NUL ne devrait aborder sans trembler le thème de la souffrance de Dieu. En effet, pour reprendre le mot de Voltaire, il y a quelque chose de pire pour l'homme que de déformer en lui l'image de Dieu : c'est de se faire un Dieu à son image. En pareil domaine, les projections peuvent être tout autant positives que négatives, comme l'a fort justement relevé Nietzsche. Mais puisque, malgré cela, il faut risquer une parole, commençons par écouter une voix patristique qui atteste l'ancienneté de la réflexion chrétienne sur le sujet.

Ce texte nous fait remonter à Origène, et donc au III^e siècle. Il s'agit d'un extrait du *Commentaire d'Ézéchiel*¹ :

Le Sauveur est descendu sur terre par pitié pour le genre humain.
Il a subi nos passions avant de souffrir sur la croix, avant même qu'il

1. In *Ézéchiel*, 6, 6. Le texte a été redécouvert par le Père Henri de LUBAC : *Histoire et Esprit*, Paris, Aubier 1950, p. 241.

QUESTION THÉOLOGIQUE ————— Jean-Pierre Batut

eût daigné prendre notre chair : car s'il ne les avait d'abord subies, il ne serait pas venu participer à notre vie humaine.

Quelle est cette passion, qu'il a d'abord subie pour nous ? – C'est la passion de l'amour (*passio caritatis*).

Mais le Père lui-même, Dieu de l'univers, lui qui est plein de longanimité, de miséricorde et de pitié, est-ce qu'il ne souffre pas en quelque sorte ? Ou bien ignores-tu que, lorsqu'il s'occupe des choses humaines, il souffre une passion humaine ? « Car le Seigneur ton Dieu a pris sur lui tes mœurs, comme celui qui prend sur lui son enfant. » Dieu prend donc sur lui nos mœurs, comme le Fils de Dieu prend nos passions. Le Père lui-même n'est pas impassible ! Si on le prie, il a pitié et compassion. Il souffre une passion d'amour (*passio caritatis*)...

Origène expose sa pensée en deux étapes. En premier lieu, il considère la « pitié » du Sauveur « pour le genre humain », en la situant, de manière très platonicienne, dans un temps noétique antérieur à l'incarnation. On sait que pour Origène, les âmes préexistent aux corps : si certaines d'entre elles sont « tombées » dans des corps parce que leur amour pour Dieu s'était « refroidi », d'autres, comme celle de Jean-Baptiste et, éminemment, de Jésus, sont venues animer un corps par compassion pour l'humanité et pour lui porter secours : une telle attitude présuppose logiquement un *pathos* antérieur à l'incarnation, et donc à toute forme corporelle de souffrance².

La deuxième étape du raisonnement est moins soupçonnable de platonisme. Reprenant des attributs divins éminemment bibliques et vétérotestamentaires (tels que la « longanimité », la « miséricorde » et la « pitié »), Origène se prononce, pourrait-on dire, au prix d'un anachronisme, en faveur du caractère analogique de ces attributs : même si la dissemblance l'emporte sur la ressemblance, il n'est pas insensé de les utiliser pour Dieu, *a fortiori* lorsque l'Écriture elle-même légitime une telle démarche.

En affirmant que l'« intérêt » pris par Dieu pour l'homme le fait entrer en passibilité, Origène abandonne-t-il l'affirmation traditionnelle de l'*apatheia* divine ? Ce n'est pas si sûr : car si Dieu est capable d'entrer *librement* en passibilité, c'est bien parce que, par nature, il est impassible. Il n'en reste pas moins que l'audace est

2. Dans le passage de la *Dramatique divine* qu'il consacre à ce sujet, Hans Urs von BALTHASAR résume cela en écrivant : « Le *pathos* de la compassion est un attribut du Fils éternel » (*La Dramatique divine*, ci-après *DD*, IV, p. 200).

Un Père souffrant ?

grande, qui consiste à remonter de la *passio caritatis* du Fils à celle du Père lui-même, et que notre auteur a tout à fait conscience de la hardiesse de ses affirmations : si le Sauveur s'est fait proche de nous pour « s'occuper des choses humaines », est-il légitime de dire que le Père, en son éternité, s'en préoccupe lui aussi ?

Derrière cette question s'en profile une autre. En saine théologie, peut-on rendre compte d'une hypothétique « passion divine » en prenant pour point de départ les « choses humaines » ? Ne risque-t-on pas de tomber dans l'anthropomorphisme et de faire entrer Dieu dans la contingence et dans le devenir ? Ne convient-il pas de partir, au contraire, de ce que la Révélation nous apprend de Dieu, et qu'elle seule pouvait nous apprendre, à savoir son être trinitaire ? Cette solution, nous le verrons, sera celle d'Urs von Balthasar.

Premières affirmations de la Tradition sur le pathos divin

Dans l'histoire de la théologie, le premier moment significatif est, au III^e siècle, la lutte contre l'hérésie patripassienne. Le « Tome de Damase » du Concile de Rome (382), en combattant les erreurs sur la Trinité, condamne avec elles l'attribution au Père de la souffrance de la croix :

Si quelqu'un dit que dans la souffrance de la croix, c'est Dieu qui ressentait la douleur, et non la chair et l'âme dont le Christ, Fils de Dieu, s'était revêtues – la forme d'esclave qu'il avait prise, comme dit l'Écriture (*cf. Philippiens 2, 7*) – il est dans l'erreur³.

Le second moment est christologique : il s'agit du Concile d'Éphèse (431). Son principal acteur, Cyrille d'Alexandrie, formalise l'idée d'union du Verbe avec la chair « selon l'hypostase »⁴. L'union hypostatique a pour conséquence l'affirmation que le sujet dernier des actions et passions du Christ est très réellement le Verbe de Dieu, deuxième Personne de la Trinité : par conséquent, c'est à bon droit que ces actions et passions, et d'abord les « attributs » (*idiomata*) de la nature humaine, sont appropriés au Verbe, et non à

3. *DS* 166.

4. Deuxième « Lettre de Cyrille à Nestorius », canonisée par le Concile, *DS*, pp. 250-251.

5. Quatrième anathématisme, *DS* 255.

QUESTION THÉOLOGIQUE ————— **Jean-Pierre Batut**

« un homme considéré comme distinct du Verbe »⁵. Et c'est bien le Verbe de Dieu qui « a souffert dans la chair, a été crucifié dans la chair, a goûté la mort dans la chair et est devenu le « Premier Né d'entre les morts » (*Colossiens* 1, 18), lui qui est la vie et qui donne la vie comme Dieu »⁶.

À la suite d'Éphèse et dans le prolongement de la christologie de Cyrille telle qu'elle est exprimée dans le « douzième anathématisme », nous rencontrons l'audacieuse formule des moines scythes « un de la Trinité a souffert dans la chair ». Cédant aux instances de l'empereur Justinien (qui, comme on sait, voulait ainsi rallier les Monophysites), le Pape Jean II approuvera cette formule en 534, non sans préciser que « un de la Trinité » doit être entendu comme désignant « une Personne » – et non point la Trinité comme telle.

Signification de l'impassibilité divine chez les Pères de l'Église*Versant apophatique*

L'âge patristique est celui de la reprise chrétienne d'attributs négatifs de la divinité. Il y a là un fait de tradition : c'est à l'intérieur de ces attributs négatifs et sans les remettre en cause qu'il nous faut tenter de penser la question du *pathos* divin.

Ces attributs négatifs d'impassibilité sont essentiellement l'*apatheia* et l'*ataraxia*, qui ont des sens voisins, ou encore le qualificatif générique de « sans-besoin » (*anendeès*)⁷. Repris de la philosophie grecque (Platon, Aristote, le stoïcisme, le moyen et le néoplatonisme), ils ont été soupçonnés et disqualifiés au siècle dernier pour ce motif⁸. Cependant, cette remise en question ne semble pas se justifier, car l'idée selon laquelle l'affirmation de l'impassibilité divine chez les Pères de l'Église aurait été une concession à l'esprit du temps ne résiste pas à l'examen : tout d'abord, ce langage philosophique sur Dieu revenait à prendre parti contre les représentations mythologiques de divinités sujettes aux changements d'humeur et à

6. Douzième anathématisme, *DS* 263.

7. On trouvera une liste d'exemples patristiques chez G. W. H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*.

8. H.-U. von BALTHASAR cite H. MÜHLEN et quelques autres (*DD* IV, p. 195, note 78).

Un Père souffrant ?

la souffrance ; ensuite, les affirmations paradoxales de la foi au sujet du Christ, impassible en tant que Dieu et passible en tant qu'Homme, rendaient nécessaire de souligner avec d'autant plus de force l'impassibilité de la nature divine elle-même. On a donc affaire ici, non à une « hellénisation » du donné chrétien, mais à l'*acceptation résolue du paradoxe*, à la *lectio difficilior* de la foi chrétienne.

Cette nécessité se concrétisa très tôt dans la lutte contre les premières hérésies. L'idée d'une souffrance du Père étant apparue dans un contexte modaliste, qui mettait à mal la distinction entre les Personnes divines, elle fut combattue avec véhémence par les défenseurs de la théologie trinitaire. C'est le cas d'Hippolyte de Rome et de Tertullien dans leur combat contre les Monarchiens (comme les nomme Tertullien) : ce dernier, dans son traité *Contre Praxéas*, accuse son adversaire d'avoir « mis en fuite le Paraclét et crucifié le Père »⁹. Quant à Hippolyte, dans son souci de ne donner prise à aucune confusion entre le Père et le Fils, il s'oppose énergiquement à la position de compromis qui semble avoir été préconisée par son contemporain le pape Calliste : l'idée d'une « compassion » du Père avec le Fils¹⁰.

À cette époque ancienne de l'histoire de la théologie, la réflexion nous apparaît conditionnée par un combat d'une autre nature : le combat contre une hérésie anti-trinitaire elle-même suscitée par une christologie déficiente. C'est pourquoi le débat demeure entier. C'est à partir d'instruments de pensée trinitaires plus élaborés qu'il pourra être formulé de façon plus satisfaisante.

Versant cataphatique : le pathos divin à l'intérieur de la puissance divine

Pour autant, le fait de souligner l'impassibilité de Dieu n'est pas incompatible avec l'idée d'un *pathos* divin. En effet, le mot grec *pathos*, passé dans nos langues modernes, possède plusieurs significations¹¹ :

9. *Adversus Praxean* 1, 5.

10. Il n'est pas impossible que cette idée de « compassion » dérive de la pensée stoïcienne, qui soulignait volontiers l'interdépendance entre l'âme et le corps : c'est ainsi que Cléanthe affirme que l'âme « compatit » aux souffrances du corps. On doit à H. HAGEMANN (*Die römische Kirche*, pp. 354 ss.) d'avoir mis en lumière les traces de la logique et de la métaphysique stoïciennes dans la doctrine des monarchiens.

11. Nous suivons ici H.-U. von BALTHASAR, *DD IV*, pp. 197 ss.

QUESTION THÉOLOGIQUE ————— **Jean-Pierre Batut**

– D’abord, « un contretemps fâcheux et subi involontairement » – ce qui ne peut arriver à Dieu. « Si donc il se décide librement à souffrir en tant qu’homme, il y aura dans sa passion une « action » qui prendra librement le dessus : se mettant au travers de la souffrance et de la mort, cette action est capable de les détruire toutes deux »¹². On ne peut donc lui dénier *a priori* la capacité de souffrir s’il le veut, comme le notait déjà Origène.

– Le *pathos* peut aussi être en rapport avec le péché : là aussi, il ne peut trouver place en Dieu. Mais le Verbe incarné peut éprouver un *pathos* non coupable : par exemple, la tristesse, ou la compassion. Dans ce dernier cas, on entrevoit d’ailleurs qu’il s’agit moins d’une déficience que d’une *aptitude* de l’homme liée à la charité : il serait étrange que le Christ en fût dépourvu ! De ce point de vue, la « passion d’amour » dont parle Origène est beaucoup plus une qualité divine dont nous trouvons quelque résonance en l’homme que l’inverse.

En définitive, si certains Pères se risquent à parler d’un *pathos* divin, c’est précisément dans le souci d’apporter à la notion grecque d’apathie les correctifs nécessaires pour qu’elle soit pensée de manière vraiment « digne de Dieu » (Origène) en acceptant, comme nous le disions plus haut, le paradoxe de la divino-humanité. La meilleure synthèse de ce paradoxe est peut-être celle d’Augustin, lorsqu’il affirme à propos du Verbe incarné : « Chez lui, la faiblesse est voulue à partir de la puissance »¹³. L’entrée du Dieu tout-puissant dans la faiblesse de la croix constitue elle-même un acte de puissance (et peut-être le plus grand de tous), et cela jusque dans les profon-

12. H.-U. von BALTHASAR, *loc. cit.* Cf. le dialogue *Sur l’impassibilité et la passibilité de Dieu*, attribué à Grégoire le Thaumaturge.

13. *Commentaire du psaume 55*, 6 (PL 41, 415), cité par H.-U. von BALTHASAR, *La Dramatique divine* IV, p. 199. L’idée selon laquelle Dieu se manifeste d’autant plus divin qu’il condescend à se faire plus vulnérable traverse toute la tradition chrétienne. On en trouvera, parmi beaucoup d’autres, une illustration frappante dans la prétendue « sentence gravée au tombeau d’Ignace [de Loyola] » : *non coerceri maximo, contineri tamen a minimo, divinum est* (« ne pas être enserré par le plus grand, être contenu par le plus petit, voilà ce qui est divin »). On trouvera l’histoire complète de cette sentence chez H. RAHNER, « Die Grabschrift des Loyola », *Stimmen der Zeit* 1947, pp. 321-339, et abrégée dans G. FESSARD, *La dialectique des Exercices de saint Ignace*, Paris 1956, t. 1, pp. 167-177.

Un Père souffrant ?

deurs les plus abyssales de la kénose du Verbe : « Je donne ma vie pour la reprendre. Personne ne me l'enlève, mais je la donne de moi-même. J'ai le pouvoir de la donner et le pouvoir de la reprendre : tel est le commandement que j'ai reçu de mon Père » (*Jean* 10, 18). La résurrection atteste que le dernier mot est par conséquent à la puissance, qui jamais ne s'exténue dans la faiblesse. La souffrance et la mort ne sont pas irréversibles, parce que Dieu, plongé en elles, n'a pas cessé d'être Dieu.

Instruments de pensée trinitaires

Faisons un pas de plus en nous arrêtant sur quelques instruments de pensée élaborés par la tradition théologique pour sauvegarder « sans confusion ni séparation »¹⁴ le paradoxe de la relation entre Dieu et le monde : il s'agissait à la fois de tenir fermement la réalité des interventions de Dieu en faveur des hommes, et de barrer la route à tout risque de confusion entre Dieu et l'autre que lui. Ces instruments de pensée se ramènent finalement à deux principes théologiques classiques qui s'équilibrent l'un l'autre :

1. D'une part, le principe selon lequel *toute opération divine ad extra est une opération commune aux trois Personnes*.

2. D'autre part, le principe selon lequel *toute relation de Dieu au monde est une relation « de raison »*, c'est-à-dire n'affectant pas Dieu en lui-même, *alors que toute relation du monde à Dieu est une relation « réelle »*, c'est-à-dire affectant la structure du monde.

1. Le principe selon lequel « tout ce que Dieu fait *ad extra*, les trois Personnes le font ensemble et indivisément » est scolastique dans sa formulation, mais beaucoup plus ancien dans son contenu : découlant du fait que la Trinité est une seule nature, il est la continuation, sur le plan de l'opération, de la formule « une substance en trois hypostases », et pourrait se traduire « une seule opération procédant de trois opérants »¹⁵.

14. On reconnaîtra là les deux adverbes fameux utilisés par le Concile de Chalcédoine (451) pour caractériser le paradoxe le plus grand de tous : l'union de la nature divine et de la nature humaine dans le Christ.

15. Saint Augustin a formalisé le principe de l'unique volonté et de l'unique opération de la Trinité : *Trinitas inseparabiliter operatur* (*La Trinité* I, 5, 8) car « là où il n'y a pas de *natures* différentes, il n'y a pas non plus de *volontés* différentes » (*Contra Maximinum* 2, 10, 2).

QUESTION THÉOLOGIQUE ————— **Jean-Pierre Batut**

Il s'ensuit, pour notre sujet, que l'acte pascal du Verbe incarné, à l'instar de tous les autres actes de sa vie, est un acte trinitaire : les Trois Personnes divines y sont engagées. Au moment de la souffrance et de la mort du Christ sur la croix, le Fils est Celui qui se livre pour nous, et le Père est Celui qui le livre ; le Fils est abandonné, et le Père est Celui qui abandonne son Fils. Sachant que le résultat de cet abandon est, pour le Fils, la déréliction de la croix, il est impossible d'échapper à la nécessité de donner un nom à l'état qui, du côté du Père, correspond à cette déréliction.

2. Le principe selon lequel toute relation de Dieu au monde est une relation de raison, alors que toute relation du monde à Dieu est une relation réelle, se trouve explicité dans la *Prima Pars* de la *Somme théologique* de Saint Thomas d'Aquin¹⁶.

Ici, Saint Thomas applique à un problème particulier (« La création est-elle *quelque chose* dans la créature ? ») un principe général déjà énoncé dans le *Traité des Noms divins*¹⁷. La question posée était la suivante : lorsque nous disons de Dieu qu'il est « Seigneur » ou « Créateur », avons-nous le droit de considérer que ces Noms divins, qui ne reviennent qu'à lui, lui reviennent « selon son éternité » ? La réponse à cette question ne pouvait être que *négative*. En effet, la création n'étant pas éternelle, Dieu ne peut être éternellement ni Créateur, ni Seigneur de sa création. Doit-on dire pour autant que Dieu *devient* Créateur ? Il est clair que non ! Il faut donc en conclure que *la relation qui unit Dieu aux créatures ne l'affecte pas dans son être*. Dieu est éternellement puissant en lui-même ; mais il n'est « Seigneur » que du point de vue de la créature qui, ayant commencé à exister, commence à l'invoquer par ce nom, sans qu'un tel hommage ajoute à la gloire de Dieu quoi que ce soit qui lui eût fait défaut auparavant.

Puisque Dieu est en dehors de tout l'ensemble des créatures, et que toutes les créatures sont ordonnées à lui sans que ce soit réciproque, il est évident que les créatures sont référées à Dieu réellement. Mais en Dieu il n'y a pas une relation réelle avec les créatures, mais seulement une relation construite par la raison, en tant que les créatures sont référées à lui¹⁸.

16. *Prima pars*, question 45, article 3, ad 1m.

17. *Prima pars*, question 13, article 7.

18. *Prima pars*, question 13, article 7, réponse.

Un Père souffrant ?

On voit sans peine le lien entre ce principe théologique et celui de l'immutabilité divine, dont il ne fait que tirer les conséquences. Mais la question n'en demeure pas moins de savoir ce que peut être la création *dans le Créateur*. À cette question, seul un monothéisme vraiment *trinitaire* peut apporter des éléments de réponse, parce qu'il affirme en Dieu une altérité réelle à l'intérieur de l'unité de nature. En d'autres termes, si la relation avec l'autre que Dieu peut ne pas affecter Dieu dans son être, c'est parce qu'elle s'origine dans une relation antécédente avec l'Autre en Dieu : c'est seulement si les actes « transitifs » accomplis par Dieu dans l'histoire du salut ont dans l'échange trinitaire leur fondement ultime, que ces mêmes actes n'induisent pas de changement en Lui. Le seul changement réside dans notre manière temporelle de les appréhender :

C'est de toute éternité que Dieu connaît et aime la créature, selon le texte de *Jérémie* (31, 3) : « Je t'ai aimé d'un amour éternel »¹⁹.

L'opération de l'intellect et du vouloir reste immanente à celui qui connaît et qui aime. C'est pourquoi les noms qu'on donne aux relations consécutives à ces actes se disent de Dieu selon son éternité. Mais les relations résultant d'actes transitifs, c'est-à-dire d'actes qui, selon notre façon de comprendre, passent en des effets extérieurs à Dieu sont dits de Dieu temporellement, et c'est le cas quand on appelle Dieu Sauveur, Créateur, etc.²⁰.

Nous sommes une pensée divine éternelle, incluse de toujours à toujours dans la relation de connaissance et d'amour du Père et du Fils. Si, comme il est évident, c'est l'acte transitif de création qui a établi une relation *réelle* de nous à notre Créateur, la relation *réelle* du Créateur à nous n'advient pas dans l'acte de création lui-même ; elle advient à *l'intérieur de la relation éternelle du Père avec son Fils*.

Pour résumer ce que nous venons de dire, laissons la parole à Louis Bouyer :

Toute relation entre le créateur et la créature n'est réelle qu'en celle-ci et pour celle-ci. Cela ne veut aucunement dire que Dieu n'y soit pas concerné, mais bien qu'il n'y entre ni ne saurait y entrer en rien du côté de l'effet, mais tout du côté de la cause. Autrement dit, c'est bien lui, et même, en fin de compte, ce n'est que lui qui produit quelque chose en sa créature, puisqu'il a été jusqu'à la produire

19. *Prima pars*, question 13, article 7, objection 3.

20. *Ibidem*, ad 3m.

QUESTION THÉOLOGIQUE ————— **Jean-Pierre Batut**

lui-même. Celle-ci, en revanche, ne saurait rien produire en lui, puisque tout s'y trouve déjà de ce qui peut être, et de toute éternité.

Mais cela ne veut pas dire que Dieu ne connaisse pas, n'aime pas ses créatures, ne compatisse pas à leurs peines et ne se réjouisse pas de leurs joies. Cela veut dire exactement l'opposé. *Dieu, le Père, ne nous connaît, ne nous aime, ne se complaît en nous qu'en connaissant et en aimant son Fils*, en y ayant éternellement toutes ses complaisances. Mais la réciprocité c'est qu'en connaissant et en aimant son Fils unique, en y trouvant toute sa joie, éternellement il nous a connus, aimés, il a fait de nous cette même joie²¹.

Nous avons là, comme nous allons le voir, les linéaments de la solution de Balthasar sur la question de la souffrance de Dieu.

Le poids de l'héritage hégélien dans la réflexion sur le pathos divin : deux exemples

L'influence de la pensée de Hegel sur la question qui nous occupe a été considérable au siècle dernier, et elle le demeure aujourd'hui. Contentons-nous d'une citation et du commentaire qu'en donne Urs von Balthasar²² :

« *Dieu est mort*, est-il écrit dans un cantique luthérien. Par là s'exprime la conscience que l'humain et le fini, ce qui est fragile, faible et négatif, constitue un élément du divin lui-même. Tout cela existe en Dieu ; l'altérité, la finitude, la négativité ne sont pas en dehors de lui... C'est l'altérité, la négativité devenues conscientes, en tant que donnée interne de la nature divine. »

Traduisons : il s'agit de l'idée de la Trinité indissolublement liée à la croix et la mort du Christ ; mais de celle-ci, on laisse en suspens la question de savoir dans quelle mesure elle est un événement historique unique ou bien la nécessaire et suprême « représentation » de la loi la plus générale de l'Être.

Balthasar cite entre autres Jürgen MOLTSMANN²³, pour qui la souffrance et la mort du Christ sur la croix représentent un moment de l'auto-constitution de la Trinité, et Kazoh KITAMORI, chez qui « la religion chrétienne tout entière devient un pur service de la souf-

21. Louis BOUYER, *Cosmos*, Paris 1982, pp. 303-304 (l'ensemble du chapitre XVIII, « La Sagesse dans la Trinité », est à lire).

22. *Philosophie de la religion* (cité in *DD IV*, p. 205).

23. *Le Dieu crucifié*, puis en 1980, *Trinité et Royaume de Dieu* (un chapitre sur la question de la « passion de Dieu »).

Un Père souffrant ?

france de Dieu»²⁴ – car, selon Kitamori, la souffrance de Dieu ne naît pas de son rapport au monde, mais fait partie de son être même.

Plus récemment encore, deux autres auteurs, l'un juif et l'autre chrétien, ont exprimé des vues très proches de celles que nous venons d'évoquer. Leur pensée vaut la peine qu'on s'y arrête.

Un auteur juif: Hans Jonas

Le point de départ de Hans Jonas est le scandale que représente pour la conscience juive le drame d'Auschwitz et de l'extermination d'une partie du peuple élu²⁵. Puisque le Dieu d'Israël n'a d'existence que comme *Seigneur de l'Histoire*, ce scandale lui paraît impliquer une remise en question radicale de l'idée qu'un Juif se fait de Dieu. Désormais apparaît une nouvelle image de Dieu (*Gottesbegriff*), dont il n'est plus possible de rendre compte ni à l'aide des catégories intellectuelles qui avaient cours jusqu'à notre époque, ni même à l'aide des catégories bibliques traditionnelles, puisque l'idée d'une seigneurie divine sur l'histoire semble bien inséparable de la manière dont la Bible présente le Dieu d'Israël.

Cette remise en question ne touche pas seulement la manière dont Dieu est « affecté » par *l'histoire humaine* et par les conséquences du péché de l'homme. Elle touche aussi la signification de l'acte de *création* lui-même. La création, avec la *relation* qu'elle instaure entre Dieu et l'homme (il va sans dire qu'on ne se demande plus si cette relation est « réelle » ou « de raison »), contient en elle-même une souffrance divine²⁶.

Pour s'expliquer sur cette « nouvelle idée de Dieu », Hans Jonas a recours à ce qu'il appelle lui-même un « mythe »²⁷, formulé avec des accents très hégéliens²⁸. Il expose l'aventure survenue à la

24. *DD* IV, p. 212.

25. *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*. Traduction française : *Le concept de Dieu après Auschwitz, une voix juive*, Paris, 1994 (ci-après *CDA*).

26. Selon Jonas, la Bible elle-même nous suggère cette souffrance quand elle nous montre Dieu regrettant d'avoir fait l'homme, méprisé et rejeté par lui, ou avec des accents d'époux trompé devant l'infidélité d'Israël (*cf.* Osée).

27. *CDA*, pp. 14-21.

28. Comme dans ces expressions : « Dieu, pour que le monde soit et qu'il existe de par lui-même, a renoncé à son Être propre ; il s'est dépouillé de sa divinité, afin d'obtenir celle-ci, en retour, de l'odyssée des temps (...), lui-même, Dieu, étant alors transfiguré, ou peut-être aussi défiguré par elle » (*CDA*, p. 15) ; « la transcendance s'est éveillée à elle-même avec l'apparition de l'homme » (*CDA*, p. 20).

QUESTION THÉOLOGIQUE ————— **Jean-Pierre Batut**

divinité qui a pris le parti, en créant, de « ne rien retenir de soi » : kénose de Dieu sur laquelle une part de la tradition juive médite déjà depuis plusieurs siècles en lui donnant le nom de *tsimtsoum*²⁹, mais, toujours selon l'auteur, sans oser aller jusqu'à en tirer les ultimes conséquences. Jonas, au contraire, entreprend avec audace de détailler, à partir de son « mythe », les traits distinctifs de la nouvelle idée de Dieu : ce Dieu qui décide de se livrer au monde est tout d'abord un Dieu *souffrant* (non pas au sens chrétien de la souffrance de Dieu liée à l'incarnation et à la croix, mais au sens d'une souffrance contemporaine de la création elle-même) ; c'est ensuite un Dieu *en devenir* qui, du fait de sa « relation permanente au créé, (...) reçoit du monde une expérience » qui l'influence dans son être propre ; c'est aussi un Dieu *soucieux*, c'est-à-dire le contraire d'un magicien ; c'est enfin et surtout un Dieu *non-puissant*. Car s'il était tout-puissant, il ne pourrait être bon.

Dans son écrit, Jonas incrimine pêle-mêle une « tradition grecque, platonico-aristotélécienne »³⁰ accusée d'avoir affublé le Dieu de la Bible d'oripeaux de « supratemporalité », « impassibilité » et « immutabilité » qui lui seraient totalement étrangers. Il apparaît pourtant bien vite que ces attributs divins ne se trouvent rejetés que pour être remplacés par des schèmes de pensée plus gnostiques que bibliques, dans lesquels la vocation des « justes » consiste à accomplir la rédemption de Dieu : loin que Dieu vienne relever l'homme et se donner à lui, c'est l'homme, en définitive, qui permet à Dieu d'être Dieu et d'accéder enfin à sa propre plénitude.

29. Cf. CDA, p. 37. Le mot signifie littéralement « resserrement » et serait apparu au XVI^e siècle dans la cabale d'Isaac Luria (1534-1572). Bien qu'il ne fasse pas usage du mot paulinien de « kénose » (cf. *Philippiens* 2, 7), H. JONAS n'est pas très éloigné de la théologie « kénotique » de la création qu'on rencontre chez un Friedrich von Hügel, ou encore chez un Serge Boulgakov (cf. P. HENRY, « Kénose », in *DBS*, pp. 139 ss.). Pour ces auteurs, la création, en tant qu'elle est auto-limitation amoureuse (il y a désormais « autre chose » que Dieu), est la traduction de l'éternelle kénose par laquelle, à l'intérieur de la Trinité, le Père n'existe qu'en se projetant dans le Fils, l'Esprit attestant la réciprocité de leur amour. Pour l'influence de la pensée de Boulgakov sur celle de Balthasar, Cf. *infra*, note 47.

30. CDA, p. 23.

Un Père souffrant ?

Un auteur chrétien : Joseph Moingt

L'approche de Joseph Moingt³¹ se réfère explicitement à celle de Hans Jonas, tout en s'appuyant sur une base plus large que le traumatisme d'Auschwitz. Il s'agit de tirer toutes les conséquences d'une métamorphose de l'image de Dieu contenue en germe dans la conception de la *paternité* dont est porteuse la révélation chrétienne – conception en rupture radicale, selon l'auteur, avec les précompréhensions humaines, mais dont les effets ne deviendraient vraiment perceptibles qu'au terme de deux millénaires d'histoire du christianisme. La théologie doit se savoir provoquée à une purification et à un approfondissement décisifs : assumer enfin le paradoxe d'un Dieu créateur « non-puissant » et souffrant – et cela *non seulement* dans le mystère de la croix, où l'impuissance assumée par Dieu apparaît au grand jour, *mais aussi* dans la création elle-même³².

Il nous semble que ce transfert du thème de la faiblesse de Dieu sur la théologie de la création constitue un point nodal de la pensée de Joseph Moingt, et même sa véritable spécificité par rapport aux affirmations classiques des théologies chrétiennes, pour lesquelles il va de soi de dire que Dieu *se fait* faible dans les mystères de l'incarnation et de la croix, en voyant dans cet abaissement un acte de puissance³³. En revanche, l'idée d'une faiblesse de Dieu dans la création même rend difficile de ne pas supposer en lui une faiblesse de nature, dont la création devient dès lors le lieu d'expression et de développement. En témoignent ces réflexions où notre auteur développe de manière conséquente ses conclusions :

Lu à la lumière de la croix, l'acte créateur est un acte d'amour qui montre en Dieu un *être de désir*, tendu vers ce qu'il attend, un *être en manque* de ce qu'il appelle à être, un *être en passion* puisqu'il se lie au devenir de l'homme à qui il donne d'exister-pour-lui. L'être

31. J. MOINGT, « Création et salut », *RSR* 84 (1996), pp.559-595 ; « Le Père non puissant – Évolution du sentiment de la paternité de Dieu : de la domination de la loi à la gratuité de l'amour », *Du Père à la paternité*, Paris, 1996, pp. 49-68.

32. Après avoir évoqué la théologie de la croix de D. BONHOEFFER, J. MOINGT précise : « Mon intention n'était pas de développer ici une théologie de la Croix. Il suffisait à mon propos de chercher, avec Bonhoeffer, comment elle permet de renoncer à l'idée de la toute-puissance divine, pour appliquer ensuite cette réflexion à la théologie de la création » (*art. cit.*, p. 573). Cette application recourra à la pensée d'E. JÜNGEL et à celle de H. JONAS.

33. *Cf. supra*, note 12.

QUESTION THÉOLOGIQUE ————— Jean-Pierre Batut

éternel entre dans ce devenir qui est l'à-venir du Christ dans le monde et la venue de Dieu au Christ³⁴.

Même si la croix demeure le point de départ formel de la réflexion, celle-ci aboutit à des affirmations sur l'être même de Dieu qui lui dénie quelque maîtrise que ce soit sur le cosmos et sur l'histoire, quand ce ne serait que pour élever à l'humanité quelqu'un parmi les vivants, et entrer dans une relation dialogale avec lui³⁵.

Les prémisses posées mettent à mal l'idée de *providence*, car « Dieu, nous ayant donné l'être, nous a tout donné d'un coup et n'a plus rien à nous donner, ce qui veut dire que nous ne pourrons plus compter sur aucune intervention de Dieu dans l'histoire en notre faveur »³⁶. Par voie de conséquence, l'initiative de la rédemption se retrouve elle-même abandonnée aux caprices du hasard : « Dieu, livré depuis le commencement aux aventures désordonnées de l'histoire, a abandonné au *hasard* (...) le moment de lui présenter l'homme en qui il pourrait se complaire et incarner son Logos »³⁷, même si l'on prend soin d'ajouter que le hasard représente « aussi bien l'espérance des peuples » que « la prière des justes » et les « gémissments des pauvres » – écho probable des « trente-six justes » inconnus » qui maintenaient le monde dans la pensée de Jonas.

Fruits du hasard, la rédemption et la croix conservent-elles au moins quelque efficacité ? Le mystère de la croix apparaît chez

34. « Création et salut », 579. C'est nous qui soulignons. L'accent était quelque peu différent dans un ouvrage un peu antérieur à l'article que nous citons : « Se livrant à elle dans la liberté de son amour, ouvrant l'histoire à la toute-puissance de son amour, Dieu n'est pas soumis à la loi du temps du monde. Il « dispose » souverainement son existence trinitaire dans l'histoire tel qu'il est disposé en lui-même selon son existence éternelle » (*L'homme qui venait de Dieu*, Paris, 1993, p. 690).

35. « Une objection nous arrête : cette élévation d'un être du monde à l'humanité, mise en lien avec sa destinée dans le Christ, n'est-elle pas en elle-même une intervention de Dieu dans le cours du monde, donc un acte de puissance ? » (p. 579). Le seul fait que cette question puisse être perçue comme une objection témoigne du malaise que suscite ici l'idée même d'interventions de Dieu dans l'Histoire.

36. « Création et salut », p. 580. L'auteur nuance ensuite (p. 582) ces affirmations, très semblables à celles de H. Jonas.

37. « Création et salut », p. 585.

Un Père souffrant ?

J. Moingt comme l'intervention unique de Dieu dans l'histoire des hommes et du monde, et même comme le lieu effectif de la création, entendue comme création dans le Christ. Mais cette intervention est en même temps une non-intervention, dans la mesure où la croix représente le moment où s'exténue la figure du Père abandonné des hommes. Abandon du *Père*, et non du Fils, ou, pour reprendre l'expression de l'auteur, « abandon de Dieu à la mort de son Fils »³⁸. Cette ambivalence fait de la croix à la fois le lieu de l'abandon de Dieu à la mort, et de sa naissance à l'identité paternelle :

La théologie contemporaine, grâce à la rétroprojection sur la croix du discours de « la mort de Dieu », redécouvre le vrai visage de la paternité divine, celui du *Père non puissant*, sous la figure ancienne du *Père tout-puissant*, qui avait si tôt recouvert la révélation du Dieu de Jésus-Christ parce que cette image restait inscrite depuis les origines dans l'imaginaire du père. Qu'est-ce donc que cette théologie redécouvre de la paternité divine ? Elle apprend que le Dieu tout-puissant, après avoir engendré son Fils dans son éternité, après l'avoir mis au monde dans « la plénitude des (*sic*) temps », comme le dit saint Paul, n'est vraiment devenu *père* que sur la croix, par l'expérience de la souffrance et de la communion à la mort de son Fils³⁹.

38. « Le Père non puissant », *art. cit.*, p. 61. L'auteur précise lui-même le lien entre ce point et le refus du « Père tout-puissant » : « Il y a toute une situation historique qui nous détourne d'une figure du Père tout-puissant. Cela se passe pour les théologiens juifs comme pour les théologiens chrétiens qui redécouvrent le sentiment d'abandon de Jésus comme étant l'expression de l'abandon du Père lui-même, qui s'abandonne aux hommes sur la Croix et qui les laisse le mettre à mort, un Père qui descend dans la mort de son Fils » (*art. cit.*, p. 68). On avouera ne plus très bien voir la différence entre cette vision des choses et celle qu'Hippolyte reprochait à Noët : « il dit que le Christ est lui-même le Père et que c'est le Père qui est né, qui a souffert et qui est mort » (*Contre Noët* 1, pp. 235, 4-5).

39. « Le Père non puissant », pp. 62-63. L'auteur ajoute : « Réfléchissant à cela, nous ne dirons pas comme Nietzsche : « Dieu est mort depuis longtemps, mais on ne s'en était pas encore avisé » ; nous dirons : Dieu s'était livré à la mort, et nous n'avions pas compris tout ce que cela signifiait » (*ibid.*). L'influence de l'hégélianisme est ici patente : J. MOINGT avoue lui-même qu'il trouve chez Hegel la possibilité de « réfléchir d'une nouvelle façon sur la paternité d'un Dieu qui s'abandonne lui-même à la mort de son Fils » (« Le Père non puissant – Évolution du sentiment de la paternité de Dieu : de la domination de la loi à la gratuité de l'amour », *Du Père à la paternité*, Paris, 1996, p. 61).

QUESTION THÉOLOGIQUE ————— Jean-Pierre Batut

Dans une vision conséquente de la non-puissance de Dieu, le mystère de la croix ne réfère plus la capacité de se faire non-puissant à la relation Père-Fils. Il n'existe plus aucune possibilité de dire : le Tout-puissant se fait impuissant en son Fils, lequel « crucifié en raison de *sa faiblesse*, est vivant par *la puissance de Dieu* » (2 Corinthiens 13, 4). On constate donc que la dialectique force-faiblesse présuppose, pour être valide, *l'altérité* du Père et du Fils, en sorte que l'abandon du paradoxe d'un Dieu tout-puissant qui se fait faible en son Fils sans cesser d'être ce qu'il est, risque de résorber cette altérité elle-même. À l'intérieur de la révélation chrétienne, qui nous propose l'affirmation inouïe d'un Dieu ne craignant pas de se compromettre avec le monde, *la distinction trinitaire demeurera toujours la garantie ultime de la distinction maintenue entre Dieu et le monde.*

La proposition de Hans Urs von Balthasar

Alors que des auteurs néo-hégéliens, militant pour une critique post-métaphysique du théisme et pour une « concentration staurologique » de la théologie elle-même normée par cette formalisation philosophique, exigent une révolution dans le concept de Dieu, Balthasar, au contraire, a tenté de concevoir une théologie de la souffrance divine en continuité avec les affirmations des Pères et en cohérence avec le donné de l'Écriture.

Reprenant de Jean GALOT l'idée que le lien entre amour et souffrance trouve son fondement dans l'intimité trinitaire elle-même⁴⁰, et de Jacques MARITAIN l'intuition d'un attribut divin fondant analogiquement en Dieu la souffrance terrestre⁴¹, Balthasar assigne à la théologie la tâche de « transposer l'intuition de Maritain du plan de la philosophie à la vie trinitaire »⁴². Pour penser droitement le *pathos* divin, cette théologie s'attachera à deux principes, où nous reconnaissons les « instruments de pensée trinitaires » que nous avons détaillés plus haut : « D'une part, elle écartera de Dieu toute expérience et toute souffrance qui le compromettrait avec le monde ;

40. *DD IV*, p. 220.

41. *Ibidem*.

42. *DD IV*, p. 221.

Un Père souffrant ?

mais d'autre part, elle posera en Dieu les conditions de possibilité de cette expérience et de cette souffrance, de manière à fonder une christologie avec toutes ses implications trinitaires »⁴³.

Ces deux principes peuvent, sans danger de réduction du mystère, ouvrir la voie à l'idée selon laquelle les « abaissements contingents » de Dieu ont comme condition de possibilité, à l'intérieur de l'espace et du temps, l'événement éternel de l'échange entre les Personnes divines : « tout événement contingent ne saurait avoir lieu qu'*au sein* de cette dynamique enveloppante »⁴⁴.

« Dynamique *enveloppante* » : il nous semble important de prêter la plus grande attention à ce dernier adjectif. Il signifie que ce dont nous sommes témoins dans l'Histoire du salut ne saurait être la pure et simple transposition de l'événement trinitaire éternel : selon une telle perspective, on aboutirait inmanquablement à une forme de gnose. Et cependant, c'est bien la « différence » intra-trinitaire qui rend possible aussi bien la différence créationnelle entre Dieu et le monde que la séparation de la mort sur la croix.

Que Dieu (comme Père) puisse ainsi livrer sa divinité, que Dieu (comme Fils) la reçoive non comme un simple prêt, mais en la possédant « consubstantiellement », cela représente une « séparation » en Dieu, si inconcevable et insurpassable que toute division possible (accomplie par elle), serait-ce la plus obscure et la plus douloureuse, ne peut se produire qu'*à l'intérieur* de ce premier geste de Dieu⁴⁵.

Quoi qu'en ait pensé Balthasar, il eût peut-être été souhaitable d'éviter de parler à ce propos de « kénose intra-divine » : nous touchons en effet à un domaine à ce point sur-analogique qu'au nom même du caractère « enveloppant » de l'événement trinitaire, il demeure préférable de s'en tenir à un discours sur les conditions trinitaires de possibilité des événements salvifiques, plutôt que courir le risque d'un usage équivoque du vocabulaire scripturaire qui les exprime. Ici, la pensée de Balthasar est largement tributaire de celle de Boulgakov⁴⁶. Mais, en dépit des risques d'ambiguïté du langage, le garde-fou décisif de la pensée théologique demeure

43. *DD* III, p. 300.

44. *DD* IV, p. 223.

45. *DD* III, p. 301.

46. « On peut, avec Boulgakov, désigner l'extériorisation de soi du Père dans la génération du Fils comme une première "kénose" intradivine à la base de toute la vie trinitaire » (*DD* III, pp. 299-300).

QUESTION THÉOLOGIQUE ————— Jean-Pierre Batut

intact : la supra-kénose qui, chez Hans Jonas et Joseph Moingt, se produisait par rapport à *l'autre que Dieu* (le monde), advient chez Boulgakov et Balthasar par rapport à *l'Autre en Dieu*, et ne change pas de nature lorsqu'il se vide de lui-même pour venir dans le monde. Ce qui sauve la divinité de Dieu est le fait que l'événement supra-kénotique, tout en étant la condition de possibilité de la kénose intra-historique, se joue toujours entre Dieu et Dieu.

Il reste que c'est bien l'échange trinitaire, où le Père se « perd » lui-même « corps et biens » dans le Fils, et réciproquement, qui constitue réellement « le fondement de la possibilité de la mort en Dieu »⁴⁷. De la mort, mais aussi de la résurrection : car la résurrection de Jésus d'entre les morts constitue la preuve qu'il possède le pouvoir divin d'absorber sa mort dans sa vie éternelle (« ma vie, nul ne la prend, mais c'est moi qui la donne ; j'ai le pouvoir de la donner et le pouvoir de la reprendre » – *Jean* 10, 18). Ce qui, dans la réalité divine, n'est que pure mort à soi-même équivalant à une surabondance de vie, devient dans la réalité terrestre pécheresse un passage par la mort conduisant à la résurrection.

C'est seulement parce que la souffrance et la mort sont intérieures à Dieu lui-même, mais comme épanchement d'amour, que le Christ peut vaincre la mort et la souffrance par sa mort et sa résurrection... La souffrance et la mort ne sont pas surmontées par l'effet d'une éternelle impassibilité de son essence : souffrance et mort, vues du côté de Dieu, sont, en vertu de sa liberté absolue, le langage éternel de sa Gloire – même dans le cri d'agonie, le mutisme final et le silence de la mort⁴⁸.

Pourvu des outils de pensée que nous venons d'explicitier, peut-être pouvons-nous nous risquer à une interprétation de la souffrance de la croix qui récapitulera notre propos.

Que s'est-il passé sur la croix ?⁴⁹

Sur la croix, dans l'expérience de l'abandon, le Christ semble avoir perdu son identité propre – son identité essentielle avec le Père et par le fait même son identité de Fils, le tout dans l'identification

47. *Ibidem*.

48. *DD* IV, pp. 223-224.

49. Cf. T. R. KREINSKI, *Passio caritatis. Trinitarische Passiologie im Werk H. U. von Balthasars*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1990.

Un Père souffrant ?

avec les pécheurs et avec le péché lui-même. C'est en cela que consiste sa souffrance. Il *fait l'expérience d'une différence avec le Père, lui qui est un même Être avec le Père*. Et c'est en tant que Dieu qu'il crie « mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? »

Cette différence manifeste la différence éternelle entre le Père et le Fils. Elle s'enracine dans l'engendrement éternel du Fils, où le Père et le Fils se font face. Toutefois, cette différence-là reste différence dans l'identité d'un Être unique : *différence*, car le Fils est justement le Dieu unique en tant que Fils et non en tant que Père ; *identité*, car en tant qu'il est l'Autre du Père, il est un seul Être avec Lui.

C'est, avons-nous dit, dans cette différence intradivine que sont fondées toutes les différences extratrinilaires subséquentes (en particulier la différence entre Dieu et le monde). Mais, comme cette différence est différence dans l'identité de l'unique Divinité, elle fonde la possibilité que toute différence pervertie en *séparation* par le péché soit toujours déjà rachetée de l'intérieur dans l'identité primordiale de l'amour entre le Père et le Fils.

La différence primordiale intradivine indique par conséquent le fondement dans l'être de Dieu de la différence qui s'ouvre entre Dieu et le monde au moment de la création de ce dernier, dans la continuité de l'« extériorisation » de Dieu. De la sorte, l'engendrement du Fils (et la différence qu'il implique avec le Père) se révèle être le fondement dans la nature de Dieu d'une création qui ne dépend pas de sa nature. La différence entre le Père et le Fils est le fondement et l'image de la différence entre Dieu et le monde.

Mais, parce qu'elle suscite des libertés, l'altérité entre Dieu et le monde recèle le risque que ces libertés se séparent de Dieu et pervertissent ainsi la *différence* bienheureuse de l'amour en *séparation* malheureuse entre le monde et Dieu. C'est ainsi qu'on peut dire que la différence du péché, qui est à l'origine de la souffrance de Dieu et du pécheur, a son fondement indirect dans la différence intradivine, qui de son côté est le modèle originel de la différence entre Dieu et le monde.

La différence intradivine se laisse alors reconnaître comme le fondement de la différence qui fait souffrir Dieu et la créature. Cette différence prend la forme de l'abandon par Dieu de l'Homme-Dieu.

Dans la différence Père-Fils, qui est de la nature de Dieu, toutes les autres différences non liées à sa nature trouvent leur fondement – et même la différence du péché, rendue possible par la différence

QUESTION THÉOLOGIQUE ————— **Jean-Pierre Batut**

entre Dieu et le monde. Mais, puisque ces différences sont fondées dans la différence intradivine, qui est différence dans l'identité, elles sont surmontées par l'identité de nature entre le Père et le Fils devenu péché pour nous.

Si l'identité et la différence intradivines sont le modèle archétypal de toute différence, elles le sont aussi et de la souffrance, et de son dépassement dans le mystère pascal. Cela ne veut pas dire qu'une souffrance serait liée en soi à la différence qui est en Dieu. Cela veut seulement dire que dans cette différence se trouve le fondement de cette extériorisation par laquelle Dieu s'expose librement à la liberté de sa créature.

Pour distinguer exactement la différence « essentielle » (Père-Fils) et les différences ultérieures, il faut recourir à la différence entre Trinité immanente et Trinité économique. C'est elle qui permet d'échapper aux apories de la « théologie de la souffrance divine », qui font de cette souffrance une nécessité pour Dieu. L'axiome de l'« apathie » divine n'est donc pas contredit.

La distinction entre la « supra-kénose » et la kénose « économique » (création, alliance, croix), garantit la liberté de Dieu, qui ne prend pas sur lui la souffrance en vertu d'une nécessité, intrinsèque ou extrinsèque, mais s'y expose dans la liberté et la souveraineté de son amour, de telle sorte qu'à la question « quelle est cette souffrance dont souffre Dieu ? », Origène pouvait répondre, s'appuyant sur cette distinction : « *Passio Caritatis* ».

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 ». Membre du comité de rédaction français de *Communio*.

Communio, n° XXVIII, 5-6 – septembre-décembre 2003

Gérard BONNET

Quand les analysants parlent de leur foi en Dieu

MÊME s'il faisait profession d'incroyance et se montrait généralement critique à l'égard de la religion, Freud a toujours témoigné un grand respect pour la foi de ses analysants, la correspondance qu'il a échangée durant de longues années avec son ami le pasteur Pfister en offre de nombreux témoignages¹. La plupart des psychanalystes ont d'ailleurs opté pour une attitude analogue. Cela ne signifie pas qu'ils laissent en dehors de l'analyse les propos que tiennent leurs patients quand ils évoquent leur croyance, ou bien qu'ils renoncent à en signaler les bénéfices ou les inconvénients. Mais ils cherchent surtout à repérer ce qui pourrait les empêcher de vivre leur foi pleinement, et ils se comportent avec les patients croyants comme ils le font quand un artiste ou un auteur se trouve en difficulté dans son itinéraire créateur.

C'est particulièrement vrai en ce qui concerne la foi en un Dieu souffrant, qui est centrale dans la tradition chrétienne. J'ai été frappé dans mon expérience clinique par le paradoxe suivant : qu'ils adhèrent à cette croyance, ou croient au contraire à un Dieu impassible, même s'il est éventuellement compatissant, les fidèles ne parviennent pas à en tirer vraiment bénéfice tant qu'ils n'ont pas mis à jour

1. S. FREUD, *Correspondance avec le pasteur Pfister*, Gallimard, tel, 1963. Cf aussi A. PLÉ, *Freud et la religion*, Éditions du Cerf, 1968, et G. BONNET, dans *Le transfert dans la clinique psychanalytique*, PUF, le chapitre sur « la foi qui guérit », 1991, pp. 193 ss.

IMAGES DE DIEU _____ **Gérard Bonnet**

la conception inverse, que souvent ils refoulent ou dénie, et qui est d'autant plus agissante dans leur inconscient.

Liliane

Liliane, 23 ans, est venue demander une analyse après un essai de vie religieuse qui a duré quelques mois. Elle y était vraiment décidée, mais elle a été assaillie de telles angoisses au bout de quelques mois que la maîtresse des novices lui a conseillé de se donner un temps de réflexion. Liliane se lance dans son analyse avec la même passion que celle qui l'a conduite au couvent, et elle évoque assez rapidement l'événement qui a le plus marqué son enfance : sa petite soeur, née deux ans après elle, est décédée brutalement, et le choc a été tel qu'il a fallu mettre la maman en maison de repos près d'une année pour une dépression grave. Elle associe alors la vision de sa mère souffrante, éprouvée, à celle du Christ dans sa passion, et elle constate que cette image a dominé sa vie au point qu'elle est probablement pour beaucoup dans la décision qu'elle a prise à l'adolescence de lui consacrer sa vie. Par culpabilité, amour d'une mère trop absente ? Une chose est certaine, sa foi au Dieu souffrant l'a aidée à assumer le principal traumatisme de son enfance : d'un côté, elle lui permettait de trouver un équivalent à sa relation à la mère, et d'autre part, elle lui faisait rencontrer en Jésus un Dieu de pardon face auquel reconnaître et dépasser sa culpabilité. Heureusement, sa maîtresse des novices a su jouer le rôle d'une mère réelle et compréhensive, lui signifiant qu'elle n'était pas obligée d'y consacrer sa vie en retour et de payer ce réconfort d'un prix excessif. Visiblement, sa croyance en un Dieu souffrant lui a été d'un très grand secours toute son enfance puisqu'elle a correspondu à son attente et a donné un sens et une ouverture à sa culpabilité.

Une question restait pourtant en suspens qu'elle a fini par aborder pour elle-même : pourquoi avait-elle éprouvé au noviciat de telles angoisses, angoisses qui n'ont pas tardé à se manifester à nouveau au cours de l'analyse. Était-ce parce que le prix qu'elle se sentait obligée de payer était par trop exorbitant ? À ce stade de l'analyse, elle se plaignait beaucoup, s'exprimait souvent comme une opprimée, une persécutée, reprenant des termes proches de ceux qui sont utilisés dans certains psaumes, et je lui ai fait remarquer un jour qu'elle témoignait dans ses propos et dans ses rêves d'un Dieu très différent de celui qu'elle avait voulu rencontrer en rentrant dans

Quand les analysants parlent de leur foi en Dieu

les ordres. J'ai vu alors émerger au cours de l'analyse une autre conception de Dieu, à laquelle elle adhérait au fond d'elle-même sans en avoir conscience : celle du Tout Puissant qui avait fait mourir la petite sœur, plongé sa mère dans une épreuve infinie, qui lui demandait de se sacrifier sans limites et qu'on ne pouvait plier qu'à force de souffrances et d'épreuves.

À la suite de ces éclaircissements, les angoisses de Liliane ont diminué ainsi que la culpabilité qui en était la source, elle a réalisé que la vie religieuse ne l'attirait pas vraiment, et elle a rencontré un jeune homme avec lequel elle a décidé de faire sa vie. Mais elle n'en avait pas fini pour autant avec les épreuves de l'existence. Le premier de ses enfants, une fille, est née à peu près à la même date que la petite sœur décédée, avec un handicap neurologique très rare entraînant des séquelles à long terme : absences, oublis, déséquilibres moteurs. Aussitôt, l'image refoulée d'un Dieu puissant et punisseur s'est à nouveau profilée à l'horizon, et il a fallu tout un temps pour qu'elle éclaircisse ses fantasmes d'enfance et découvre que le Dieu souffrant auquel elle avait voulu consacrer réellement sa vie avait suffisamment souffert pour ne pas enfermer ceux qui croyaient en lui dans le même sort. Elle ne serait pas parvenue à franchir ce pas décisif qui lui a permis de tirer parti de sa foi en lui, si elle n'avait pas mis à jour et analysé cette autre conception de Dieu, beaucoup plus pesante et qui venait donner un sens négatif à tout ce qui lui arrivait.

Suzanne

Suzanne appartient à ce qu'elle appelle elle-même une vieille famille protestante dont elle partage la foi avec beaucoup de conviction. Quand elle avait 18 ans, elle a perdu sa sœur aînée, de deux ans plus âgée, morte dans un accident de voiture, et plus de dix ans après les faits, elle ne parvient toujours pas à en faire le deuil. Il ressort peu à peu de ses propos qu'elle s'est littéralement identifiée à la disparue : comme elle, elle a très peur des hommes tout en ayant régulièrement des liaisons régulières qu'elle brise sans crier gare, ce qui la fait passer pour un véritable bourreau des cœurs, et elle n'éprouve aucun plaisir sexuel. Cette identification s'explique aisément car elle est la seule fille encore vivante, avec trois frères, dont un plus jeune qu'elle, tandis que sa mère ne peut toujours pas se faire à l'idée que sa fille aînée n'est plus là.

IMAGES DE DIEU _____ **Gérard Bonnet**

Suzanne est une pratiquante assidue, mais elle le formule sans détours : dans sa foi en Jésus-Christ, elle se cherche avant tout un frère, un frère souffrant à qui s'identifier comme elle s'identifie à sa sœur. L'image qu'elle a de Dieu est celle d'un Être puissant, lointain, qui lui fait peur, comme son père, comme les hommes en général, qu'elle fréquente puis rejette. C'est au point qu'elle en vient à dire qu'au fond, elle ne croit pas en Dieu, du moins si l'on entend par là le Dieu d'amour dont lui parle le pasteur. Le Dieu qu'elle a en tête est un Dieu étranger à la souffrance, et qu'on ne touche pas facilement. Dans l'analyse, elle affiche d'ailleurs une attitude de fond qui reflète sa croyance, reprochant à l'analyste son impassibilité, lui disant régulièrement qu'il se moque totalement de ce qu'elle lui confie, qu'elle a l'impression de parler à un mur, etc.

Il a fallu un changement radical dans une de ses relations fraternelles pour qu'elle en vienne enfin à analyser le paradoxe de sa croyance. Elle entretenait depuis de longues années avec son frère plus jeune une relation étroite et privilégiée : ils se téléphoniaient tous les soirs, partageaient leurs soucis, se comprenaient à tous égards. Et voilà qu'un jour, à la suite d'une rencontre amoureuse, celui-ci a pris ses distances avec elle. Le choc est violent. « C'est à vous dégoûter de tout, dit Suzanne, même les relations les plus fortes, les plus sacrées ne tiennent pas la route. Je ne me suis jamais sentie aussi seule et aussi malheureuse. » Elle n'avait plus à sa disposition un frère de souffrance avec qui faire corps pour faire face au Dieu lointain et impassible qui avait fait mourir sa sœur. Elle avait perdu l'équivalent réel du Jésus de ses rêves.

Sa foi en un Dieu lointain et impassible lui apportait trop de bénéfices pour qu'elle y renonce facilement, et l'analyse allait *a priori* dans ce sens puisqu'elle retrouvait en la personne du psychanalyste le même personnage impassible et lointain. D'ailleurs il n'était pas question de l'y faire renoncer vraiment, mais plutôt de l'amener à se demander pourquoi elle ne pouvait pas retrouver aussi Dieu en la personne de Jésus, et laisser émerger sa foi au Dieu souffrant comme la plupart des fidèles de sa communauté, ce qui s'est fait au fil des jours. La personnalité de son père, un homme particulièrement austère et exigeant, avait beaucoup contribué à l'en empêcher.

Quand les analysants parlent de leur foi en Dieu

Une dialectique délicate

J'ai souvent rencontré des problématiques analogues, mais ces deux jeunes femmes ont retenu particulièrement mon attention car elles ont témoigné de leur foi au cours des séances en se référant à des traditions et à des textes précis. Liliane évoquait fréquemment les évangiles et des récits de passion, et il lui arrivait aussi de citer des bribes de psaumes, récités au noviciat, qui témoignaient de son autre vision de la divinité. À l'inverse, Suzanne cultivait sciemment l'idée du Dieu exigeant de la Bible, trouvait là de quoi donner sens à sa vie, s'y référait régulièrement à travers certains textes prophétiques, et elle en avait nettement clivé l'image qui était pourtant au centre de sa croyance : celle d'un Dieu souffrant pour elle et pour tous ceux qu'elle aimait.

Je ne m'étendrai pas sur la différence que l'on fait classiquement entre le Dieu de la Bible ou de l'Ancien Testament, qui a pour son peuple un amour infini mais manifeste aussi régulièrement ses exigences et ses colères, et le Dieu du Nouveau Testament, incarné en Jésus, qui est par définition un Dieu souffrant et prenant sur lui toutes les misères du monde, mais elle m'est apparue particulièrement éclairante pour comprendre les propos de ces analysantes. De façon assez caricaturale, je dirai que la première, Liliane, croyait sincèrement au Dieu souffrant de l'Évangile, que cette foi avait joué un rôle positif dans son existence, mais qu'elle était travaillée en profondeur par les différents visages du Dieu biblique, qui devenaient d'autant plus terrifiants à certains jours qu'ils étaient refoulés et associés à des moments difficiles. Suzanne au contraire avait constamment ces visages à l'esprit, elle avait même tendance à les exagérer, et elle se servait du personnage de Jésus pour supporter son sort et trouver un minimum de consolation.

On retrouve le même contraste, toutes proportions gardées bien sûr, dans l'analyse, et plus précisément dans le transfert analytique. Je ne surprendrai personne en disant que l'analyste passe le plus souvent aux yeux de ses patients pour un être distant, impassible, éventuellement compatissant, ce qui facilite certains transferts et en complique beaucoup d'autres. Pour Liliane par exemple, la relation à un analyste lointain a contribué directement à défouler l'image inconsciente de Dieu qui continuait à la terrifier au fond d'elle-même. Par contre, Suzanne l'a très mal supportée, elle y voyait une confirmation de sa croyance, et il ne se passait pas de semaines sans qu'elle s'en prenne violemment à « ce soi-disant thérapeute qui se

IMAGES DE DIEU _____ **Gérard Bonnet**

fiche totalement de la souffrance qu'éprouvent ses patients». Mais d'un côté comme de l'autre, l'analyste donnait l'impression qu'il ignorait la souffrance, qu'il y était insensible, et qu'un véritable partage à ce sujet était *a priori* impossible.

Le parti pris d'impassibilité adopté par Freud n'est pas étranger à cette posture première de l'analyste. Elle correspond à la culture profonde dans laquelle il a été éduqué et qui l'a beaucoup plus marqué qu'il ne le pense. Même s'il n'y croit pas consciemment, le Dieu de Freud est un Dieu aimant certes, faisant de lui un être privilégié, mais aussi un Dieu impassible et sévère. La psychanalyse a hérité de l'attitude qui en résulte, dite de neutralité, de bienveillance lointaine, qui n'a pas que des inconvénients, car elle fait émerger des imagos archaïques refoulées qui posent souvent problème aux patients. Pourtant, si on reste prisonnier de cette image, on risque aussi d'en arriver à des analyses interminables, à des transferts sans fin. Neutralité ne signifie pas impassibilité, ou non-souffrance.

C'est pourquoi j'insiste beaucoup pour ma part sur un autre aspect de la relation analytique qui me paraît indispensable pour que le transfert évolue de façon positive². J'ai rapporté il y a quelques années le cas d'une jeune obsessionnelle particulièrement éprouvée par la mort de son père, et qui m'a occasionné indirectement un problème assez sérieux avec mon entourage professionnel : à partir du moment où elle a perçu qu'elle m'avait réellement touché, que j'en avais pâti, elle a énormément progressé. Il en va de même avec ces patients qui se demandent régulièrement au cours des séances s'ils ne sont pas blessants dans leurs propos, qui s'excusent, masquant ainsi un sadisme particulièrement éprouvant pour l'analyste. Ils cherchent à l'émouvoir par tous les moyens, – chacun a son secret pour y parvenir, et en retour il est indispensable que l'analyste se laisse toucher en profondeur sans pour autant manifester par trop ses sentiments.

En définitive, on pourrait déduire de tout ce qui précède que peu importe l'idée que l'on se fait de Dieu, l'essentiel étant qu'elle apporte à chacun les bénéfices qu'il en attend, l'analyste compris, et pourvu aussi qu'on ne refoule pas celles qui lui sont contraires. Pourtant, l'adhésion à un Dieu souffrant semble généralement la plus libératrice, à condition qu'elle s'articule avec d'autres et qu'on

2. En définissant en particulier le transfert comme «la mise en acte de deux inconscients» qui vibrent l'un et l'autre autour des mêmes problèmes. G. BONNET, *Le transfert...*, *op. cit.*

Quand les analysants parlent de leur foi en Dieu

en ait éclairé les attendus psychiques. Qu'est-ce qui lui donne ce privilège? Elle résulte probablement d'une situation première que M. Klein a très bien expliquée à partir de la psychanalyse des enfants³. Dans la toute première organisation psychique, où la relation à la mère occupe bien évidemment la place centrale, l'enfant est constamment ballotté entre des pulsions d'amour et des pulsions de haine : fantasmatiquement, il attaque le sein, il le détruit, selon une fantasmagorie digne des mythes les plus violents. L'image de l'Autre souffrant et détruit par sa faute, tout en bénéficiant par ailleurs d'une *aura* absolument inégalée, domine longtemps la psyché naissante et continue à exister en profondeur. Qu'il la retrouve ensuite en une vierge de douleur ou en son fils crucifié ne change rien au fond du problème, dès l'instant où elle n'empêche pas l'émergence d'autres imagos archaïques comme celle d'un père puissant et bien-faisant qui vient à la fois compenser et rééquilibrer cette relation première.

Les risques de dolorisme

Il arrive en effet que la foi au Dieu souffrant prenne des proportions telles qu'elle entraîne le croyant dans des excès qui lui sont peut-être bénéfiques au plan spirituel proprement dit, mais qui posent d'énormes problèmes dans l'analyse où elle suscite ce que nous appelons une « réaction thérapeutique négative ». Cette réaction constitue à proprement parler la croix du psychanalyste, l'une des modalités du transfert les plus difficiles à surmonter. L'analysant s'enlise dans ses problèmes qu'il répète à longueur de séances, ses relations se détériorent, de nouveaux symptômes apparaissent, aussi indéchiffrables les uns que les autres, et il donne l'impression de trouver plus de plaisir dans la douleur que dans les joies de l'existence.

On dira sans doute que le dolorisme n'a rien de commun avec la foi au Dieu souffrant au sens où l'entend la révélation chrétienne, où le fidèle est appelé à s'identifier au Christ ressuscité, quelles que soient les épreuves auxquelles il est confronté, pour anticiper en quelque sorte sa résurrection et s'unir aussi à lui dans sa gloire. Le message chrétien associe étroitement les deux faces du mystère, en

3. M. KLEIN, *La psychanalyse des enfants*, PUF, 1959.

IMAGES DE DIEU _____ **Gérard Bonnet**

donnant la primauté à la seconde qui lui est spécifique. Il n'en reste pas moins que la tradition occidentale véhicule dans l'iconographie comme dans la littérature religieuse un nombre incalculable de modèles de martyres qui alimentent une forme d'apologie de la souffrance. Et il faut bien reconnaître que certaines analyses interminables aujourd'hui, interminables mais aussi éprouvantes et coûteuses, reconstituent parfois des tableaux analogues.

Freud a avancé successivement plusieurs explications à cette tendance morbide : un renversement sur soi des violences primaires infligées au sein maternel, un masochisme érogène particulièrement investi, un conflit entre des désirs antagonistes, une résistance à l'analyse ou bien à l'analyste. Finalement, et pourrait-on dire, en désespoir de cause, il a posé l'hypothèse d'une pulsion de mort qui, chez certains, se manifesterait par une recherche du pire, et serait toujours active au plus profond de nous. Le dolorisme représenterait une façon d'en apaiser les ardeurs : en souffrant mille morts, on donnerait satisfaction au monstre tout en continuant à vivre.

Au total, la croyance au Dieu souffrant tourne au dolorisme sans limites quand elle s'accompagne à notre insu de la croyance au monstre en question, c'est-à-dire à un Dieu de mort, régissant tout, et n'attendant que son heure pour précipiter l'homme dans la catastrophe. Ce qui nous ramène au cas de figure précédent, en accentuant les données en présence. Cette fois, le Dieu impassible n'est plus compatissant, il est absolument sans pitié. Ce n'est plus le Dieu de l'Ancien Testament, mais l'incarnation de la force de mort qui nous habite et contre laquelle nous tentons de réagir jour après jour.

Certains verront dans cette conception la conséquence de ce que l'on appelle le pessimisme freudien, et donc une forme de désespoir qui tend à accentuer le pire selon la logique de la pulsion de mort en question. Peu importe, un fait ressort clairement de l'analyse : *inconsciemment, on souffre toujours pour quelqu'un, pour le bon plaisir de quelqu'un, et la seule façon de sortir de l'ornière doloriste est d'identifier le quelqu'un en question en analysant les fantasmes où il est mis en position maîtresse.* C'est particulièrement important dans l'actualité médicale actuelle où l'on estime à juste raison que les patients atteints de maladies très douloureuses ont droit à des traitements qui calment leur souffrance. Pourtant, ces recommandations resteront lettre morte tant que l'on n'aura pas mis à jour ces fantasmes qui entretiennent en nous la politique du pire, chez les patients comme chez les soignants.

Quand les analysants parlent de leur foi en Dieu

On bat un enfant

Dans l'article que Freud a consacré au fantasme *On bat un enfant*⁴, il écrit qu'il a constaté la présence de ce fantasme dans un certain nombre de psychanalyses, y compris dans celle de sa fille. Il a pu vérifier qu'il est le fruit d'une évolution en trois temps : à l'origine, on découvre un souvenir d'enfance lointain, refoulé, où l'enfant a vu effectivement son père battre ou réprimander violemment un autre enfant, ce qui n'a pas été sans lui procurer un certain plaisir, mais qu'il a oublié. Vient alors une construction, un fantasme, que l'enfant élabore de toutes pièces, où il se voit battu à son tour par son père, et éprouve un véritable plaisir masochiste à le répéter dans sa tête dans la mesure où il est à la merci du père, faisant son bon plaisir, tout en restant maître du jeu. Ce fantasme occupe une position centrale, mais il est profondément refoulé. Car dans l'imaginaire actuel le plus courant, c'est la formulation banale et courante qui l'emporte : *On bat un enfant* (quelconque). Cette formulation s'impose à l'esprit du sujet par la suite de façon compulsive et accompagne souvent des pratiques sexuelles de type pervers où il retrouve les satisfactions attachées aux étapes précédentes du fantasme. La fille de Freud, Anna, souffrait d'une compulsion de ce genre, et même une fois son analyse terminée, elle a rechuté, démontrant la force incroyable de cette construction imaginaire. Il faut dire qu'elle avait fait son analyse avec son père et qu'il n'était pas le mieux placé pour l'aider à en sortir. Il a fallu qu'elle refasse un temps d'analyse pour se libérer de l'emprise de ce fantasme, et elle y est finalement parvenue en recourant à l'écriture, pour y inventer d'autres scénarios plus diversifiés et surtout psychiquement moins onéreux.

Un disciple de Freud, T. Reik dans son livre sur *Le masochisme*⁵, a montré que l'analyse de tels cas consistait essentiellement à retrouver chacune des étapes repérées par Freud dans l'existence vécue de chaque sujet, pour en analyser de façon précise les différentes composantes. On n'en est plus là aujourd'hui, mais on continue à rechercher dans chaque analyse comment faire revenir à la conscience les fantasmes de souffrance que l'enfant s'est construits dans sa relation première à l'adulte de façon à ce qu'il n'en fasse pas une fixation et en cherche la raison d'être. Pour Jean Laplanche, toute la psyché se construit dans cette situation de soumission et de

4. Publié dans le volume XV des *Œuvres Complètes*, aux PUF.

5. Payot, 1953.

IMAGES DE DIEU _____ **Gérard Bonnet**

dépendance : non pas tant du fait que l'enfant est maltraité, ou incompris, mais parce que l'adulte lui impose très tôt ses façons de sentir, ses pensées inconscientes, ses désirs, et que ce sont autant de pressions qui s'exercent sur lui et qu'il lui faudra reprendre et traduire tout au long de son existence⁶.

Il existe dans la psychanalyse toutefois des théories plus optimistes sur les origines de la psyché infantile, qui, sans nier les vues précédentes, donnent des relations premières une vision un peu plus lumineuse. C'est le cas en particulier pour un psychanalyste anglais, Meltzer, avec sa théorie du « conflit esthétique »⁷. Selon cet auteur, l'enfant vit des instants merveilleux dans le face à face premier avec sa mère, dans les moments où il la voit comme une beauté incomparable et qui le comble en tous points⁸. Certes, ce sont des îlots de bien-être au sein d'un océan de malaises, mais ceux-ci s'inscrivent à jamais dans son esprit et lui procurent un moyen de réassurance sans pareil dans les moments les plus difficiles. J'ai eu l'occasion à diverses reprises d'entendre des patients évoquer dans leurs rêves cette expérience primitive, surtout aux périodes les plus éprouvantes de leur analyse, et je dois reconnaître que ces remémorations, reprises et orchestrées dans le transfert, se sont révélées extrêmement bénéfiques. Elles ont beaucoup contribué en tout cas à les dégager d'une addiction à la souffrance qui risquait de leur gâcher la vie.

Pour conclure : de la créativité vraie à la foi sans frontières

Les diverses théories analytiques offrent les moyens d'accueillir et d'éclairer les croyances les plus diverses, et il faut travailler à maintenir leur ouverture et leur diversité, car c'est la meilleure chance que nous ayons d'accompagner les patients croyants dans leur recherche pour tirer vraiment bénéfice de leur foi et la vivre dans toutes ses conséquences. J'ai beaucoup travaillé la relation entre le symptôme et l'œuvre, entre les troubles psychiques et les grandes

6. J. LAPLANCHE, *Nouveaux fondements pour la psychanalyse*, PUF, coll. « Quadrige », PUF, 1994.

7. D. MELTZER, *L'appréhension de la beauté*, Éditions du Hublot, Larmorplage, 2000.

8. G. BONNET, *L'irrésistible pouvoir du sexe*, Payot, 2001, p. 29.

Quand les analysants parlent de leur foi en Dieu

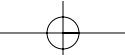
créations culturelles, pour les éclairer les unes par les autres⁹. *Je pense que la foi se situe dans l'axe de la création, en prolongement de cette potentialité dynamisante, différente du symptôme, qui donne à certains sujets la capacité de se surpasser.* Mais il arrive qu'elle tombe sous la gouverne du symptôme, des fantasmes correspondants, qui bloquent son élaboration. En ce cas, la foi en Dieu n'apporte plus les fruits que le sujet est en droit d'en attendre parce qu'elle refoule toutes les autres images, n'en veut rien savoir, et confond son adhésion privilégiée avec le rejet de tout ce qui pourrait lui porter ombre. Or les plus grands génies de la religion ont au contraire manifesté une ouverture à toutes les autres conceptions, y voyant des ombres qui font ressortir la lumière, il suffit de relire *La Cité de Dieu* de saint Augustin pour en avoir une illustration.

Les sujets doués d'une grande créativité, mais bloqués dans un moment de leur élaboration, viennent souvent à l'analyse avec beaucoup de réticences, en redoutant qu'elle ne vienne banaliser et tarir la source de leur inspiration. L'expérience a largement montré qu'il n'en est rien, et les exemples ne manquent pas dans l'histoire récente, avec G. Bataille, S. Beckett, G. Perec, et d'autres, chez qui une analyse, fût-elle brève, contribue au contraire à libérer la libre expression du sujet. J. Mac Dougall en fournit de nombreux exemples dans ses livres¹⁰. Il en va de même pour ceux pour qui la foi est véritablement le ferment de leur vie, – j'en ai eu l'expérience avec les deux personnes que j'ai citées en commençant : elles ont découvert combien il leur fallait creuser au plus profond d'elles-mêmes si elles voulaient en tirer tous les bénéfices espérés.

Diplômé en psychopathologie et docteur en psychanalyse, Gérard Bonnet a enseigné à l'Université Paris VII. Il est membre de l'Association Psychanalytique de France et Directeur de l'École de Propédeutique à la Connaissance de l'Inconscient. Il a publié de nombreux ouvrages et en particulier *Le remords, psychanalyse d'un meurtrier*, PUF, 2000, et *Défi à la pudeur, quand la pornographie devient l'initiation sexuelle des jeunes*, Albin Michel, 2003.

9. En particulier à propos du syndrome de Lasthénie de Ferjol, ou anémie provoquée, dans mon ouvrage sur *La violence du voir*, PUF, 1996.

10 J. MCDUGALL, *Plaidoyer pour une certaine anormalité*, Gallimard, 1978.



Communio, n° XXVIII, 5-6 – septembre-décembre 2003

Auguste OWONO-KOUMA

***Si quelqu'un...* d'Engelbert Mveng, un chemin de croix africain**

VULGARISÉ aux XIV^e et XV^e siècles par les franciscains pour permettre aux chrétiens qui ne pouvaient se rendre en Terre sainte d'accomplir la même démarche de foi que les pèlerins, le chemin de croix date en réalité du début du IV^e siècle. Depuis lors, les chrétiens n'ont cessé de méditer les jours et heures qui ont précédé la mort du Christ, modifiant, au gré de leur sensibilité, de leur spiritualité, de leur culture, cet exercice spirituel. On peut donc s'interroger sur les raisons qui ont pu déterminer Engelbert Mveng, jésuite camerounais (1930-1995), à élaborer à son tour un nouveau chemin de croix, avec la parution en 1962 de *Si quelqu'un...*¹ Outre le fait qu'il prenne la forme d'un recueil de poèmes, quelles sont les innovations que celui-ci a apportées par rapport au chemin de croix traditionnel² ? Et quel peut être le sens de ces innovations³ ?

*

* *

1. MVENG (Engelbert), *Si quelqu'un...*, chemin de croix, 1962, Paris, Mame [non paginé].

2. Nous ne reviendrons pas sur le double mode d'écriture déjà étudié (Owono-Kouma, 2001).

3. Nous reproduisons, avec l'aimable autorisation de l'éditeur, deux extraits de ce chemin de croix, les stations VII et VIII.

SIGNETS _____ *Auguste Owono-Kouma*

VII^e Station

La deuxième chute de Jésus

Tu nous as dit :

« Venez à moi, vous tous qui êtes fatigués et ployez sous le fardeau,
Et je vous soulagerai...

Prenez sur vous mon joug ;

Mon joug est léger... »

Et Tu ne nous laisseras point seuls, comme des orphelins nus dans
les craies abandonnées des villages du Kaset.

Sans une nourrice pour chanter la berceuse des Ancêtres,

Sans un grain de mil, sans une goutte d'eau, sans un simple pain de
manioc !

Tu nous as dit :

« Venez à moi... car je suis celui qui pardonne,

Et je laverai l'écarlate de vos péchés,

Je laverai de vos visages même le sang innocent qui rougit le Congo,

Parce que je connais le chancellement de vos deux pieds d'argile,

Et le lieu de votre affaissement, et celui de votre relance... »

Et Tu ne nous conduiras pas aux eaux de Mériba.

Tu ne transformeras pas pour nous les sources du Lualaba en
sources d'amertume.

Et les palmes d'Oubanghi comme palmes de Cadesh, n'ombrageront
pas nos fronts de soirs livides.

Nos palabres d'éternels recommencements...

Si quelqu'un... *d'Engelbert Mveng...*

Seigneur Jésus, Toi qui as compté septante fois sept fois nos chutes
de chaque jour,
Et qui connais le vertige de nos regards lourds de paludisme et de
sèves rancies,
Toi qui connais les ruses de l'oiseleur,
Et son filet cernant nos pas de broussards et nos pas de villageois,
Nous voici livrés à la corne du rhinocéros,
Et le vol sur nous des gypaètes et des autours...

Mais Toi qui connais la fragilité de nos deux pieds d'argile,
Et le lieu de notre affaissement et celui de notre relance,
Seigneur, ne nous laisse point succomber à la tentation,
Mais libère-nous du Mal.

SIGNETS _____ *Auguste Owono-Kouma*

VIII^e Station

Jésus console les femmes en pleurs

Femmes, vous êtes la voix qui monte de Ramah,
Vous êtes la voix de Rachel ;
Femmes, ne pleurez pas sur moi !...
Vous filles d’Afrique, je nous nomme filles de ma Jérusalem,
Et vous êtes la palissade de la paix le long de cette voie de souffrance ;
Vous êtes la palmeraie ombrageant ce lourd pèlerinage ;
Je vous dis : « Enveloppez-moi de votre silence, filles de mon Afrique,
Habillez-moi de votre pitié...

Ne pleurez pas sur moi,
Mais comptez-moi les voies lactées de vos nuits d’insomnie,
Les déserts, les savanes, les marigots et les forêts de vos courses millénaires,
Et les factoreries des rivières du Sud où pour des anneaux de cuivre
Vous fûtes livrées avec l’ivoire, avec le poivre, avec les perles sauvages et les noix de coco...
Femmes, contez-moi les noms de vos fils morts,
Et vos longs pleurs enveloppant de tiédeur nocturne le corps du premier-né
Défunt au seuil de la saison, après les premières pluies, à l’heure souveraine des malaras !
Contez-moi leurs noms,
Que sur mes doigts, je les récite comme un long chapelet de souffrance et de pitié...

Si quelqu'un... *d'Engelbert Mveng...*

Ne pleurez pas sur moi,
Mais dites-moi vos filles disparues dans l'ouragan des razzias,
Dévorées au crépuscule par le lion ravisseur et par l'argent et la
coutume ;
Dites-moi vos maris prisonniers du harem,
Vous, visage douloureux de l'Afrique maternelle,
Dites-moi l'histoire de mon Afrique féminine,
Femmes, dites-la moi !...

Irez-vous clamer votre désespoir aux Montagnes de la Lune ?
Direz-vous au Kilimandjaro : « Prête-nous le pagne éclatant de tes
neiges éternelles » ?
Au Cameroun : « Ouvre-nous ta nasse solaire, ô Montagne de
Dieu » ?
Femmes, criez-vous aux Monts de Cristal : « Couvrez-nous » ?
Et moi je suis debout dans la tourmente comme la forêt vierge qui
ne meurt pas ;
Mais vous, femmes d'Afrique, et vos enfants aux crânes incandes-
cents comme le soleil de midi,
Vous êtes la savane grillée par l'harmattan et livrée à la voracité des
premiers feux de saison sèche...
Je vous dis : Venez à moi :
Je suis le Bois vert, le Bois vert vivant qui ne meurt point ! »

SIGNETS _____ *Auguste Owono-Kouma*

La fidélité à l'Écriture Sainte

Naturellement, le chemin de croix de Mveng a pour principale source d'inspiration l'Écriture Sainte et, en premier lieu, les Évangiles, que ce soit pour retracer les épisodes de la Passion du Christ ou pour faire référence, à travers cet événement, à son enseignement. Cette présence des Saintes Écritures prend la forme de citations explicites ou d'allusions.

Les citations retenues³ dans notre analyse se répartissent en deux grands groupes. Les unes sont relatives à la condamnation de Jésus (station I) et les autres à ses enseignements et à ses exhortations (stations I, II, VII et VIII).

Se remémorant la scène de la condamnation (station I), le poète reproduit principalement l'échange entre le juge et ceux qui ont conduit Jésus à Pilate. « Quel mal a-t-il fait ? » (verset 15)⁴ demande le premier aux seconds qui répondent : « Qu'il meure ! » (verset 16) Et la réaction du juge est la suivante :

« Voici mes mains lavées !

Mes mains d'innocence, car de son Sang je suis le juge irresponsable
Tuez-le ! Moi, je suis innocent ! » (versets 20-21)

En chœur, l'auditoire reprend : « Que son Sang retombe sur nos têtes ! / Oui, sur nos têtes et sur nos enfants ! »⁵ (versets 22-23).

Le poète saisit l'occasion de cette condamnation pour évoquer les enseignements relatifs au pardon : « Ne juge point, – ne condamne point ton frère !... »⁶ (verset 1), et aux Béatitudes : « Bienheureux les doux, les miséricordieux ; / Bienheureux ceux que de partout on poursuit pour la justice » (station I, versets 4-5)⁷.

On trouve également d'autres enseignements dans les stations qui suivent. Le poète, qui veut se mettre à la suite de Jésus, se rappelle la prescription de ce dernier : « Si quelqu'un veut venir après moi,

3. Les citations non retenues ici n'ont de citation que le nom. Ce sont des propos non tenus par le Christ mais que le poète lui attribue. Voir, par exemple, les stations II et III.

4. La numérotation des versets est de nous.

5. *Matthieu* 27, 11-26. Pour les références, tant des citations que des allusions, le lecteur voudra bien se reporter à *La Bible de Jérusalem*.

6. *Marc* 6, 36-38.

7. *Matthieu* 5, 3-12 ; *Luc* 6, 20-26.

Si quelqu'un... d'Engelbert Mveng...

qu'il prenne la Croix : Et me suive !...» (station II, versets 33-34)⁸. La station VII renferme les exhortations à l'endroit des foules qui le suivent :

« Venez à moi, vous tous qui êtes fatigués et ployez sous le fardeau
Et je vous soulagerai...
Prenez sur vous mon joug ;
Mon joug est léger... [...] Venez à moi,... car je suis celui qui pardonne,
Et je laverai l'écarlate de vos péchés⁹ » (versets 2-5 et 10-11).

Outre les citations, on trouve maintes allusions à l'Écriture, l'allusion « consistant à faire sentir le rapport d'une chose qu'on dit avec une autre qu'on ne dit pas, et dont ce rapport même réveille l'idée »¹⁰.

Le vers 6 de la station I « Et ceux qui, sur la patène de la joue droite, ont présenté l'affront de la joue gauche, comme une Hostie ! » fait penser aux enseignements relatifs à la justice nouvelle :

« Vous avez entendu qu'il a été dit : « œil pour œil et dent pour dent ». Eh bien ! moi je vous dis de ne pas tenir tête au méchant : au contraire, quelqu'un te donne-t-il un soufflet sur la joue droite, tends-lui encore l'autre » (*Matthieu 5*, 38-39).

Dans la station III, le poète présente Jésus sous la figure du Bon Samaritain comme son propre bienfaiteur : « Sur la route de Jérusalem à Jéricho, / Tu es l'homme qui ne passera pas à côté de ma dépouille saccagée par les brigands, / Avec un dédain de lévite » (versets 6-8).

Les stations IV et XIII font allusion à la parabole de l'enfant prodigue (*Luc 15*, 11-32) à travers la honte que ce dernier éprouve après avoir dilapidé ses biens (« Et je lis dans tes traits, ô le Fils le plus beau des enfants des hommes, / La honte du fils prodigue, la lassitude des déçus » versets 26-27) et à travers son retour à la maison (« Dans tes bras où gît la rançon de notre humanité, nous voici accourus comme des fils prodigues » verset 23). En renvoyant à cette parabole à deux reprises, le poète veut probablement insister sur la grande miséricorde de Dieu à l'égard des péchés du monde. Dieu est toujours prêt à accueillir ses enfants quelle que soit la gravité de la faute commise.

8. *Matthieu 16*, 24.

9. *Matthieu 11*, 28-30.

10. Pierre Fontanier, 1977.

SIGNETS _____ *Auguste Owono-Kouma*

Impossible ici, en quelques lignes, de citer toutes les allusions que le poète fait à l'Évangile, comme autant de lectures spirituelles de la Parole de Dieu, de paroles ruminées par le croyant et replacées, au moment crucial de sa Passion, dans la bouche du Christ. L'Esprit Saint annoncé, la parabole du bois vert, celle du jeune homme riche, ce sont tous les enseignements de Jésus qui sont médités là, sans parler des miracles accomplis tout au long de sa vie publique dont le poète se souvient en regardant le Sauveur transpercé :

« Avec leurs clous et leurs marteaux
 Ils ont ouvert Tes deux mains toujours ouvertes
 Tes mains de compassion, de miséricorde, de pitié,
 Tes mains de guérisons, qui ouvraient nos yeux et nos oreilles,
 Qui rendaient à nos jambes mortes l'élan de la jeunesse,
 Qui lavaient nos lèvres, fermaient nos plaies, et faisaient de quelques
 débris de pains et de poissons
 L'innombrable rassasiement des foules affamées...
 Tes mains toujours ouvertes, et la grâce en tombaient comme pluies
 de grande saison,
 Et tandis que le pardon de Tes lèvres rendait purs les pécheurs,
 Les morts s'en allaient réveillés » (versets 1-10).

À ce point de notre analyse, nous constatons donc qu'en ce qu'il cite abondamment l'Écriture, le chemin de croix d'Engelbert Mveng peut être considéré comme conforme à la tradition de l'Église catholique romaine. Cependant, l'on peut se demander si le poète se contente de reproduire fidèlement, servilement le matériau prélevé des évangiles, ou si l'on peut parler de créativité dans cette œuvre poétique.

L'Afrique, théâtre du chemin de croix de Mveng

Le chemin de croix a pour but d'actualiser la Passion du Seigneur, de la rendre sensible au chrétien qui la médite, présente à son quotidien même, dans sa culture, puisque précisément le Christ, par sa mort sur la croix, rejoint tous les hommes. À cet égard, Mveng, jésuite africain, choisit d'assumer dans sa méditation non seulement la culture africaine mais également les paysages et les habitants de ce continent. Et c'est ce qui fait l'originalité profonde de son œuvre.

Le Jésus du chemin de croix de Mveng connaît tout des différentes régions d'Afrique, aussi bien l'habitat et le mode alimentaire

Si quelqu'un... d'Engelbert Mveng...

que les fleuves qui les arrosent (le Lualaba, l'Oubanghi) (station VII, versets 16-17) et les monts qui les surplombent (le mont Kilimandjaro, le mont Cameroun) (station VIII, versets 27-28). De fait, pour le poète, Jésus a sillonné le continent. Et lorsque Jésus est cloué sur la croix, le poète s'écrie :

« Et nous avons ouvert Tes deux pieds de pèlerin
 Qui connaissent par leurs noms tous les villages d'Afrique,
 Qui n'ont point voulu, de dépit ou de découragement, secouer la
 poussière de nos pistes de désolation ;
 Et Tes deux pieds marchent encore, à l'appel des tatas, à l'appel des
 Sarés du Diamaré » (station XI, versets 22-25).

De plus, la croix dont Jésus est chargé après sa condamnation semble faite des essences des forêts africaines : l'iroko, l'okoumé, l'ébène de la forêt vierge et le bongho :

« Dans tes deux bras reçois ma Croix comme un grand cadeau de
 noces ;
 Dans tes bras, tout l'iroko, l'okoumé et l'ébène de la forêt vierge,
 Et la densité du bongho dans sa cuirasse de piquants acérés, ...
 Dans tes bras, reçois ma Croix, liée de tes péchés
 Et de tous les péchés du monde... » (station II, versets 2-6).

Ce Christ en croix de Mveng meurt pour tous les Noirs persécutés, que ce soit ceux des « comptoirs de Guinée, de Calabar et de Manicongo » (station I, verset 19) ou ceux de l'Afrique centrale :

« Et Tu ne nous conduiras pas aux eaux de Mériba,
 Tu ne transformeras pas pour nous les sources du Lualaba en sources
 d'amertume,
 Et les palmes d'Oubanghi comme palmes de Cadesh, n'ombrageront
 pas nos fronts de soirs livides » (station VII, versets 15-17).

Reprenant les paroles par lesquelles Jésus promet aux apôtres l'Esprit Saint, le poète présente un tableau des réalités africaines :

« Et Tu ne nous laisseras point seuls, comme des orphelins nus dans
 les cases abandonnées des villages du Kasai
 Sans une nourrice pour chanter la berceuse des Ancêtres,
 Sans un grain de mil, sans une goutte d'eau, sans un simple pain de
 manioc ! » (station VII, versets 6-8).

SIGNETS _____ *Auguste Owono-Kouma*

Les personnages de la Passion : des hommes et des femmes d'Afrique

Parmi les transformations que l'on observe par rapport aux saintes Écritures, il convient également de signaler la propension du poète à s'attarder sur les détails concernant les personnages de la Passion pour leur donner les attributs et le tempérament des Africains. Avant que le poète n'évoque l'aide que Simon de Cyrène s'apprête à donner au condamné (station V), il indique les circonstances de la rencontre entre les deux hommes, la condition physique et psychologique de Simon, son statut social et son accoutrement :

« Un pauvre homme fatigué ; il revient des champs ; c'est un homme d'Afrique !

Et dans sa tête, la fatigue du jour tisse un long refrain,
Le poids du jour pèse comme un bolide sur ses pas qui chancellent,
Sur ses lèvres qui remuent,
Sur le halètement de son cœur qui n'en peut plus...

Un pauvre homme d'Afrique, avec sa chéchia et son ample bou-bou [...]

C'est un pauvre homme d'Afrique, et dont le pas est timide »
(versets 1-6, 10).

Au moment où Jésus est dépouillé de ses vêtements (station X), le poète, contrairement aux auteurs des évangiles, présente la robe dont il est dépossédé et indique qui l'a confectionnée, selon quelle technique et dans quelles circonstances :

« Ta robe sans couture
C'est Ta Mère qui Te l'a tissée de ses doigts effilés,
Selon l'art et la technique et la tradition des Ancêtres...
Elle chantait en tissant les chansons de Juda,
Le chant de Débora, le chant d'Anne la prophétesse,
Et le cantique de Marie, sœur de Moïse... » (versets 1-6).

Lors de la rencontre de Jésus avec sa mère (station IV), le poète rend compte des sanglots qu'il perçoit dans la voix de Marie au moment où la foule réclame à cor et à cri la mort de son fils, et à nouveau l'unit à la voix des mères africaines si souvent blessées elles aussi par la perte de leurs enfants dans les multiples guerres et massacres – y compris depuis la publication de ce texte – qui ont touché ce continent :

« Et dans les sanglots de ta voix, Mère,
J'entends la voix de toutes les mères d'Afrique,

Si quelqu'un... d'Engelbert Mveng...

Les sanglots de celles dont les enfants s'en sont allés,
 Sans un adieu,
 Pour l'aventure des nuits extra-coutumières,
 Et qui ne reviendront plus... » (versets 20-25).

Le poète évoque encore l'Afrique contemporaine au moment de la comparution de Jésus devant Caïphe, le grand-prêtre, et du reniement de Pierre :

« Et voici sur Toi le poids des refus sans nombre de Ton Afrique préférée,
 Le poids de ceux pour qui la Civilisation, l'Argent, la Politique ou la Coutume
 Ont étouffé l'appel en eux de l'Évangile,
 Et qui, devant le ricanement de la servante du Grand-Prêtre [...] Diront, avec serment sur les fétiches et sur la barbe des membres du Parti,
 Qu'ils ne T'ont jamais connu » (station IX, versets 13-19).

Nous avons, enfin, un commentaire personnel du poète relatif au sourire de leurs parents après l'évocation de la résurrection de Lazare et du fils de la veuve de Naïm :

« Tes mains toujours ouvertes, et la grâce en tombait comme pluies de grande saison,
 Et tandis que le pardon de Tes lèvres rendait purs les pécheurs,
 Les morts s'en allaient réveillés,
 Et la sœur de Lazare, et la veuve de Naïm ne savaient plus s'il fallait mêler aux larmes des grands deuils
 Le sourire de la joie retrouvée... » (station XI, versets 8-12).

L'apport de la tradition orale africaine

Dans la présentation du double numéro 3 et 4 de *Palabres* consacré à l'intertextualité et au plagiat en littérature africaine, Séwanou Dabla propose qu'en plus d'une intertextualité fondée sur le souvenir de la littérature écrite (française notamment) l'on exploite « celle née de l'inspiration orale qui fait que, sur le mode de l'argumentation ou de l'inspiration surgissent dans le texte original-écrit-modernisé des éléments du discours littéraire traditionnel ancien » (1997, 9). C'est ce qu'il appelle la « spécificité africaine de l'intertextualité » (*ibidem*). Bien que leur transcription n'apparaisse pas dans les stations-poèmes de *Si quelqu'un...*, on sait qu'il y est question de berceuses et de chants de lamentations. Mveng lui-même

SIGNETS _____ **Auguste Owono-Kouma**

reconnaissait s'être profondément inspiré de la culture orale africaine : « Notre texte s'inspire des *lamentations funèbres africaines*. C'est un genre littéraire qui mêle aux souvenirs biographiques du défunt, des apostrophes à son adresse, et des *réflexions personnelles* dictées par le regret de sa disparition. ¹¹ »

C'est le cas notamment lorsque le corps de Jésus est remis à sa mère (station XIII) ; le poète imagine Marie chantant une berceuse à son fils mort comme elle l'avait fait quand il était enfant. Il lui demande :

« Mère des douleurs,
Quelle berceuse as-tu chantée à ton enfant immobile et raide,
Comme aux jours de son premier sommeil,
Quand ta voix le berçait et que derrière ses paupières closes
Son regard te souriait dans le sommeil,
Sa lèvre immobile souriait à ta lèvre chantante,
Tandis que dans ses rêves, il parlait à sa Maman ?
Alors tu comptais les battements de son Cœur,
Et sa respiration répondait à ton refrain... » (versets 1-9).

Le poète va jusqu'à comparer la Sainte Vierge à « une pleureuse mendiant la pitié des passants » (verset 13), pleureuse dont le « silence est poignant comme la clameur des veuves Bamiléké » (verset 16).

*
* *

À travers les citations et les allusions de son chemin de croix, le poète donne donc un tableau quasi complet des enseignements, des exhortations et des miracles de Jésus-Christ, qu'il met en parallèle avec la condamnation de ce dernier. Par cette opposition, Engelbert Mveng amène le lecteur à mettre sur la balance l'œuvre de Jésus et le traitement qui lui est infligé en retour.

Mais c'est surtout l'introduction de l'africanité dans sa méditation qui constitue le principal apport de Mveng à cet exercice spirituel séculaire. Cette innovation situe par conséquent *Si quelqu'un...* dans la mouvance des travaux des pionniers de l'inculturation dans le monde noir ¹². Certains de ces auteurs, tels V. Mulago, J. Thiam,

11. Voir « Note liminaire ». Souligné par nous.

12. Il s'agit de V. Mulago, J. Thiam, J.-C. Bajoux, E. Verdieu et P. Ondia, G. Bissainthe, R. Dosseh, M. Hebga, A. Kagame, J. Parisot, J. Bala, A. Abble et R. Sastre, co-auteurs de *Des prêtres noirs s'interrogent*, Paris, Éditions du

Si quelqu'un... d'Engelbert Mveng...

E. Verdieu et P. Ondia, G. Bissainthe¹³, ont défini l'« adaptation du christianisme » comme « le fait de présenter le dogme d'une façon accessible au peuple », « une façon de tirer profit du fonds religieux de l'âme noire [et] de présenter le dogme en conséquence » ou « l'esquisse d'une théologie adaptée à la mentalité de l'endroit », l'objectif étant « une Afrique authentiquement chrétienne et une Église authentiquement africaine »¹⁴.

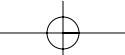
Les innovations qu'apporte *Si quelqu'un...* traduisent donc le souci d'E. Mveng de montrer, en l'illustrant, l'universalité du message chrétien. Le christianisme, semble soutenir le jésuite camerounais, n'est pas l'apanage de l'Occident ; il concerne également l'Afrique, qui a son mot à dire. C'est probablement le sens de l'adaptation africaine que Mveng a faite du chemin de croix traditionnel. Dommage que très peu de communautés chrétiennes africaines y recourent pour leurs méditations.

Auguste Owono-Kouma. Né en 1960 à Minlaba (Cameroun). Marié, père de 4 enfants. Titulaire d'un doctorat de 3^e cycle en Littérature négro-africaine. Enseignant au département de Français, École normale supérieure, Université de Yaoundé 1 (Cameroun) depuis mars 2000.

Cerf, 1956. Ces auteurs n'utilisent pas le concept d'inculturation que le missionnaire Pierre Charles dit pourtant en vogue dans les années 1930 (Pairault, 1996, pp. 18-19).

13. Les titres de leurs contributions respectives sont : « Nécessité de l'adaptation missionnaire au Congo », « Clan tribal et communauté chrétienne », « Sacerdoce et négritude » et « Catholicisme et indigénisme religieux » (Atangana, 2000). Pour l'actualité et la pertinence des thèmes abordés, le lecteur consultera avec intérêt Jean-Paul II (1995, pp. 62-63).

14. Atangana, 2000, pp. 96-97.



Communio, n° XXVIII, 5-6 – septembre-décembre 2003

Jean-Michel FABRE

Faut-il mourir pour être un martyr ?

DÈS les Temps Apostoliques, l'exemple de ceux d'entre les premiers chrétiens qui avaient accepté volontairement de verser volontairement leur sang à cause de leur foi et dans l'imitation de la Passion du Seigneur Jésus, est devenu l'exemple, le témoignage par excellence – *martus* – de l'adhésion des disciples qui prennent bientôt le nom de « chrétiens » (*Actes* 11, 26). Pourquoi s'interroger, une fois encore, sur le martyre, et les conditions de sa reconnaissance par l'Église ? À la fin du second concile du Vatican, le Père Chenu se plaisait à rappeler « l'amicale tension » qui régnait entre théologiens et canonistes¹. Les travaux du Concile, de son application et, particulièrement, les travaux de la réforme du Code de Droit Canonique ont appris aux spécialistes de ces deux disciplines ecclésiastiques à travailler de façon complémentaire. Puisqu'elles mettent en œuvre des critères – humains – de reconnaissance de la sainteté – qui, elle, est d'origine divine, les Causes de canonisation représentent une illustration parfaite de cette collaboration. Plus particulièrement, la recherche de la vérité concernant la réputation de martyr a suscité, il y a une vingtaine d'années, quelques articles de canonistes ou théologiens d'expression italienne. Parmi les critères du martyr retenus par le cardinal Lambertini, futur pape Benoît XIV, celui – matériel – de la mort physique du Serviteur de Dieu demande à être précisé, compte tenu de causes récentes.

1. M.-D. CHENU, « *Officium*, Théologiens et canonistes », dans *Études d'Histoire du Droit Canonique dédiées à Gabriel Le Bras*, Paris, 1965, p. 835.

SIGNETS _____ **Jean-Michel Fabre****Un passé glorieux qui se conjugue au présent**

L'Antiquité grecque emploie le terme de « témoin » en son sens juridique : celui qui est capable de rapporter un fait, un propos. Mais le Père Camelot rappelle, à partir du sens biblique, qu'est appelé témoin également « celui qui atteste une vérité dont il est convaincu »². En effet, pour le peuple élu, le terme possède un sens essentiellement religieux : « Vous êtes mes témoins – oracle du Seigneur – ainsi que mon serviteur que j'ai choisi, afin que vous sachiez, que vous croyiez en moi, que vous compreniez que je suis Moi (*Isaïe* 43, 10). « Vous êtes mes témoins : y a-t-il un Dieu en dehors de moi ? » (*Isaïe* 44, 8).

Et nous retrouvons, tout naturellement, ce sens religieux à propos du Seigneur Jésus qui est le « témoin fidèle » (*Apocalypse* 1, 5 ; 3, 14), Celui qui rend témoignage à la vérité (*Jean* 18, 37). À sa suite, les apôtres seront des témoins (*Actes* 1, 8).

Stanislas Gillet a été l'un des premiers à remarquer le changement de sens du terme « témoin » dans ce même livre des *Actes des Apôtres*. Au chapitre septième (verset 58), il est question des témoins – au sens profane et juridique – de celui qui peut attester de la lapidation d'Étienne. Mais au chapitre vingt-deux, verset 20, Paul, dans son discours devant les juifs de Jérusalem, parle du même Étienne comme le « témoin du Seigneur ». Le titre de « témoin » est donc passé du persécuteur à la victime³. Là encore, le Christ donne sa plénitude à l'Ancienne Loi : si, dans le judaïsme, depuis les Maccabées, on vénère la mémoire de ceux qui sont tombés, les armes à la main, pour la défense de la Loi⁴, le christianisme, lui, fait « des vexations des puissants une béatitude et du supplice un triomphe »⁵. Le Christ-Jésus avait d'ailleurs prévenu ceux de ses disciples qu'il envoyait en mission : « Heureux serez-vous lorsqu'on vous insultera, qu'on vous persécutera et qu'on dira mensongèrement contre vous toute sorte de mal, à cause de moi (*Matthieu* 5, 11)⁶.

2. P.-Th. CAMELOT, « Martyr, Martyre », dans *Catholicisme* VIII, 1979, col. 770.

3. S. GILLET, « L'origine du nom de martyr », dans *Mélanges en l'honneur de Monseigneur Michel Andrieu*, Strasbourg, 1958, p. 187.

4. Pour le *Second livre des Maccabées* surtout, les martyrs sont ceux qui acceptent volontairement la mort comme un châtement, cette expiation arrêtant justement la colère de Dieu.

5. L. VILLER, « Martyre et perfection », dans *Revue d'Ascétique et de Mystique* 6, 1925, p. 5.

6. Cf. également : *Marc*, 8, 34 ; 10, 33-40 et *Jean*, 9, 22.

Faut-il mourir pour être un martyr ?

Ainsi, le martyr est un témoin parce qu'il suit en tout le Seigneur. Il faut même préciser que le sens de cette *sequela Christi* est bien plutôt une causalité : le martyr est mort à cause de son attachement au Christ. Si la tradition a toujours vu dans Étienne le proto-martyr, (*Actes* 7, 54-60), nous pouvons, avec saint Bède le Vénérable, considérer saint Jean Baptiste – le Précurseur – comme effectivement le premier : « Il n'y a en effet aucun doute que saint Jean Baptiste a subi la prison pour notre Rédempteur qu'il précédait par son témoignage, et que c'est pour lui qu'il a donné sa vie. Car si son persécuteur ne lui a pas demandé de nier le Christ, mais de taire la vérité, c'est cependant pour le Christ qu'il est mort⁷. » Autre est le cas des Saints Innocents (*Mathieu* 2, 16) qui n'ont peut-être pas adhéré d'une façon consciente à la Passion du Christ mais dont la mort violente – nous rappelle saint Thomas – est une union mystique, par grâce divine, à la Passion future du Christ⁸. À la suite des apôtres éliminés pour la quasi-totalité d'entre eux de mort violente, et dans le contexte des persécutions menées par l'Empire, les premières communautés eurent bien des occasions d'être confrontées au martyre, ou du moins de vivre dans la hantise de celui-ci⁹. Pour les premiers chrétiens le martyr apparaît vite comme celui qui, par sa propre passion, a imité celle du Sauveur. « Selon que vous avez part aux souffrances du Christ, réjouissez-vous, pour que, lors de la révélation de sa gloire, vous vous réjouissiez et exultiez » (1 *Pierre* 4, 13). « Permettez-moi d'être un imitateur de la passion de mon Dieu » écrivait saint Ignace d'Antioche¹⁰. Aussi met-on par écrit le plus de renseignements possibles d'une part pour en conserver le souvenir, d'autre part pour informer les autres communautés : ce sont les *acta martyrium*, les *passiones*. Nous connaissons ainsi le martyre de Polycarpe¹¹, celui des martyrs africains de Scillium en Numidie

7. BÈDE LE VÉNÉRABLE, *Homélie sur l'Évangile*, I, 4, dans *Corpus Christianorum, series Latina*, 122, 25-26.

8. Les petites victimes obtinrent par la grâce de Dieu la gloire du martyre que les autres méritent par leur volonté personnelle, Somme théologique I^{ia} I^{iae}, q. 124, a 1.

9. E. GRIFFE, *Les persécutions contre les chrétiens aux I^{er} et II^e siècles*, Paris, 1967, pp.12-22 ; Ch. MUNIER, *L'Église dans l'Empire Romain (II^e-III^e siècles)*, Paris, Cujas, 1979, pp. 457 ss.

10. *Lettre aux Romains*, VII-2, *Sources Chrétiennes*, 10.

11. Édité par P. Th. CAMELOT, *Sources Chrétiennes*, 10 (1950).

SIGNETS

 Jean-Michel Fabre

(180)¹², celui des martyrs de Lyon (en 177)¹³, de Perpétue et sa servante Félicité (203)¹⁴ parmi tant d'autres... Le Père Hamman a collationné plusieurs actes et passions de la Grande Persécution (304-311)¹⁵ comme il a facilité l'accès d'un plus large public à quelques textes majeurs de Pères de l'Église sur le martyre (Tertullien, Origène, saint Cyprien¹⁶). Si le martyre est, pour le disciple du Christ, le meilleur moyen d'imiter son Maître dans sa Passion, on comprend que la mort physique soit considérée comme essentielle pour passer, à l'image du Christ, de la mort à la vie. Il est la perfection suprême dans la vie chrétienne : « Le sang précieux des martyrs rachètera certains hommes, et les martyrs eux-mêmes seraient plus exaltés que s'ils avaient été justes sans avoir subi le martyre » (Origène)¹⁷. On retrouve cette évidence dans l'histoire des canonisations : est martyr celui qui, sa vie durant, a cherché la perfection ; à l'inverse il serait surprenant de trouver chez une personne qui s'est « laissée vivre » les ressources nécessaires et la force de l'Esprit pour affronter le persécuteur. Parmi les martyrs de Lyon, il en est un – Vettius – « se complaisant à prendre la défense de ses frères (...) il était et il est encore un authentique disciple du Christ, et il accompagne l'Agneau partout où il va »¹⁸. C'est le cas aussi du jeune Procopius, décapité en 303 à Césarée de Palestine, pour avoir refusé de sacrifier aux dieux des Romains. Procopius « dépassait tous les autres par la pureté de sa vie et la perfection de ses vertus.¹⁹ » Ou encore, ce jeune Apphianos, âgé d'à peine vingt ans, qui « avait le sérieux d'un homme mûr ; sa conduite était intègre et irréprochable, son âme de haute vertu²⁰ ». Il fut torturé puis jeté à la mer les pieds lestés de pierres en 306, à Césarée de Philippe. Alors qu'avec la Paix Constantinienne (313), les persécutions religieuses

12. Édité par F. RUGGIERO, *Atti dei martiri scilitani*, Roma, *Accademia Nazionale dei Lincei*, IX-1/2 (1991) ; V. SAXER, « Afrique Latine », dans *Hagiographies*, coll. « Corpus Christianorum », Turnhout, 1994, I, pp. 29-35.

13. Récit dans EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Histoire ecclésiastique* vol. II, V, 1-63 ; *Les Martyrs de Lyon*, Actes du Colloque de Lyon de 1977, Paris, 1978.

14. Édité par Jacqueline AMAT, *Sources Chrétiennes*, 417, 1996.

15. *Les martyrs de la Grande Persécution*, Paris, 1979.

16. *Le martyre dans l'Église ancienne*, Paris, 1990.

17. *Id.*, p. 82.

18. EUSÈBE DE CÉSARÉE, *op. cit.*, I, p. 10.

19. A.-G. HAMMAN, *Les martyrs de la Grande Persécution*, *op. cit.*, pp. 50-51.

20. *Id.*, p. 112.

Faut-il mourir pour être un martyr ?

s'estompent, apparaît une nouvelle figure de sainteté : le confesseur non-martyr, celui qui s'est efforcé de suivre et d'imiter le Christ, sa vie durant, par une existence vertueuse et exemplaire, éventuellement aussi par son enseignement. En évoquant la vocation du moine comme une mort spirituelle « pour voir Dieu », Louis Bouyer constate que « Le monachisme n'est dans l'Église pas autre chose que le martyr réapparaissant sous une forme nouvelle demandée par des circonstances modifiées.²¹ » Toutefois, même à l'époque des Pères du Désert, le martyr « sanglant » reste le premier et le plus plénier des critères de sainteté, comme il le sera rappelé, au XVIII^e siècle, par le futur Benoît XIV. Et alors que l'on requérait la présence d'un miracle authentifié dû à l'intercession du Serviteur de Dieu, cette condition n'intervient plus dans les causes de martyr.

La réalité du martyr dépasse les limites des Temps Apostoliques ou du siècle de l'expansion missionnaire (XIX^e siècle) : il s'observe tout au long de l'histoire de l'Église et aujourd'hui encore. Pour nous le rappeler, le pape Jean-Paul II, au sein de la démarche jubilaire de l'an 2000, a accordé une place privilégiée aux « nouveaux martyrs », vite dénommés « témoins de la foi au XX^e siècle ». Il a chargé une commission particulière, au sein du Comité Central du Jubilé, d'en établir un catalogue afin d'aider les travaux de la Congrégation des Causes des Saints et de préparer la célébration œcuménique commémorative au Colisée, le 7 mai 2000. Dans sa Lettre Apostolique « *Novo Millennio ineunte* » du 6 janvier 2001, au terme du Grand Jubilé de l'an 2000, le Saint-Père souligne les résultats immédiats de cette quête :

Nous étions peut-être trop habitués à penser aux martyrs d'une question un peu lointaine, comme s'il s'agissait d'une catégorie du passé, liée surtout aux premiers siècles de l'ère chrétienne. La mémoire jubilaire nous a ouvert un spectacle surprenant, nous montrant que notre temps est particulièrement riche de témoins qui, d'une manière ou d'une autre, ont su vivre l'Évangile dans des situations d'hostilité et de persécution, souvent jusqu'à donner le témoignage suprême du sang. En eux, la Parole de Dieu, semée en bonne terre, a produit le centuple. Par leur exemple, ils nous ont montré et comme « aplani » la route de l'avenir. Il ne nous reste plus qu'à marcher sur leurs traces, avec la grâce de Dieu²².

21. *Le sens de la vie monastique*, Paris, 1950, p. 89.

22. *La Documentation Catholique*, n° 2240, 21 janvier 2001, p. 82.

SIGNETS _____ **Jean-Michel Fabre**

Puisque ce « témoignage suprême du sang » comme « témoignage suprême de la charité » (*Lumen Gentium* § 42) est attesté tout au long des siècles, il nous faut considérer l'importance accordée à la mort physique dans l'authentification du martyr.

La mort objet matériel du martyr

Les critères de la sainteté catholique ont été définis, au XVIII^e siècle, par le Cardinal Prospero Lambertini (1675-1758), futur pape Benoît XIV, dans son vaste traité *De Servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*, édité à Rome en 1748. Sa définition du martyr est précise : « Le Martyre est l'acte volontaire d'endurer la mort, ou la résignation à cause de la foi au Christ, ou d'un autre acte de vertu en référence à Dieu. Dans le Martyre donc deux personnes doivent intervenir, c'est-à-dire qu'interviennent le Persécuteur ou le Tyran, et l'autre, à qui ce même Persécuteur ou Tyran infligent la peine.²³ » Lambertini insiste longuement sur la nécessité de la mort²⁴ que l'on va dénommer dès lors l'objet matériel du martyr. Il reprend ce qu'exprimait déjà saint Thomas d'Aquin à savoir que, pour le martyr, rien ne compte que le témoignage de foi : « Le martyr exige donc que l'homme témoigne en faveur de la foi de telle sorte que sa conduite prouve le peu de cas qu'il fait de tous les biens de ce monde pour s'assurer les biens futurs et invisibles. Mais tant que la vie reste, ce mépris ne s'est pas affirmé dans sa totalité (...) La mort soufferte pour le Christ est donc essentielle au vrai martyr.²⁵ » Mais le Docteur Angélique avait apporté sur ce point une précision fort intéressante : « Il arrive parfois de survivre longtemps à des blessures mortelles reçues pour le Christ, ou à toute sorte d'autres supplices capables d'ôter la vie. L'acte du martyr est alors méritoire, au temps même où ces souffrances sont subies.²⁶ » On comprend dès lors que pour authentifier le martyr, bien avant la disparition physique, l'extinction de la vie, il y a cette disposition de l'âme qui, avec la grâce de Dieu – c'est la vertu de force –, se détache à ce point de tout pour s'attacher, s'unir à son Seigneur. Cette accepta-

23. *De Servorum Dei* III, c. 11, 2.

24. *Id.* III, 11, 4.

25. *Sum. Theol.* IIa IIae q. 124, a., resp.

26. *Id.*, *ad quartum*.

Faut-il mourir pour être un martyr ?

tion sereine et joyeuse de la mort – infligée en haine de la foi – est d’ailleurs l’élément moral du martyr.

La mort n’est pas forcément violente – même si elle doit être infligée avec l’intention d’annihiler – et immédiate comme dans le cas d’une exécution. Nous venons de voir que saint Thomas envisageait déjà les cas où l’on survivrait à des blessures mortelles. Le Père Ernesto Piacentini appelle ainsi « martyrs blancs » ces chrétiens, condamnés à une exécution physique en raison de leur foi, mais dont la sentence n’a pas été exécutée ou encore d’exécutions non sanglantes, de peines qui suppriment les facultés intellectuelles-volitives-affectives du martyr, par l’angoisse ou la débilité programmée : c’est la mort psychologique voulue et causée par de mauvais traitements²⁷. On peut se demander si l’on ne pourrait pas ainsi constater un martyr dans toute agression à l’encontre de ce qui fait l’identité, la personnalité même de la personne. Que l’on pense, à titre d’exemple, au viol de religieuses, lors de guerres ethniques, justement parce qu’elles sont femmes et religieuses. Le martyr non-sanglant, c’est aussi le cas où l’on décède par suite de mauvais traitements comme des suites d’une longue détention, ainsi la catholique Margaret Birmingham, emprisonnée à Dublin dans des conditions telles qu’elle en mourut, trois ans plus tard, en 1584²⁸. Ou encore ces malheureux prêtres martyrs des pontons de Rochefort (1794-1795) qu’« on a laissés pourrir pendant des mois, condamnés qu’ils étaient à la déportation mais abandonnés là par indécision des autorités et par économie²⁹. »

27. E. PIACENTINI, « *Concetto teologico-giuridico di martirio nelle cause di beatificazione e canonizzazione* », dans *Monitor Ecclesiasticus* 103, 1978, pp. 200-201 ; id., *Il martirio nelle cause dei santi*, Libreria Editrice Vaticana, 1979, p. 57 ; B. GHERARDINI, « *Il martirio nell’attuale temperies teologico-giuridica* », dans *Studi in onore del Card. P. Palazzini*, Pisa, 1987, pp.164-165.

28. *Cause for the Beatification and Canonisation of the Servants of God Dermot O’Hurley archbishop, and companions*, Rome, 1988, I, pp. 342-344.

29. J.-B. Soucy et 63 martyrs de Rochefort – *Positio super martyrio*, Rome, 1992, p. VIII ; pp. 151-156 ; Y. BLOMME, *Les prêtres déportés sur les Pontons de Rochefort*, Saint-Jean d’Angély, 1994.

Mourir par excès de charité

Dans plusieurs sermons déjà, saint Augustin invite à regarder dans le martyr non pas tant les souffrances ou la mort que la cause pour laquelle le chrétien a été persécuté : « Ce qui fait le martyr de Dieu, c'est notre justice et non point nos souffrances³⁰. » Le deuxième concile du Vatican a souligné combien le martyr est révélateur du primat de la charité (*Lumen Gentium* § 42). C'est bien en cela que réside le but de toute vie chrétienne : être assimilé, progressivement transformé et uni, par grâce, au Christ : « Dieu nous a choisis, avant la création du monde, pour devenir des fils, pour que nous soyons, dans l'amour, saints et irréprochables. » (*Éphésiens* 1, 4). Dès lors, dans le martyr, la mort physique n'est pas accessoire, mais elle manifeste le primordial : l'acte de charité. On ne peut donc être étonné de relever, dans l'histoire de la sainteté catholique, l'utilisation de la dénomination de « martyr » pour des saints qui n'ont pas versé leur sang pour le Christ. C'est le cas, déjà au II^e siècle, avec Clément d'Alexandrie : « Ce n'est point parce que le martyr a pour conséquence la mort de celui qui le subit, mais parce que celui qui meurt pour sa foi a accompli l'amour de charité parfaite.³¹ » On retrouve cette notion au IV^e siècle avec saint Jérôme qui, dans son « Éloge de Paule » parle explicitement de « martyr quotidien » à propos d'un confesseur non martyr : « *Devote (...) mentis servitus cotidianum martyrium est* »³². Mais plus encore, à la même époque, Sulpice Sévère nous fait ainsi l'oraison funèbre de saint Martin de Tours. Il s'adresse au diacre Aurèle :

« Bien qu'il n'ait pas eu à supporter [le martyr], il n'en a pas moins atteint, sans verser son sang, la plénitude du martyr. Car, pour l'espoir de l'éternité, de quelles douleurs humaines n'a-t-il pas supporté les souffrances : par la faim, les veilles, la nudité, les jeûnes, les affronts des envieux, les persécutions des affligés sans qu'il fût affligé aussi ? Qui a scandalisé qu'il n'en ait été ulcéré ? Qui a péri qu'il n'en ait gémi ? Pour ne rien dire de ces divers combats de chaque jour, qu'il livra contre la puissance du mal humain et du

30. Sermon 285, cité par S.-Th. PINCKAERS, *La spiritualité du martyr*, Paris, 2000, p. 134.

31. *Stromates* IV, P.G. 14, 1228 B.

32. *Epist.* 108, 31, 1, dans *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* 55, p. 99.

Faut-il mourir pour être un martyr ?

mal spirituel : en cet homme assailli de tentations de toutes sortes, finissent toujours par l'emporter le courage de vaincre, la patience d'attendre, la sérénité d'endurer³³. »

Saint Thomas rappelle enfin que : « [l'effet de la charité] est infini, puisqu'elle unit notre âme à Dieu »³⁴.

Associer « martyr » et « charité » n'est donc pas surprenant. On trouve même l'expression « martyr de la charité » dans les écrits de sainte Jeanne de Chantal (1572-1641), fondatrice de l'Ordre de la Visitation. La fille spirituelle de saint François de Sales écrivait à ses religieuses :

« Il y a un martyr qui s'appelle le martyr de l'amour, dans lequel Dieu soutenant la vie à ses serviteurs et ses servantes, pour les faire travailler à sa gloire, il les rend martyrs et confesseurs tout ensemble (...) les martyrs d'amour souffrent plus mille fois en gardant leur vie, pour faire la volonté de Dieu, que s'il en fallait donner mille pour témoignage de leur foi, de leur amour et de leur fidélité³⁵. »

La même expression est employée par saint Vincent de Paul (1581-1660) lorsqu'il évoque les Filles de la Charité : « Regardons-les comme martyres de Jésus-Christ, puisqu'elles servent le prochain pour son amour.³⁶ »

Souffrir d'amour pour le Seigneur et à cause de Lui... on pense tout de suite à la *Mater Dolorosa* dont saint Bernard évoquait déjà explicitement le martyr :

« Lorsque ton Jésus eut rendu le dernier souffle, la lance cruelle ouvrit son flanc, sans ménager un corps qui ne pouvait plus souffrir, mais c'est ton âme qu'elle transperça. L'âme de ton Fils n'était déjà plus dans ce corps, mais la tienne ne pouvait s'en arracher, et c'est elle que poignit la douleur. Il faut donc t'appeler plus que martyr, puisque, en toi, la souffrance de compassion l'a emporté si totalement sur la douleur du corps.³⁷ »

33. *Vie de saint Martin*, éd. J. FONTAINE, *Sources Chrétiennes*, 133, 1967, I, ép. 2, 12-13 ; M. FIGURA, « Martyre et imitation de Jésus-Christ », dans *Communio* XXI, 1996¹, pp. 72-73.

34. *Sum. Theol.* IIa IIae q. 23, a. 2, ad tertium.

35. F.-M. DE CHAUGY, *Mémoires sur la vie et les vertus de sainte Jeanne-Françoise de Chantal*, Paris, 1785 III, 3, pp. 306-307.

36. *Œuvres*, éd. P. Coste, IX, p. 270.

37. « Sermon pour l'octave de l'Assomption », dans *Œuvres mystiques de saint Bernard*, éd. A. BÉGUIN, Paris, 1953, p. 1028.

SIGNETS _____ **Jean-Michel Fabre**

Cependant, en 1957, le canoniste Raoul Naz, dans son célèbre Dictionnaire, s'en tenait à la lettre de la définition du martyr par Lambertini : pour qu'il y ait martyr, il faut qu'il y ait mort infligée en haine de la foi : « La Sainte Vierge ne peut pas être considérée comme martyr, parce que la mort ne lui a pas été infligée directement, bien qu'elle ait pu résulter des souffrances que lui a causées la mort du Sauveur.³⁸ » Ces derniers mots montrent que Naz avait pressenti une ouverture possible de la notion de martyr, mais il faudra attendre 1968 pour que le théologien Urs von Balthasar donne à l'intuition de saint Bernard tout son fondement théologique :

Le oui de Marie est féminin : il est communion à sa torture, à sa disparition dans la nuit (...) Les glaives qui la transpercent – parce qu'elle doit trouver l'amour en consentant, sans protester, sans résister, mais de cœur, à ce qui doit arriver de pire, non à elle, mais à lui – nous semblent humainement parlant, plus cruels que ceux qui le déchirent (...) ce « martyr non sanglant » de Marie est l'épreuve décisive dont provient l'Église³⁹.

Ce lien entre le mystère du Christ et son Église n'échappe pas en effet à Balthasar : « Cette correspondance mystérieuse, en toute distance, entre le Christ et son Église, Sauveur et ceux qui ont été sauvés par lui, est à la base de l'intelligence du martyr dans l'Église ancienne.⁴⁰ » Plusieurs canonistes, spécialisés dans les causes des saints, vont intégrer dans leurs propres recherches cet élargissement de la théologie catholique. Il faut citer les travaux du P. Ernesto Piacentini (déjà cité), de Mgr Bruno Gherardini⁴¹, B. Gangoi⁴².

Piacentini reprend d'abord la position de Karl Rahner pour lequel, quant au martyr – en tant que témoignage – mort il y a : « Le témoin par excellence, Jésus-Christ, s'est lui-même soumis à la mort et le disciple qui n'est pas au-dessus du maître, doit trouver naturel de suivre ses traces sanglantes et de partager jusque dans la mort le sort du Verbe incarné.⁴³ » Mais ce qui change tout, dans le

38. « Martyr », dans *Dictionnaire de Droit Canonique*, VI, 1957, p. 838.

39. *Cordula ou l'épreuve décisive*, trad. française, Paris, 1968, pp. 31-52.

40. *Nouveaux points de repère*, Paris (1980), p. 368.

41. « *Il martirio nella moderna prospettiva teologica* », dans *Divinitas* 26, 1982, pp. 19-35 ; « *Il martirio nell'attuale temperies teologico-giuridica* », *op. cit.*, pp. 159-175.

42. « *Verso un sensus plenior del martirio* », dans *Sacramenti, Liturgia, Cause dei Santi – studi in onore del Cardinale Giuseppe Casoria*, Napoli, 1995, pp. 589-604.

43. *Écrits théologiques*, III, traduction française 1963, p. 163.

Faut-il mourir pour être un martyr ?

martyre, c'est que cet homme qui de toute façon *doit* mourir, meurt librement : « En acceptant librement cette existence orientée vers sa fin, c'est la marche entière vers cette fin que l'homme accepte librement. ⁴⁴ » Puis le Père Piacentini rejoint Urs von Balthasar lorsque celui-ci déclare : « Nous pouvons dire que le témoignage, le martyre, est moins d'offrir sa mort que d'offrir sa vie à chaque instant et que mourir pour le Christ n'est que la situation limite d'un combat quotidien pour le Christ. ⁴⁵ » Ces considérations trouvent une bonne illustration dans la cause du Père conventuel polonais Maximilien Kolbe (1894-1941). « Le Père Maximilien voyait la vie comme un service de Dieu, il la considérait comme une offrande faite à Dieu et à l'Immaculée ; tout en lui procédait de l'amour. ⁴⁶ » Nous savons qu'arrêté par les nazis dans sa cité mariale « Niepokalanow », le Père Kolbe fut interné au camp de concentration d'Oswiecim. Nous connaissons de même les circonstances dans lesquelles il se porta volontaire, fin juillet 1941, pour remplacer Francesco Gajowniczek parmi les condamnés d'office au fameux bloc 13 ou bunker de la mort, à mourir de faim. L'un des rares survivants, le P. Kolbe fut achevé le 14 août 1941 d'une injection d'acide phénique. Il fut béatifié comme « confesseur » (c'est-à-dire pour l'héroïcité de ses vertus) en 1971.

Mais la Postulation et des auteurs comme Mgr Gherardini travaillèrent pour que soit reconnu l'acte de « charité héroïque » exceptionnel du P. Kolbe faisant de lui plutôt un authentique « martyr » ⁴⁷ et c'est comme tel qu'il fut canonisé le 10 octobre 1982. Quelques années plus tard, Gherardini reprend son étude qu'il reconnaît avoir rédigée dans l'actualité brûlante de la cause de Maximilien Kolbe. En 1987, il écrit à propos du martyre : « l'aspect décisif, la signification, la définition que l'on en donne est ce qui le configure comme l'acte le plus normal dans son ensemble et le plus cohérent de l'existence chrétienne. Mais est non moins « sérieux » le « cas » d'une continue et progressive cohérence, qui coexiste à tous les actes de l'existence, et à chacun en particulier, dans le sens d'un choix ultime et irréfutable du Christ. ⁴⁸ »

44. *Id.* p. 175.

45. *Nouveaux points de repères, op. cit.*, p. 377.

46. J. BAR, « La morte del Beato Massimiliano Kolbe alla luce del Diritto canonico », dans *Miles Immaculatae*, XI, 1975, pp. 581-582.

47. B. GHERARDINI, « *Il martirio nella moderna...* », *op. cit.*, p. 32.

48. *Id.*, p. 167.

SIGNETS _____ *Jean-Michel Fabre*

Le même oubli de soi, l'esprit d'abandon, de « mort » que nous avons trouvé, avec le Père Bouyer, chez les premiers moines, est manifeste dans l'attitude du Père picpucien Damien de Veuster (1840-1889) qui n'hésita pas à donner sa vie pour le service des lépreux de l'île Molokai. « Donner sa vie » au sens premier puisqu'il connaissait les risques encourus et, malgré les mises en garde du médecin et de ses proches, il poursuivit son œuvre pendant seize années. Succombant à la lèpre, le P. de Veuster a été béatifié le 15 juin 1995 pour l'héroïcité de ses vertus et non comme un martyr alors qu'il avait accepté sa mort probable par amour de Dieu et de son prochain. Lors de son procès en béatification, les témoins interrogés ont bien saisi le sens de ce qui, à vue humaine, était une folle imprudence : « Père Damien était très prudent. Sa charité envers les malades l'avait peut-être rendu imprudent face à la contagion, mais il ne pouvait faire autrement s'il voulait les aider. » « S'il a dépassé la mesure, il l'a dépassée dans le sens héroïque de l'amour de Dieu. ⁴⁹ »

Étudiant la cause du Père Damien le Doyen Benito Gangotti, de l'*Angelicum* ⁵⁰, élargit les critères classiques de la conception théologique et canonique du martyr ⁵¹. Le P. Gangotti parle de l'*élément essentiel* de ce qui peut être considéré comme un authentique martyr, puisque la victime a accepté librement et volontairement la mort – lente dans le cas de la lèpre – par amour de Dieu et du prochain ⁵². Ce que cette cause a de particulier, repère le canoniste dominicain, c'est que cette mort brutale – et pourtant naturelle – n'a pas été infligée « en haine de la foi ». L'élément formel de la théologie classique du martyr – persécuteur ou tyran – est absent. Or, la mort « par charité » pour les lépreux qu'il soignait, fait du Père Damien un authentique martyr puisqu'il connaissait les risques de son engagement et qu'il les a pris, et tenus, en toute foi et charité.

49. *Beatificationis et canonizationis Servi Dei Damiani De Veuster – positio super virtutibus*, Rome, 1966, pp. 34-35.

50. B. GANGOTTI, « Verso un "sensus plenior" del martyrio », dans *Sacramento – Liturgia – Cause dei santi – Studi in onore del Cardinale Giuseppge Casoria*, Napoli, 1992, pp. 589-604.

51. Depuis Lambertini quatre critères sont retenus pour l'authentification de la réputation de martyr : – l'élément personnel : une personne victime ; – l'élément matériel : la mort effective et consécutive à la violence ; – l'élément moral : l'acceptation volontaire de la mort par la victime ; enfin – l'élément formel : l'intentionnalité antichrétienne du persécuteur ou « haine de la foi ».

52. GANGOTTI, *op. cit.*, p. 603.

Faut-il mourir pour être un martyr ?

Cette position trouve comme une approbation dans le Catéchisme de l'Église catholique :

Le martyr rend témoignage au Christ, mort et ressuscité, auquel il est uni par la charité. Il rend témoignage à la vérité de la foi et de la doctrine chrétienne. Il supporte la mort par un acte de force » (§ 2473).

Dans la Cause du Bienheureux de Veuster un témoin déclare : « La force est une des vertus qui caractérisent le Serviteur de Dieu (...) Son départ rapide aux Missions et surtout son offre spontanée pour Molokaï. Partir pour Molokaï témoignait déjà de sa force héroïque, mais y rester, se dévouer jusqu'à la mort avec joie, et cela au milieu d'innombrables difficultés, témoigne de l'héroïcité de sa force. C'est la force des Martyrs, avec cette différence qu'ici il s'agit d'un martyr prolongé.⁵³ »

Ce qui détermine le martyr, ce qui lui est *essentiel* c'est donc le choix libre et volontaire d'un destin probablement funeste au nom de sa foi dans le Christ Sauveur mort et ressuscité d'entre les morts. Ce choix peut être spontané vu les circonstances, comme dans le cas du Père Kolbe. Il peut être aussi réfléchi comme pour le Père Damien qui s'est porté volontaire pour exercer son ministère dans une léproserie. Dans tous les cas, comme le requièrent les normes de Lambertini⁵⁴, ce choix doit être *persévérant*⁵⁵.

Conclusion

Comme l'expose bien H. Urs von Bathasar dans l'ouvrage déjà cité *Cordula* (1966), le martyr n'est pas d'abord une question de mort mais de vie, plus exactement de qualité de vie à chaque instant. Saint Thomas d'Aquin estimait déjà le martyr comme l'acte le plus parfait, surpassant toutes les autres vertus, en particulier celle de

53. *Beatificationis... D. de Veuster, op. cit.*, pp. 320-321, § 941.

54. P. LAMBERTINI, *De Servorum Dei beatificazione et de Beatorum canonizatione*, Lib. III, cap. 16, 5.

55. J.-L. GUTIÉRREZ fait remarquer que c'est justement sur ce point que se fonde la certitude morale *ex actis et Probatis* de l'authenticité d'une réputation de martyr : « *Il martirio nelle cause dei santi* », dans *Studi Cattolici*, n° 372, 1992, pp. 119-120 ; *id.*, « *La certezza morale nelle cause di canonizzazione specialmente nelle dichiarazioni del martirio* », dans *Ius Ecclesiae* 3, 1991, pp. 645-670.

SIGNETS _____ **Jean-Michel Fabre**

force, puisqu'il met en acte, au plus haut point la charité, notion que l'on retrouve dans la Constitution conciliaire *Lumen Gentium*. L'étude des causes des saints constitue un excellent champ d'application où théologiens et canonistes se retrouvent, s'entraident et bénéficient de leurs approches certes différentes mais combien complémentaires. Les travaux du dernier concile et la réforme du Code de droit canonique ont permis cela. Ce qui ressort de l'évolution de la notion de martyr, c'est qu'il s'agit littéralement, et au plus haut degré, d'un *témoignage*, témoignage de foi et de charité envers la personne du Seigneur Jésus. Bien sûr, la mort physique est, au premier chef, la preuve évidente de l'union du disciple avec Son Seigneur dans sa Passion. Mais ce qui est en jeu, dans le martyr, ce n'est pas une simple imitation⁵⁶ : le plus important, n'est-il pas d'entrer en communion avec le Christ Sauveur de l'humanité ? « À ceci nous avons reconnu l'Amour : Jésus a donné sa vie pour nous ; nous devons donc, à notre tour, donner notre vie pour nos frères. » (1 Jean 3, 16). Le Père Servais Th. Pinckaers n'écrit-il pas avec raison que :

Il semble qu'il n'y ait aucune différence entre confesseurs et martyrs au plan du témoignage, que la distinction réside uniquement dans le fait accidentel de la mort des uns et de la survie des autres (...)

L'événement le plus déterminant [du martyr] est l'affirmation consciente et courageuse par le chrétien de la souveraineté et de la royauté du Christ, face à un « impérialisme » humain exigeant de lui une action incompatible avec le service du Christ et la foi en lui, et cela sous peine de mort⁵⁷.

La distinction entre « martyrs » et « confesseurs » demeurera car elle est née de l'Histoire mais il est bon d'avoir mieux cerné ce qui est, en fait, l'enjeu du martyr : la foi. Suivant la théologie classique, il s'agit de livrer sa vie, alors que l'on est persécuté, pour prouver sa foi. Avec les positions récentes que nous avons exposées dans le présent article, il convient de tenir compte jusqu'où l'amour de Dieu – la Charité – peut conduire : habituellement à l'amour des autres. Le don est pareillement entier et gratuit dans ces deux dimensions de l'unique commandement de la Nouvelle Alliance. Ainsi, il y a quelques années, à l'occasion du cent cinquantième anniversaire de

56. De même le mémorial eucharistique n'est pas une reconstitution théâtrale de la Dernière Cène...

57. S.-Th. PINCKAERS, *La spiritualité du martyr*, op. cit., pp. 73 et 75-76.

Faut-il mourir pour être un martyr ?

la mort héroïque de Mgr Affre sur les barricades de l'insurrection parisienne de 1848, j'avais exprimé, dans la presse locale aveyronnaise, mes doutes quant à la possibilité de l'introduction de sa cause. Je n'avais peut-être pas suffisamment perçu à l'époque, combien l'amour de Dieu peut pousser un pasteur à s'interposer entre les belligérants au nom de la Paix, et malgré les mises en garde de ses proches. Hier représenté tenant la palme du martyr, Mgr Affre sera-t-il canonisé ? Il faudrait déjà percevoir un mouvement de ferveur populaire et souhaiter, avec le P. Piacentini, que la jurisprudence des causes des saints « fasse un pas » dans la reconnaissance de ces cas limites⁵⁸.

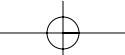
Tous les disciples du Christ sont tous appelés à suivre et imiter Jésus. Tous ne sont pas élus pour offrir leur vie par amour de Dieu et de leurs frères. Par contre chacun doit vivre ce sens profond du témoignage issu de notre baptême :

« Si le martyr représente le sommet du témoignage rendu à la vérité morale, auquel relativement peu de personnes sont appelées, il n'en existe pas moins un témoignage cohérent que tous les chrétiens doivent être prêts à rendre chaque jour, même au prix de souffrances et de durs sacrifices. En effet, face aux nombreuses difficultés que la fidélité à l'ordre moral peut faire affronter même dans les circonstances les plus ordinaires, le chrétien est appelé, avec la grâce de Dieu implorée dans la prière, à un engagement parfois héroïque, soutenu par la vertu de force.⁵⁹ »

Prêtre depuis 1985, Jean-Michel Fabre est théologien et canoniste. Publications à paraître : *Dictionnaire des canonisations* ; *La Sainteté canonisée* ; *Guide pratique des dévotions catholiques*.

58. E. PIACENTINI, « *Concetto di martirio nelle cause di Beatificazione et Canonizzazione* », *op. cit.*, p. 213.

59. JEAN-PAUL II, *Veritatis splendor*, 1993, § 93.



Communio, n° XXVIII, 5-6 – septembre-décembre 2003

Robert CULAT

Chrétiens et Métalleux

NÉ en 68, je suis prêtre depuis 93. À la rentrée 94 je suis nommé vicaire à Orange, aumônier des collèges et des lycées. Je tiens la permanence de l'aumônerie pour les inscriptions, pas beaucoup de monde... À un moment, je vois arriver deux lycéens au look inhabituel : cheveux longs, habillés en noir de haut en bas, avec des t-shirts aux thèmes macabres et sanguinolents. Ils s'inscrivent à l'aumônerie, et je constate sur la fiche qu'ils ont « tout fait » : catéchisme, première communion, profession de foi et confirmation ! Et en plus ils en redemandent en tant que lycéens ! Dans ma tête surgit alors une interrogation : que veut dire ce look apparemment si contraire à l'image du jeune catholique ? Leur mère me donnera une explication : ces deux frères étaient fans de Métal et l'un d'eux chantait même dans un groupe local. Quelques jours plus tard j'assistais dans leur garage à une répétition du groupe. Ce fut mon premier contact avec le Métal et le point de départ d'un intérêt toujours croissant pour cette musique et ce milieu.

Dans le milieu catholique on parle souvent de *rock*, de *hard rock*, très peu de Métal. La filiation historique est la suivante : blues, rock, hard rock et Métal, sans oublier que la musique classique est une source d'inspiration majeure pour beaucoup de groupes. Dans la majorité des cas le Métal est perçu négativement : le look effraie, cette musique n'est que du bruit, ceux qui en jouent ont une formation musicale de très bas niveau, l'idéologie développée à travers les paroles et les images est aux antipodes de l'Évangile (conception de la liberté, de la vie, individualisme, hédonisme, violence, haine,

SIGNETS _____ **Robert Culat**

esprit de provocation, satanisme, etc.). On pourrait en rester là sans chercher à comprendre, on pourrait se dire que tous ces jeunes sont perdus et qu'ils ne méritent pas notre attention, et encore moins notre « charité ».

À la rencontre des métalleux

Être catholique et être prêtre c'est répondre à l'appel missionnaire que Jésus ne cesse de lancer à son Église : la mission concerne bien les plus éloignés, les plus malades... Les métalleux (fans de Métal) tout comme les fans de Techno et de Rave parties ont droit à la sollicitude de l'Église. Entre parenthèses attention aux jugements portés à partir du look : bien des gens en costard cravate sont plus profondément pécheurs, serviteurs du Prince des Ténèbres (et donc éloignés de la communion avec Dieu) que les jeunes métalleux « satanistes » : je pense aux dealers, aux proxénètes, aux mafieux, à certains hommes politiques, etc. Alors je me suis dit qu'il fallait essayer de comprendre et d'approfondir, non pas à partir de livres (si peu nombreux) mais à travers la rencontre : d'où le titre de cet article (chrétiens et métalleux, ce qui est très différent de christianisme et Métal). Le dialogue honnête et franc est l'un des piliers de toute mission chrétienne. Or on ne peut entrer en dialogue avec l'autre en lui disant : « Je t'aime, je suis très charitable, mais tu es un horrible sataniste, et ta musique n'est qu'un bruit infâme. Tant que tu n'auras pas jeté tous tes CDS à la poubelle, tu ne pourras pas avoir accès au salut. » Certains jugements empêchent tout dialogue et toute connaissance mutuelle. Ma démarche a été pastorale et scientifique : je voulais avoir la connaissance la plus objective possible du milieu. Les conséquences de tout cela furent de nombreuses rencontres, des échanges téléphoniques ou par Internet ou par correspondance. Mon jugement s'est peu à peu nuancé et transformé. Je pourrais écrire des pages entières sur ce que j'ai vécu depuis... Simplement, le jeune métalleux est loin d'être un idiot. Ce sont souvent des personnes très sensibles, très cultivées (en littérature, philosophie et poésie particulièrement), créatives (j'ai lu de la prose et de la poésie dont la qualité était réelle pour un jeune de 18 ans) et qui ne feraient pas de mal à une mouche. Beaucoup connaissent aussi une certaine souffrance ou sont passés par des épreuves. Les profanateurs de tombes, les tueurs de prêtres, les incendiaires d'églises sont une infime minorité qui jette le discrédit sur l'ensemble. Quant

Chrétiens et Métalleux

aux musiciens de Métal (amateurs ou professionnels), la plupart ont un réel niveau technique qui suppose un travail de longue haleine et beaucoup de persévérance (sauf les musiciens de «true black Metal» qui font une musique primaire, peu recherchée, répétitive et à la production généralement mauvaise). En février 2000, j'ai lancé un questionnaire Métal pour affiner encore ma connaissance : avec plus de 550 réponses en poche, j'ai une bonne base de travail pour comprendre ce milieu *underground* (minoritaire, peu médiatisé mais très vivant). Certains me diront que je suis aveuglé, et que je ne vois pas tout le mal diffusé par et dans ce milieu.

À l'écoute de Métal

Quelques points de réflexion :

– Pour certains jeunes une musique violente et puissante a une fonction cathartique. Ou pour le dire plus directement : je me défoule avec la musique, c'est mieux que d'agresser les gens dans la rue ! On comprend ainsi le paradoxe : pourquoi les métalleux amateurs de musique violente sont-ils si doux de caractère ?

– Leur musique c'est du bruit ! Le sens de l'ouïe comme tous nos sens a une capacité très grande d'adaptation ou d'accoutumance. Il est normal qu'une personne écoutant pour la première fois du *death metal* soit repoussée par cette musique agressive. Ce n'est qu'au bout de plusieurs écoutes qu'elle sera à même d'apprécier, voire de goûter avec plaisir, certains aspects de cette musique. Le Métal comme le classique demande un effort d'écoute pour être apprécié, ce n'est ni une musique commerciale ni une musique d'ambiance.

– Dans ce milieu, il y a beaucoup de clichés qui servent de repoussoir pour les non-initiés dont le satanisme. Cela me permet de dire qu'il y a autant de styles dans le Métal que dans le classique. Quelle différence entre un opéra de Mozart et un opéra de Verdi ! La même qu'entre *Sonata Arctica (heavy)* et *Slayer (thrash)* ! Seuls deux styles à l'intérieur du Métal développent des thèmes sataniques : le *black* et le *death*. Il faut toujours distinguer l'intention d'un groupe (parfois difficile à évaluer) de l'attitude des fans. Certains groupes sont vraiment sataniques, d'autres se servent du cliché sans aller plus loin, d'autres ont été poussés par leur maison de disques pour mieux vendre (*Black Sabbath*). En plus, il y a plusieurs tendances dans le satanisme contemporain ce qui ne facilite pas la tâche d'évaluation du phénomène (la tendance majoritaire

SIGNETS _____ **Robert Culat**

étant celle de *La Vey* pour lequel Satan n'est pas un être réel mais un symbole de libération). D'après les réponses à mon questionnaire, ce qui motive un fan de *black* ou de *death*, ce n'est pas d'abord l'idéologie mais le style musical. La musique passe généralement bien avant les clichés ou les messages. Quand vous écoutez *La Flûte Enchantée* en allemand ou *Don Giovanni* en italien, c'est bien la musique qui est première. Il faut une maîtrise exceptionnelle de la langue pour comprendre le langage chanté d'un opéra. À plus forte raison le fan qui veut comprendre le chant crié ou hurlé en anglais d'un groupe de *black* ou de *death* doit-il faire un effort conséquent. On m'objectera que les CDS contiennent les livrets avec les paroles. C'est vrai, encore faut-il bien connaître l'anglais. Et puis cela me permet d'aborder la question épineuse de l'influence d'une musique (ou de ses paroles) sur notre caractère et notre comportement. Deux thèses opposées : La première confère un grand pouvoir d'influence à la musique. Ainsi, lorsqu'un adolescent tourne mal ou se suicide, si l'on trouve des CDS de Métal dans sa chambre, on fera sans examen approfondi le lien de cause à effet : il s'est suicidé parce qu'il écoutait *Suicidal Tendencies (thrashcore)*. La seconde affirme que c'est parce que l'on a tel ou tel caractère ou tempérament que l'on écouterait spontanément telle ou telle musique. Quelqu'un de dépressif sera donc attiré par le gothique ou le *doom*. Dans le premier cas la musique nous façonne, dans le second nous nous retrouvons dans la musique. Admirateur de Blaise Pascal, je dirais que comme souvent la vérité est au milieu... En tout cas, s'il suffisait d'écouter du chant grégorien pour se convertir, cela se saurait depuis longtemps ! De même ce n'est pas parce que j'écoute du *black* que du jour au lendemain je vais adorer Satan, la psychologie humaine est infiniment plus complexe et délicate que ces mécanismes simplistes.

Du satanisme à la louange de Dieu

Enfin, pour clore de manière non définitive cette réflexion sur le satanisme il faut absolument aborder le thème de la connaissance. Et, avant cela, nous poser la question suivante : Pourquoi cette haine de la religion chrétienne ? La plupart du temps par ignorance : la culture religieuse, de bien des *blackeux* (adeptes de *black metal*) est imprécise voire quasi inexistante. Bref, ils s'attaquent à un christianisme qui n'existe pas, ils s'attaquent à une caricature ou une déformation de l'Évangile. Si Nietzsche avait été éduqué dans un milieu catholique et un pays latin, aurait-il exposé sa vision du christia-

Chrétiens et Métalleux

nisme de la même manière ? Certainement pas... « Père, pardonneur, ils ne savent pas ce qu'ils font » demande Jésus à son Père sur la Croix. Et saint Paul de dire de ses frères de race et de religion : « S'ils avaient connu la Sagesse, ils n'auraient pas crucifié le Seigneur de la gloire ». L'ignorance religieuse des jeunes occidentaux ne peut faire que le lit du satanisme et des sectes. Dans la critique qu'une partie du Métal adresse à la religion chrétienne, il n'y a pas que de l'ignorance. Il y a aussi une part de vérité. Si Jean-Paul II a tenu à faire un acte ecclésial de repentance à l'occasion du Jubilé, c'est bien à cause des zones d'ombre de l'histoire de l'Église. Les métalleux sont très sensibles à tout ce qui de près ou de loin semble porter atteinte à la liberté de l'homme (cf. Tobias Sammet des groupes *Edguy* et *Avantasia*). Il est vrai que leur vision de la liberté est parfois erronée du point de vue chrétien. Il est aussi vrai que l'Église à certains moments de son histoire a pu apparaître, non pas comme une servante de la liberté véritable, mais bien comme une force dominatrice, utilisant son pouvoir spirituel à des fins temporelles ou lucratives.

Je terminerai en citant des aspects positifs du Métal particulièrement dans le *heavy* et dans le *speed*. Au niveau des paroles et du message beaucoup de groupes ignorent totalement cet antichristianisme ou le satanisme. Ils traitent de sujets de société ou d'actualité : l'écologie (*Stratovarius*), l'Internet (*Sonata Artica*), la guerre (*Bolt Thrower* pour le *death*), etc. D'autres préfèrent mettre en musique des sagas épiques où les forces du bien combattent les forces du mal (*Rhapsody*). Enfin, certains tentent d'illustrer par la musique une œuvre littéraire : c'est le cas de *Blind Guardian* et de *Summoning* pour *Le Seigneur des anneaux* de Tolkien. D'ailleurs comment se fait-il que Peter Jackson le réalisateur du film qui vient de sortir (*La communauté de l'anneau*) n'ait pas fait appel à *Blind Guardian* ou à *Summoning* pour la musique du film ? Le Métal fait-il tellement peur ou est-il si inconnu ? Du point de vue musical la plupart des groupes de *heavy* et de *speed* font une musique puissante et splendide qui remonterait le moral aux plus déprimés d'entre nous et qui redonnerait du punch à bien des âmes abattues... Outre les noms de groupes déjà cités, je pense à *Angra*, à *Dream Theater*, à *Symphony X*, et bien sûr aux grands classiques que sont *Iron Maiden* et *Metallica*. Un dernier point mérite d'être mentionné : des chrétiens écoutent du métal (même du *black* et du *death*) et en font (surtout protestants)

– Ceux qui en font sont souvent classés dans la catégorie *White Metal* par opposition idéologique au *Black*. Le groupe australien

SIGNETS _____ **Robert Culat**

Horde c'est, musicalement parlant, du *black* avec des paroles chrétiennes ! Et le groupe australien *Mortification* a choisi le death et le thrash pour chanter les louanges de Dieu. Citons aussi le groupe *Tourniquet* de Los Angeles. Le seul problème de cette tendance du Métal, c'est qu'elle est très peu médiatisée et très mal distribuée.

Conclusion

En guise de « conclusion » (Comment conclure sur un sujet aussi vaste et complexe ?) je laisserai la parole à deux groupes. À côté de paroles ouvertement sataniques ou antichrétiennes le Métal est capable de proposer des concepts positifs. Par exemple le groupe finlandais *Sonata Arctica* qui dans son dernier album *Silence* vante les vertus du... silence ! « *It truly makes the most beautiful music, everything it has to give, it's everywhere hiding the listener, without it I could not live... Silence*¹. »

– « *I'd give it all for a heart, if I was a king I would give away my kingdom treasures and crowns wouldn't mean a thing if I only had a heart, if I only had a heart...*² »

Toutes les richesses et les gloires ne sont rien par rapport au cœur, si seulement j'avais un cœur... Tel est le cri de *Sonata Arctica* dans l'album *Ecliptica* !

Je terminerai avec le groupe italien *Rhapsody* dans le magnifique album *Symphony of enchanted lands* : « *Go, mighty warrior... The kings of enchanted lands are awaiting your victory! Ride on the wings of wisdom, ride beyond the middle valleys to defeat the master of chaos in the name of cosmic justice, peace and love forever!*³ »

Ces paroles ne sont-elles pas dans l'esprit du *Psaume 44* ? « *Guerrier valeureux, porte l'épée de noblesse et d'honneur ! Ton*

1. « Il fait vraiment la plus belle musique, tout ce qu'il a à donner, c'est de cacher partout l'auditeur, sans lui je ne pourrais vivre... Le silence. »

2. « Je donnerais tout pour un cœur, si j'étais un roi j'offrirais les trésors de mon royaume et les couronnes n'auraient plus aucun sens si seulement j'avais un cœur, si seulement j'avais un cœur... »

3. « Va, puissant guerrier... Les rois des pays enchantés attendent ta victoire ! Chevauche sur les ailes de la sagesse, chevauche au-delà des vallées du Milieu pour vaincre le maître du chaos au nom de la justice cosmique, de la paix et de l'amour pour toujours ! »

Chrétiens et Métalleux

honneur, c'est de courir au combat pour la justice, la clémence et la vérité.»

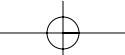
Toujours du même groupe et dans le même album, une belle prière nommée : « l'hymne du guerrier » :

« God of dawn, Father of thunder, Lord of the wind now blowing on me, thank you for all, for you holy sign, for mountains and hills, the forest, the sea, for all those dead and for my princess, they'll shed their blood 'cause finally the emerald sword is now mine. »⁴

Prière païenne ou prière chevaleresque ? Prière dans l'esprit de saint François ? À chacun de juger... En tout cas prière remplie de gratitude pour Dieu.

Robert Culat né en 1968 à Marseille ; études ecclésiastiques au Séminaire interdiocésain d'Avignon et à l'Université Pontificale Grégorienne de Rome ; prêtre de l'archidiocèse d'Avignon depuis 1993 ; vicaire et aumônier des jeunes à Orange de 1994 à 2000 ; depuis 2000 curé de Piolenc, Mornas et Uchaux.

4. « Dieu de l'aube, Père du tonnerre, Seigneur du vent soufflant maintenant sur moi, merci pour tout, pour votre signe saint, pour les montagnes et les collines, la forêt, la mer, pour tous ces morts et pour ma princesse, ils verseront leur sang parce que maintenant l'épée d'émeraude est finalement à moi. »



Communio, n° XXVIII, 5-6 – septembre-décembre 2003

Guy BEDOUELLE

De la résistance à l'invention. La vie religieuse face à la modernité

LE mot « moderne » est-il si moderne ? Le Père Chenu, dans son investigation sur le tournant des XII^e-XIII^e siècles, en avait trouvé bien des occurrences chez les philosophes et théologiens médiévaux, et lui-même n'hésitait pas à qualifier Abélard de « premier homme moderne ». Au XIV^e et au XV^e siècle, en théologie la *via moderna* s'opposait à la *via antiqua* mais avait droit de cité dans les Universités tandis que s'épanouissait une *devotio moderna* dont les caractéristiques étaient de fait nouvelles : elle était une spiritualité non cléricale, non liturgique, non spécifiquement dogmatique et trinitaire, mais laïque, intime et personnelle, morale et christologique.

Pour les historiens, l'âge moderne naît au XVI^e siècle avec l'humanisme et les Réformes protestante et catholique. De fait, il s'agit bien là d'une période de transition. Luther mais aussi Ignace de Loyola ont des personnalités dont bien des traits les apparentent à la mentalité médiévale, mais ils possèdent aussi des perceptions géniales qui leur font anticiper la modernité ou même la construisent. Érasme ou Calvin sont d'emblée plus en accord avec leur époque, le premier par son intelligence servie par une sensibilité aux questions de son temps ; le second par son goût d'une clarté déjà pré-cartésienne.

Et puis, il y a ce concept d'histoire de la culture et des idées qu'on englobe sous le terme, vague peut-être mais très courant, de modernité, désignant par là la période qui s'étend de l'Aufklärung jusqu'à nos jours, quoi qu'il en soit des aspects post-modernes qu'on

SIGNETS _____ **Guy Bedouelle**

croit déceler ça ou là. C'est une période pendant laquelle l'Église catholique a été persécutée, mais où elle a dû aussi, pour le bien des fidèles en premier lieu, s'accommoder de cette modernité. Sur de nombreux points, elle en a relevé le défi et a innové.

Le fameux article du *Syllabus* de Pie IX en 1864 qui refusait l'obligation pour l'Église, érigée en quasi-dogme, de « se réconcilier avec le monde moderne » est un témoignage de cette lutte de principes, qui traverse le XIX^e siècle, de 1790 à 1890, depuis la condamnation, pourtant prudente, prononcée par Pie VI au sujet de la Constitution civile du clergé élaborée par le Révolution française, jusqu'aux accents conciliants de Léon XIII. Ces cent années sont balisées par deux moments, qui ont été surtout décisifs par le retentissement qui leur fut donné. Ce sont deux textes du magistère. L'encyclique *Mirari vos* de 1834, condamne les idées du journal l'Avenir ou plus exactement celles de Lamennais, et atteint de la sorte l'aspiration à transformer, comme les modernes, le fondement de la souveraineté et de la hiérarchie. Puis il y eut le *Syllabus* de 1864 dont le concile de 1870, pour l'opinion « moderne », n'est que la ratification solennelle par le dogme de l'infaillibilité alors qu'il n'était en définitive qu'une victoire contre l'ecclésiologie gallicane ou josphiste.

Au début du XX^e siècle, le raidissement doctrinal, ou plus exactement le maintien prudent du statu quo intellectuel, qui caractérise la lutte contre le modernisme, transfère le domaine de cette lutte de la philosophie politique à celui du dogme et de l'histoire. Inventé, dit-on, par le dominicain Albert Weiss, champion de l'apologétique catholique à la nouvelle université de Fribourg en Suisse, le terme de « modernisme » est en lui-même une dénonciation. Une génération plus tard, mais dans la ligne de son parrain Léon Bloy, Jacques Maritain écrit son *Antimoderne* en 1922, manifestant par là l'antagonisme structurel, intrinsèque, entre la pensée moderne d'une part, et de l'autre, la doctrine aussi bien que la pratique du christianisme.

Le phénomène de la vie religieuse, celle des Ordres et des congrégations, masculins et féminins, est un révélateur de premier plan de cette tension entre l'Église et la modernité au cours des deux derniers siècles. La vie consacrée est clairement rejetée par l'idéologie moderne, mais elle peut apparaître comme l'instrument de réponse de l'Église, nuancée et multiforme, dont l'ingéniosité et l'innovation ont leurs sources dans la générosité du peuple chrétien. Telle du moins est la thèse de cet article, qui est donc à comprendre au-delà du dilemme « résistance ou soumission » de l'Église aux

De la résistance à l'invention

convictions, valeurs et espérances de la modernité, et même au-delà du dialogue avec le monde que propose Vatican II. Enracinée dès les débuts de l'histoire de l'Église, cette vie consacrée est si fondamentale à son existence, qu'elle peut servir à déchiffrer les rapports de l'Église et de la modernité.

Les antécédents

Sans vouloir forcer le trait, il n'est peut-être pas inutile de constater que les théologiens du XIII^e siècle ont été très sensibles à ce qu'avait de nouveau, disons dans notre langage, moderne lui aussi, de révolutionnaire, la reconnaissance par l'Église des ordres mendiants. Ils avaient bien vu que, sous la forme monastique ou canoniale (habit, cloître, vie commune, liturgie publique des heures), il s'agissait d'une autre manière de vivre la consécration religieuse, qui n'impliquait plus la stabilité. Le but des ordres apostoliques était au contraire de se déplacer, d'aller vers le monde pour l'évangéliser. Le cloître n'était plus là pour qu'on y demeure mais pour qu'on le retrouve, au retour, comme un espace spirituel, avant de repartir.

La rupture avec la vie monastique qu'avaient connue pendant un millénaire l'Occident et l'Orient chrétien, était à la fois flagrante, et pour certains, scandaleuse. Il ne s'agissait plus de la vie prévue par la Règle de saint Benoît (Bénédictins, Cisterciens) ou par les institutions de la Chartreuse. Un nouveau modèle était proposé, même s'il entendait se prévaloir de l'imitation des Apôtres. C'était en fait une adaptation aux besoins pastoraux d'une société qui commençait à changer. Aussi les théologiens, prêtres séculiers, des universités de Paris et d'Oxford, n'étaient-ils pas mus dans leur protestation contre les ordres mendiants d'abord par la seule envie ou le rejet d'une concurrence, ou même par une ecclésiologie particulière, mais par leur étonnement de voir reconnue une autre forme de la vie consacrée, plus déterminée par les besoins de la société chrétienne *ad extra* que par la sanctification personnelle. Certes les chanoines, de Prémontré par exemple ou de Saint-Maurice-d'Againe, ou du Grand Saint-Bernard, avaient aussi un mode de vie mixte, mais leur implantation était locale et non universitaire.

Il y a un deuxième affrontement au moment de la Réforme. On a beaucoup reproché à Érasme et à Rabelais leurs sarcasmes contre les moines et les religieux de leur temps, eux qui venaient de ces milieux. L'ironie et la méchanceté ayant toujours plus d'avenir que

SIGNETS

 Guy Bedouelle

les éloges qu'ils ont pu exprimer à ceux de leurs amis qui étaient dans la vie consacrée, on les a accusés d'avoir compromis l'idéal de la vie religieuse en dénonçant des abus ou des travers particuliers. Il est vrai que Luther, qui est dans cette ligne de critique, la théorise en refusant la légitimité même des vœux de religion, les estimant contraires à l'Évangile. Au XVI^e siècle, de nombreux Réformateurs protestants ont été auparavant des religieux catholiques, ni meilleurs ni pires que les autres. Mais les deux reproches que l'âge de la modernité fera à la vie consacrée : l'ignorance et la cupidité, viennent de ces critiques humanistes et il n'est pas sûr que ces préjugés aient totalement disparu.

Pour nous restreindre aux combats et aux réponses de la période qui s'étend de l'Aufklärung à nos jours, il est possible de distinguer en Europe quatre phases dans une périodisation qui est à prendre au sens large.

De 1760 à 1830, on constate à peu près partout la mise en œuvre des préjugés de l'Aufklärung contre la vie religieuse qui a pu conduire les religieux au martyre, ou en tout cas à la clandestinité ou à l'abandon. De 1830 à 1870, c'est le moment du rétablissement des Ordres anciens et de l'essor des congrégations nouvelles dans une société qui demeure réticente mais avec un catholicisme qui leur est désormais favorable. De 1870 à 1960, la persécution s'abat de nouveau, même si elle n'est plus sanglante sauf dans les régimes communistes après 1917, mais marquée par le mépris et la méfiance. Mais, en Europe occidentale, la vie consacrée connaît une reviviscence après la Première Guerre mondiale. De Vatican II à nos jours, de nouveaux défis sont à relever et pris en charge par de nouvelles formes de vie consacrée dans un monde déchristianisé.

1760-1830 Le rejet par la modernité

L'antimonachisme de l'Aufklärung, sensible dans les monarchies catholiques du XVIII^e siècle, fut radicalement mis en œuvre par la Révolution française, dont sur ce point Napoléon ne se démarque qu'à peine, et maintenu après 1815 par les régimes de la Restauration avec, toutefois, les accommodements nécessaires pour maintenir les liens dont ils ont besoin avec l'Église.

Quels sont les griefs de l'Aufklärung contre la vie religieuse ? Ils ne sont pas d'abord théologiques, comme chez Luther, même si la Révolution ose abolir comme lui les vœux de religion, mais au nom

De la résistance à l'invention

de la liberté de l'individu. Ils sont essentiellement d'ordre social. La vie monastique contemplative, axée sur la prière et la célébration liturgique, est inutile, et même nuisible, pour le progrès de la société. Ce sera toute la politique du joséphisme de ne tolérer les monastères qu'à la condition qu'ils se livrent à l'enseignement ou aux activités hospitalières, ou mieux encore à l'apostolat paroissial, le seul qui compte pour maintenir parmi la population un niveau suffisant de comportement moral, en fait un contrôle social des mœurs. C'est précisément de cette conception d'une Église gardienne de la moralité sociale que la vie contemplative voulait se démarquer, même s'il est certain qu'à la fin de l'Ancien Régime, elle avait bien des failles dans son recrutement comme dans ses observances. En même temps, il est vrai, la politique du joséphisme a assuré aux régions germaniques un clergé séculier de qualité.

En second lieu, était avancé un argument économique. Par le système de dots en terres ou en argent, qui étaient de la sorte immobilisées, les couvents accumulaient d'immenses propriétés insuffisamment productives. Il était plus sain, selon les théoriciens, de les remettre, selon le rythme des héritages, dans le circuit de la vie économique.

La Révolution française ajoutera un autre grief qui tient à son idéologie propre. Elle condamne les ordres religieux en les englobant dans son rejet de toute société organique où existent des corps intermédiaires entre l'individu citoyen et propriétaire, et la nation, ce qui précisément caractérise l'Ancien Régime, bâti sur un ensemble de droits particuliers, de devoirs et de privilèges. Les ordres religieux devaient connaître le même sort que les autres corps intermédiaires comme les corporations de métier par exemple, et être supprimés pour ne plus s'interposer entre l'Église et le croyant.

Du côté de la réalité politique, on ne doit pas sous-estimer la lutte de pouvoirs. Certains ordres religieux étaient devenus trop puissants pour la classe montante. Le premier adversaire à abattre devait donc être la Compagnie de Jésus. Aux yeux des gouvernements espagnol, et surtout portugais, n'était-elle pas une puissance politique avec sa quasi-souveraineté sur les Réductions du Paraguay, idéologique avec sa main-mise sur l'éducation, commerciale avec ses entreprises de navigation, dont certaines furent fort malheureuses ? La guerre commença par l'expulsion des jésuites des royaumes catholiques, puis, à force de pressions et d'intrigues, par la suppression pure et simple de la Compagnie en 1773. En fait, avec cette mesure, c'est une ère qui s'achève, celle de la Réforme

SIGNETS _____ **Guy Bedouelle**

catholique dont les jésuites avaient été les ardents serviteurs et aussi les bénéficiaires. Le paradoxe est d'ailleurs que les philosophes de l'Aufklärung les avaient soutenus dans l'affaire des rites chinois, affectant d'y voir un relativisme de bon aloi alors qu'il s'agissait évidemment pour les jésuites d'une tentative d'inculturation.

Les mesures du joséphisme en Autriche contre les monastères, la Commission des réguliers en France visent à rationaliser et à rendre les couvents plus utiles à la société. La Révolution française interdit les vœux monastiques solennels et supprime les ordres ou congrégations où on les prononce (février 1790), puis supprime le 18 août 1792 toutes les « corporations religieuses ». S'ensuivent les spoliations, les emprisonnements, la vie en clandestinité et jusqu'aux exécutions capitales dont la plus célèbre est celle des Carmélites de Compiègne en juillet 1794.

Il est remarquable que le Concordat signé par Napoléon et le pape Pie VII à la fin de 1801 pour rétablir la paix religieuse en France, ne dit pas un mot des communautés religieuses. Napoléon ne tolérera que celles qui peuvent servir son propos politique : les Sulpiciens pour former le clergé concordataire, les Frères des Écoles chrétiennes pour former les garçons, les Cisterciens du Mont-Cenis ou les Chanoines du Saint-Bernard pour l'accueil des voyageurs ou des troupes, et certaines congrégations missionnaires.

Certes, les communautés féminines se reconstituent très vite dans la discrétion, certes, des prêtres ou des frères se regroupent en attendant des jours meilleurs, mais la période pré et post révolutionnaire va imposer pour longtemps une certaine vision de la vie consacrée. Pour les gouvernements, il s'agit de groupes à contrôler, qu'il est même prudent d'interdire ou sinon à propos desquels on légifèrera spécialement. Un contentieux durable va s'instaurer à ce sujet entre l'Église et une opinion qui retiendra surtout que les congrégations religieuses appartiennent à l'ordre de l'Ancien Régime et que celles qui existent encore, ou ont été rétablies comme la Compagnie de Jésus en 1814, ne sont que des témoins d'une société pré-moderne.

1830-1870 Une alternative à la modernité

Durant cette période, la Compagnie de Jésus se situe dans la confluence de débats et de combats. Les récentes études sur l'anti-jésuitisme en Europe au XIX^e siècle font bien apparaître ces enjeux. Pour prendre un exemple significatif, c'est la présence et l'action

De la résistance à l'invention

des jésuites à Lucerne qui, en 1847, entraîne en Suisse une guerre de religion entre Cantons protestants urbanisés et modernes et les Cantons catholiques ruraux, regroupés en Sonderbund. De peu de conséquences militaires, la défaite catholique de la Guerre du Sonderbund engendre pour longtemps le complexe d'infériorité des catholiques suisses, accusés d'avoir tourné le dos à la modernité.

Pourtant, au cours du XIX^e siècle, les Ordres anciens se rétablissent ou se raffermissent. En France, en Belgique et en Allemagne, les Bénédictins redonnent vie à la liturgie monastique, au chant grégorien et à l'érudition. L'attrait d'un Moyen Âge idéalisé, qui symbolise toutes les valeurs que la modernité semble nier, joue son rôle. Les ordres mendiants réapparaissent, mais le discours de Lacordaire rétablissant les dominicains étonne puisqu'il les présente comme particulièrement capables de comprendre la société nouvelle et qu'il n'hésite pas à récuser l'Inquisition, sachant qu'elle est une des institutions que la conscience moderne juge inacceptable. Il prend ainsi le contre-pied de ceux qui estiment que ce retour des ordres médiévaux est comme un antidote ou une alternative à ces idées modernes issues de la Révolution française. L'aspect de sacrifice et de réparation pour les péchés de la Révolution, surtout chez les vocations féminines, est omniprésent à l'époque.

L'efflorescence des congrégations religieuses au XIX^e siècle est bien en fait une alternative, mais dans un tout autre sens, positif, de défis à relever. Ces communautés vont se multiplier, dans tous les pays, sous des formes d'une variété extrême mais pour correspondre aux immenses besoins d'une société en mutation. La Révolution industrielle, avec ses migrations vers la ville, engendre tant de misères, que se multiplient de façon urgente des tâches de substitution de ce que le cadre rural fournissait auparavant, au moins de façon partielle. Dispensaires, hôpitaux, asiles de toute sorte, sont pris en charge par des communautés, le plus souvent féminines, au plan local. L'éducation primaire et secondaire est aussi une nécessité, comme le comprend parfaitement Don Bosco en 1854 avec l'institution des Salésiens. Mais il y a surtout les nouveaux besoins d'une société industrielle. Un disciple de Lacordaire, le Père Lataste invente en 1866 la forme de vie des Dominicaines de Béthanie pour la visite des prisons de femmes et la réhabilitation des repenties. Quant au phénomène le plus évident de la société moderne, celui de la presse, il va recevoir la réponse d'une presse catholique que mettront en œuvre certaines congrégations spécialisées, appelées à se développer vers la fin du siècle.

SIGNETS

 Guy Bedouelle

Alors que les grands romanciers du temps, les historiens de renom dénoncent l'Église pour ce qu'ils considèrent un asservissement de la femme, la frustration du célibat et de la chasteté, d'innombrables générosités, initiatives et projets se développent, exprimés dans le langage dévot du temps mais avec une imagination et un sens pratique remarquable, comme si l'Église ne renonçait pas à s'avancer aux endroits les plus délaissés et les plus difficiles de la société moderne, selon la forme traditionnelle de la vie consacrée, mais avec un grand sens de l'adaptation aux situations.

1870-1960 Confrontation avec la modernité

Au milieu du XIX^e siècle, la modernité se pare de l'idéal de la science et, plus que jamais, son combat sera mené contre l'ignorance et la superstition, apanages, selon certains des plus virulents adversaires de l'Église, des congrégations religieuses. C'est bien au nom de la culture moderne, qu'est mené le Kulturkampf, qui revêt différentes formes. Une fois de plus, les jésuites dont on estime que les organes (*La Civiltà cattolica*) et les théologiens, surtout germaniques, ont joué un rôle essentiel dans la victoire de la "majorité" à Vatican I, sont une cible privilégiée. Dans la Constitution suisse de 1874 sont insérés des articles "d'exception" les visant directement et interdisant la fondation de nouveaux couvents sur tout le territoire de la Confédération. En Allemagne, la Compagnie est interdite en 1872 et en 1875, pour la Prusse, tous les ordres non hospitaliers sont supprimés.

En France, après les épisodes tragiques de la Commune de Paris en 1871, durant lesquels des prêtres et des religieux furent fusillés, lorsque les partis de la gauche républicaine eurent affermi leur pouvoir en 1879, le combat contre les congrégations va se livrer en plusieurs étapes, mais en se plaçant surtout sur le terrain scolaire. La modernité républicaine ne peut tolérer un enseignement congréganiste dont elle pense qu'il est directement hostile à ses valeurs. En mars 1880, la Compagnie de Jésus est dissoute en France et les congrégations, tolérées jusqu'alors, devront demander une autorisation. Beaucoup résisteront mais les religieux, expulsés par la force, prennent le chemin de l'exil ou de la vie en très petits groupes. Mais, pour des raisons de politique interne, les retours se font aussi discrètement que rapidement.

Malheureusement cette discrétion ne sera pas le fait de tous. Les Assomptionnistes du journal *La Croix* vont prendre fait et cause

De la résistance à l'invention

contre le capitaine Dreyfus, accusé de trahison, et vont entraîner la majorité des catholiques dans une « affaire » où l'antisémitisme a une part réelle. Cette intervention partisane leur vaut la dissolution en France de leur Institut religieux en mars 1900 et ouvre la voie à une grande offensive contre les congrégations. Elle se fait de la manière la plus insultante en 1901, par le truchement d'une des lois les plus libérales d'Europe en matière d'associations, dont elles sont soigneusement et très précisément exclues. La majorité s'étant durcie, les expulsions ordonnées par le gouvernement Combes eurent lieu à partir de l'été 1902. Le symbole le plus connu fut l'intervention de l'armée pour expulser les Chartreux, qualifiés de « congrégation commerçante » à cause de leur liqueur, sous les huées des catholiques. Cette fois, les attaques avaient pris un aspect dramatique et la guerre civile se profilait entre les deux France. La séparation des Églises et de l'État fut votée en 1905. L'année suivante Pie X béatifiait les Carmélites de Compiègne en un geste fort symbolique.

Pendant les mesures anticléricales sur le territoire européen n'empêchèrent nullement, et même peut-être stimulèrent, les vocations religieuses vers les missions lointaines. Dans cette époque de la colonisation, les congrégations missionnaires employèrent leur générosité méprisée par les États européens au service de l'évangélisation en Afrique et en Asie. Si les questions de nationalité jouèrent un rôle certain, par exemple au Congo belge ou dans les colonies françaises, la loyauté aux gouvernements, parfois par ailleurs anticléricaux, ne posa pas de problème aux religieux.

Dans les régimes totalitaires du xx^e siècle, c'est l'Église entière qui est persécutée, et la vie religieuse n'est qu'une cible plus évidente parce que plus vulnérable. C'est le cas de l'Union soviétique pour les monastères orthodoxes, comme de l'Allemagne nazie, mais aussi de la République espagnole tombée dans le piège de la persécution des prêtres, puis, après la Seconde Guerre mondiale, des pays d'obédience soviétique, tout particulièrement en Hongrie et en Tchécoslovaquie.

À cette époque, dans les pays occidentaux, la vie religieuse s'adapte à des besoins ressentis comme urgents et appartenant à la société moderne en évolution. Le témoignage de pauvreté, de partage, d'insertion dans les milieux défavorisés devient premier. C'est le choix des frères et des sœurs qui se réclament du Père de Foucauld ou des religieux qui travaillent comme ouvriers pour le monde ouvrier. Le danger de la contagion marxiste fut jugé assez fort par

SIGNETS _____ **Guy Bedouelle**

Pie XII pour qu'il y mette des conditions strictes mais la vie en communauté fut considérée comme un élément protecteur. La prise de conscience de la misère du Tiers-Monde est contemporaine. Les Missionnaires de la charité furent fondées par Mère Teresa à Calcutta en 1950, et la branche masculine instaurée en 1963. C'est dire la proximité de la vie religieuse avec le monde moderne, mais souvent pour en dénoncer les lacunes, ou plutôt les pallier. De même les nombreux Instituts séculiers qui fleurissent dans les années 1950 sont une manière d'élargir le modèle de la vie consacrée à des situations réelles dans les milieux de travail ou des environnements sécularisés. Enfin, née d'une expérience qui débute durant la Seconde Guerre mondiale, la création, à Pâques 1949, des Frères de Taizé, communauté protestante d'orientation œcuménique, a donné un visage nouveau et remarquablement attirant pour des générations et marque le souci d'une adaptation de la vie religieuse à la réalité des Églises.

1960-2000 Réconciliation ambiguë avec la modernité

Le concile de Vatican II s'est préoccupé de la vie religieuse. Par le décret *Perfectae caritatis*, il recommande à tous les Instituts de vie religieuse de se livrer à un retour aux sources, celles du Nouveau Testament d'abord, puis celles de leur fondation propre, en vue d'une adaptation de leurs Constitutions. La plupart l'ont fait avec loyauté et courage, mais ce travail a aussi coïncidé avec la plus gigantesque crise depuis les sécularisations et les abandons dus à la Réforme protestante. Cette vague de fond des années 1970 ne pouvait qu'entraîner une profonde crise d'identité, qui a spécialement touché les congrégations les plus récentes, celles, précisément, qui avaient été suscitées comme réponses aux défis de la modernité depuis le XIX^e siècle.

En Europe, le modèle classique est ébranlé souvent, dans ces congrégations masculines, et surtout féminines, par une sécularisation du style de vie personnelle et commune. Tout se passe comme si on s'était livré à une lecture au premier degré, et souvent fort superficielle, de cette réconciliation avec le monde, avec la modernité, qui caractérise l'attitude du concile Vatican II. À cause du déclin de la démographie ayant pour conséquence directe la diminution des vocations potentielles, et indirectement la déchristianisation pratique des familles, les communautés sont vieillissantes, et d'autant moins attirantes. L'axe géographique n'est parfois que

De la résistance à l'invention

déplacé et il n'est pas rare que telle ou telle congrégation recrute largement en dehors de l'Europe et que leur supérieure générale soit maintenant colombienne, brésilienne ou coréenne..., et donne ainsi le témoignage de la catholicité de l'Église. Il ne faut pas oublier non plus l'importance de l'attrait de la vie religieuse dans les pays soumis à la persécution, brutale autrefois, maintenant plus insidieuse. Les vocations religieuses étaient nombreuses en Pologne avant 1989 et le demeurent, comme dans le Viet-Nam actuel.

Mais dès cette époque immédiatement post-conciliaire une tendance est née pour retrouver les formes très simples et quasi immuables de la vie consacrée, en enjambant en quelque sorte les requêtes et les défis de la modernité. Parfois en voulant les ignorer, parfois en voulant leur répondre d'une manière paradoxale, ces communautés ont choisi l'option traditionnelle du mépris du monde. C'est ainsi qu'a refléuri comme jamais l'appel à l'érémisme soit vraiment solitaire, soit en communauté. Il ne faut pas sous-estimer non plus le relèvement de formes disparues de la vie religieuse, de branches éteintes, de traditions oubliées qu'un enthousiasme a rappelées à la vie, alors même que les communautés classiques ou plus récentes semblaient avoir fait leur temps.

De son côté, le mouvement charismatique a donné naissance à des communautés nouvelles englobant des célibataires et des couples avec des enfants. Il s'agit d'une réalité nouvelle dans le catholicisme. L'expérience et le temps aidant, la distinction s'est effectuée entre membres proprement consacrés par la vie religieuse dans les trois vœux traditionnels, et les autres. Les mouvements de laïcs qui sont nés dans ces années d'après Vatican II, pour honorer la place qu'il donnait au laïcat, comme plus apte précisément à rencontrer chrétiennement la modernité de la société à laquelle ils appartiennent, ont eux-mêmes suscité en leur sein des branches sacerdotales ou de vie consacrée.

Ces communautés nouvelles se substituent aux anciennes, parfois de manière physique en s'installant dans leurs locaux, pour les préserver ou ménager les transitions. Il est trop tôt pour constater leur vitalité et leur capacité à traverser les épreuves, et leur aptitude à intégrer la nécessaire résistance à la modernité et l'indispensable invention face à ses défis, qui constituent la trame des deux derniers siècles.

SIGNETS _____ **Guy Bedouelle****Permanence et ouverture**

Certains peuvent penser que les expériences récentes montrent un retour à la forme première de la vie religieuse, de type proprement et uniquement monastique, dans laquelle la communauté, si elle prie pour le monde, affirme que ses valeurs sont radicalement différentes, et tout particulièrement, celles que lui propose la modernité. Nous avons vu que la société moderne se construit sur d'autres critères que ceux que prône l'Évangile et qu'elle en a été longtemps consciente. De ce point de vue, il faut retenir en effet qu'il y a une certaine permanence dans le refus calme mais authentique de certaines valeurs modernes, qui ne sont pas proprement évangéliques. Sans cet élément de choix, de séparation, de refus parfois, il n'est pas de vie religieuse. La réconciliation avec la modernité n'implique pas l'assentiment à tout ce qu'elle est. La dimension du désert doit être toujours, sous une forme ou sous une autre, présente et elle a pu manquer, au cours de la crise d'après Vatican II.

Mais, d'un autre côté, l'histoire que nous avons retracée, pourrait bien montrer que les requêtes de la modernité ne doivent pas être ignorées, mais plutôt analysées, pesées par rapport à l'Évangile. L'incroyable fécondité des réponses faites par la vie religieuse depuis l'Aufklärung, ne peut être abandonnée et on ne saurait éteindre l'Esprit qui les suscite pour adapter l'Église aux besoins réels, même s'ils sont occultés, de la société multiforme, complexe et fragile de notre modernité.

Prenons une analogie : au cours de l'histoire, l'Église catholique a montré une position souple par rapport à l'art comme support de la foi. Si elle privilégie un art sacré, né et développé dans les quinze premiers siècles, et si elle maintient la nécessité d'en garder la tradition et l'idéal, elle s'est efforcée de comprendre, parfois sans grand succès, les transformations de l'esthétique et jusqu'à cet art qu'on appelle précisément « moderne ». Contrairement aux Églises d'Orient, elle n'a pas voulu sacrifier la spontanéité et l'inventivité de la création artistique à un seul modèle d'art sacré, fût-il canonisé et éprouvé. Notre esquisse historique amène à croire qu'il en va de même pour l'art de pratiquer l'Évangile qu'exprime la vie religieuse au cours des siècles, combinant la permanence et la beauté du modèle des premiers siècles avec les réponses aux défis d'un monde sans cesse à évangéliser.

Guy Bedouelle, op, Professeur ordinaire à l'Université de Fribourg/Suisse ; Président du Centre dominicain d'études du Saulchoir à Paris ; membre de la rédaction de *Communio* francophone depuis l'origine.

Jacques SERVAIS

« Trouver Dieu en toutes choses » Un programme pour notre temps ?

« Il faut trouver Dieu en toutes choses », ne cessait de répéter saint Ignace de Loyola à ses disciples¹. Par une grâce insigne, de nature expressément trinitaire, lui-même, au témoignage de Nadal, sentait et contemplait la présence de Dieu en toutes choses, en toutes actions et en toutes rencontres. Et il voulait que les siens, en particulier les étudiants, s'exercent à chercher cette présence : par exemple, expliquait-il par la plume de son secrétaire Polanco, « en conversant avec quelqu'un, en allant et venant, en voyant, en goûtant, en écoutant, en pensant, finalement en toutes nos actions, puisqu'il est vrai que sa divine Majesté est en toutes choses par sa présence, sa puissance et son essence »².

1. *Epistolae P. Hieronymi Nadal IV* (MHSJ, vol. 27), Madrid, 1905, p. 651 ; cf. *Nadal V* (MHSJ, vol. 95 et 97). À propos du saint, l'auteur témoigne : « In omnibus rebus Deum inveniebat » (*Fontes narrativi de s. Ignatio de Loyola II* (MHSJ, vol. 73], Rome, 1951, 123). Voir déjà l'*Autobiographie*, n. 99 : *Fontes narrativi I* (MHSJ, vol. 66), Rome, 1943, p. 505.

2. *Sancti Ignatii de Loyola Epistolae et Instructiones III* (MHSJ, vol. 28), Madrid, 1905, p. 510 ; cf. 303-304 : « Il voudrait que tous aient l'intention très droite de chercher la gloire de Dieu, d'âme, de corps, dans toutes leurs activités ; que tous aient un désir ardent d'aider les âmes, l'un par tel moyen, l'autre par tel autre, celui-ci par lui-même, celui-là en aidant le prochain à le faire, le regard toujours fixé sur le bien universel plutôt que sur le particulier ». Témoignage semblable de Ribadeneira dans *Scripta de s. Ignatio I* (MHSJ, vol. 25), Madrid, 1904, p. 447.

SIGNETS _____ **Jacques Servais**

Notre époque, marquée par un rythme soutenu d'activités, rend malaisée la pratique des prières prolongées telles qu'elles étaient en usage jusqu'au Moyen Âge. À cet égard, la spiritualité ignacienne semble particulièrement adaptée aux chrétiens de notre temps. « Concernant la méditation », écrit Polanco se faisant l'interprète de son maître, « tant qu'il n'y a pas de nécessité particulière [...] je remarque qu'il préfère que l'on essaie de trouver Dieu en toutes choses plutôt que de lui consacrer beaucoup de temps à prier... »³. Au chrétien tout engagé dans ses occupations professionnelles, une telle directive n'apparaît-elle pas comme une lumière, indiquant la voie d'une authentique « contemplation dans l'action » ? Hans Urs von Balthasar, a approfondi le sens de la formule « in actione contemplativus », en montrant qu'elle est sous-tendue chez Ignace par la formule patristique et thomiste complémentaire : « ex abundantia contemplationis activus »⁴. Plutôt que de considérer unilatéralement la contemplation comme une anticipation du repos définitif, une sorte d'oasis au milieu du stress de l'action quotidienne, où l'âme retrouve des forces dans son pèlerinage vers le ciel, le chrétien, selon lui, doit tendre à vivre l'unité, ou mieux encore la « priorité réciproque » existant entre la contemplation et l'action : car la première est le préalable nécessaire d'une authentique action, et la seconde est la condition indispensable d'une authentique contemplation chrétienne.

Explicitée en ce sens, la formule de saint Ignace est particulièrement adaptée à des laïcs, dont la « vocation propre » est de « chercher le Royaume de Dieu en gérant les affaires temporelles »⁵. Car la vie chrétienne ne consiste point à se détourner du monde pour se tourner vers Dieu. Au contraire ! « Celui qui voudrait renoncer à la tâche, difficile mais exaltante, d'améliorer le sort de tout l'homme

3. *Epistolae* III, 502. Ignace maintenait néanmoins à propos de la prière des exigences déterminées. À un prêtre de la Compagnie de Jésus, recteur du collège de Gandia, qui avait tendance à prolonger ses prières, Ignace prescrit expressément : « Outre le bréviaire auquel il est tenu, qu'il ne passe pas plus d'une heure en oraison, méditation et examen de conscience. Ainsi il disposera de plus de temps et d'attention pour les autres choses du service de Dieu. Il pourra toujours être présent à Dieu en toutes ses occupations, et être continuellement en oraison en faisant de toutes choses un plus grand service et une plus grande gloire de Dieu » (*Epistolae* III, 309).

4. « Être actif grâce à l'abondance de la contemplation ». H. U. von BALTHASAR, *Verbum caro*, Freiburg, ³1990, p. 257.

5. Contitution dogmatique *Lumen Gentium*, n. 31.

« *Trouver Dieu en toutes choses* »...

et de tous les hommes, sous le prétexte du poids trop lourd de la lutte et de l'effort incessant pour se dépasser, ou même parce qu'on a expérimenté l'échec et le retour au point de départ, celui-là ne répondrait pas à la volonté de Dieu créateur»⁶. Mais s'il s'agit par là de « trouver Dieu en toutes choses », le programme en question paraît bien problématique ! Les générations qui nous précèdent pouvaient peut-être encore, comme les Grecs de l'Antiquité, contempler à travers le monde éphémère des apparences l'essence impérissable des choses. Pour beaucoup de nos contemporains, il n'en va plus de même dans les circonstances concrètes de leur existence. Sans doute des « gens de la rue » comme Madeleine Delbrêl ont réussi à voir dans ce monde des villes modernes où Dieu les a mis le lieu de leur sainteté⁷. Cela ne signifie pas, néanmoins, qu'il soit tout simplement possible de trouver la beauté du Créateur dans la grisaille de certaines banlieues sur-urbanisées ! Du reste, dans notre monde technologisé, l'homme ne trouve-t-il pas surtout l'image spéculaire de ses propres inventions et réalisations ?

Les difficultés proviennent des conditions historiques de notre temps, marqué par la rupture de l'alliance avec l'univers « théologique » de l'Antiquité caractérisant la culture occidentale jusqu'au XVIII^e siècle. Avec Galilée et plus encore Newton, s'est imposée une conception de l'univers commandée par les sciences modernes, qui tendent à n'envisager la nature que comme un pur objet d'étude. Par la technique, l'humanité acquiert de plus en plus la maîtrise sur l'univers, qui se livre dès lors dans sa positivité sans mystère. Le monde cesse d'être un objet de vénération quasi religieuse, pour devenir ce que l'homme en fait : un serviteur docile, tout entier (au moins potentiellement) soumis à son pouvoir. Dès lors aussi l'expérience religieuse cède le pas au savoir rationnel : à la prévision et à la prospective. Puisque la réponse de la nature obéissant à l'esprit humain a justifié et habilité le courage prométhéen de l'homme, celui-ci va tenter de récupérer par la pensée ses propres présupposés (ceux que constituent pour lui son être naturel). Tel est l'effort gigantesque de l'idéalisme allemand, qui pense à partir du moi et de sa présence absolue à lui-même, à partir de l'élément d'absoluité que contient la liberté humaine, ou à partir de la transparence de tout le réel à l'esprit qui se pense à travers lui. Bien sûr, l'être

6. JEAN-PAUL II, Encyclique « *Sollicitudo Rei Socialis* », n. 30.

7. Cf. M. DELBRÊL, *Nous autres, gens des rues*, Paris, 1966, surtout pp. 67-70.

SIGNETS _____ **Jacques Servais**

humain reste conditionné par tout un passé qui s'impose à lui sans qu'il l'ait directement voulu. Mais il est capable de reprendre son histoire, de la comprendre et, en fin de compte, de la diriger : il se fait lui-même sa propre providence. Car il n'en reste pas au niveau de la pure raison. Avec Marx, il convertit l'idéal de la « théorie totale » en celui de la « praxis totale » : non content de se penser totalement lui-même (et en lui de penser toute réalité), il veut encore devenir créateur de soi par soi au moyen d'une transformation active et responsable de la nature et du monde. L'histoire n'est plus maintenant rien d'autre que la production de l'homme par le travail humain. L'homme advient à lui-même dans la mesure où il prend en charge, comme il le doit, son propre destin et mène celui-ci où il veut⁸.

Nietzsche constate que, après l'« optimisme souffreteux » des années 1700, qui avaient comme « embelli » et « rationalisé » l'homme⁹, le XIX^e siècle, « toujours plus résolument anti-idéaliste et objectiviste »¹⁰, a réalisé la prophétie de Blaise Pascal : « *Sans la foi chrétienne*, estimait Pascal, vous deviendrez vous-même, comme la nature et l'histoire, *un monstre et un chaos* »¹¹. Un diagnostic que n'a guère infirmé, hélas, l'histoire du XX^e siècle ! La situation historique actuelle de l'homme est marquée par ce que Nietzsche décrivait comme la « mort de Dieu », du dieu de la religiosité naturelle : « C'en est désormais fini de regarder la nature comme si elle était une preuve de la bonté et de la protection de Dieu [...], la conscience [moderne] y est contraire »¹². D'où la tentation chez nombre de chrétiens de fuir le monde et, par exemple, de chercher Dieu à travers la méditation transcendantale ou autres méthodes orientales comme le Zen ou le Yoga, s'inspirant de l'Hindouisme ou du Bouddhisme. Ces méthodes, qui visent à libérer l'homme de la douleur, en éteignant sa cause qui est la passion, à parvenir au Nirvana – l'état de paix, d'immortalité, de félicité – et éventuellement à la grande Illumination, ont en commun la tentative d'échapper au carrousel de la

8. Sur cet argument, voir H. U. von BALTHASAR, *Die Gottesfrage des heutigen Menschen*, Wien, 1956.

9. NIETZSCHE, *Vergeblichkeit*, in : *Werke*, XV, 201. Cette citation et la suivante sont tirées de l'anthologie publiée par H. U. von Balthasar sous le pseudonyme Hans Werner : *Anthologien*, Freiburg, 2000, p. 117.

10. *Ibid.*, in *Werke*, XV 226.

11. *Pensées*, fr.

12. NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft*, § 357, in : *Werke* V/2, 282.

« *Trouver Dieu en toutes choses* »...

temporalité (*Samsara*) en en exhibant le néant. Des expériences comme celle-ci, ou d'autres telles celles que propose aujourd'hui le New Age, aboutiront facilement à faire percevoir l'intérieur du monde et en lui le moi intramondain comme un vide. Le vide en question est-il cependant celui dont Dieu a besoin : celui du renoncement à notre égoïsme, et non point plutôt celui du renoncement aux choses créées qu'il nous a données et au milieu desquelles il nous a placés¹³ ?

Les apories toujours plus évidentes du rationalisme occidental moderne et les conséquences en partie catastrophiques de la maîtrise technologique de l'univers ont provoqué un divorce entre l'expérience du monde et l'expérience de Dieu. Car dans la mesure où le premier est considéré à la façon d'un pur matériel laissé à l'activité humaine de transformation et d'exploitation, la nature n'est plus comprise comme lieu de rencontre avec Dieu¹⁴. Dans un premier temps, des chrétiens ont pu, pour sauvegarder censément leur foi en Dieu, céder à la tentation de se réfugier derrière le mur d'un couvent ou de l'Église institutionnelle. Mais, comme le fait remarquer Balthasar, ce dernier mur, érigé entre Dieu et le monde, est lui aussi en train de couler, et désormais la seule voie restée possible est de chercher Dieu là où il se laisse trouver : dans le monde tel qu'il est. En effet, « bien qu'on ne puisse jamais confondre l'être sacré de Dieu avec une ou la totalité de ses créatures, Dieu ne veut toutefois se rendre visible à nous autrement que dans le tissu de ses créatures »¹⁵. Le renversement de mentalité qu'Ignace de Loyola attendait des siens, demeure et est plus que jamais un impératif pour les chrétiens qui veulent voir, comme il se doit, dans le développement historique actuel, le « germe et l'exigence », inscrits dans la création, « d'une tâche originaire à accomplir »¹⁶. Il faut donc en revenir, quelles que soient les difficultés de sa mise en œuvre, aux directives du saint et chercher à opérer, selon sa doctrine judicieuse, l'équilibre théorique et pratique, dans la meilleure intégration possible, entre le

13. Voir Congrégation pour la Doctrine de la Foi, Lettre « *Orationis Formas* » (15.10.1989), n. 19.

14. On trouvera une analyse suggestive de cette situation historique dans G. GRESHAKE, *Gott in allen Dingen finden. Schöpfung und Gotteserfahrung*, Freiburg, 1986, en particulier pp. 19-22.

15. H. U. von BALTHASAR, *Schleifung der Bastionen*, Trier, 2^e 1989, p. 82.

16. JEAN-PAUL II, *ibid.*

SIGNETS _____ **Jacques Servais**

sens du monde et le sens de Dieu, l'amour du Créateur (adoré en toutes créatures) et l'amour des créatures (contemplées en leur Créateur). – Mais l'intégration visée est-elle réalisable aujourd'hui ?

Dans l'exposé qui suit, on présentera tout d'abord la théologie des *Exercices spirituels* qui est sous-jacente à la devise ignacienne. Par là seront posées, dans ce cadre, les bases objectives que celle-ci suppose : la reconnaissance de l'omniprésence divine dans le monde, mais aussi du dessein salvifique dont il est l'objet depuis sa création. On abordera ensuite, en dialogue avec quelques penseurs contemporains, la question de sa praticabilité dans les conditions de notre époque : car chaque chrétien doit réaliser subjectivement dans son existence concrète le lien existant entre Dieu et le monde. Mais cette mise en œuvre passe nécessairement aujourd'hui par un approfondissement intellectuel du sens christologique et trinitaire de la devise ignacienne ; à cet égard, la théologie de Balthasar offre un instrument de valeur inestimable.

La devise ignacienne à la lumière des *Exercices spirituels*

« Trouver Dieu en toutes choses » : la devise n'était pas tout à fait neuve à l'époque du Moyen Âge finissant. Saint Thomas d'Aquin lui-même, dont les collaborateurs d'Ignace connaissaient bien les œuvres, s'était déclaré en faveur de la vie religieuse mixte, où action et contemplation se combinent en un tout harmonieux. À la question, quelque peu étrange aujourd'hui, de savoir si un ordre peut avoir pour but les œuvres de la vie active, il répond par l'affirmative en s'appuyant sur l'autorité de l'Écriture : « La religion pure et sans tache devant Dieu notre père, c'est de visiter les orphelins et les veuves dans leur épreuve » (*Jacques* 1, 27). Et d'expliquer : rien n'empêche le chrétien accomplissant par obéissance au Seigneur les œuvres de miséricorde de garder l'esprit et le cœur tout proche de Dieu. En effet : « On peut être dans le monde de deux manières : par le corps ou par l'esprit. Parlant à ses disciples, le Seigneur disait, en effet (*Jean* 15, 19) : "Je vous ai choisis en vous tirant du monde." Parlant d'eux à son Père, il disait en revanche (*Jean* 17, 11) : "Ceux-ci sont dans le monde, et moi je vais à toi." Les religieux occupés aux œuvres de la vie active sont dans le monde par leur corps. Mais ils n'y sont pas par l'esprit. Car s'ils s'occupent de choses extérieures, ce n'est pas qu'ils cherchent quelque bien dans le monde,

« *Trouver Dieu en toutes choses* »...

c'est uniquement pour le service de Dieu. Ils "usent de ce monde comme n'en usant pas", ainsi qu'il est écrit (*1 Corinthiens* 7, 31)»¹⁷.

Ce que l'Aquinat affirme du religieux actif, Ignace, qui est un homme de la Renaissance, en fera le programme d'éducation de ses fils: qu'ils cherchent et trouvent Dieu en toutes choses, qu'ils agissent dans le monde les yeux fixés sur le Seigneur. Des novices, il attend en particulier une « intention droite » dans le service et l'amour purs de la « divine Bonté ». « On les exhortera souvent », spécifie-t-il à leur propos, « à chercher en toutes choses notre Seigneur, écartant d'eux-mêmes autant que possible l'amour de toutes les créatures pour le placer dans le Créateur de celles-ci, l'aimant en toutes et toutes en lui, conformément à sa très sainte et divine volonté »¹⁸. Le programme concerne le jésuite, mais au fond il est substantiellement déjà celui des *Exercices spirituels* qui, dans leur ensemble, s'adressent à des personnes d'une certaine culture, aspirant à la perfection de l'amour¹⁹. Et c'est là, bien sûr, le cas du laïc chrétien, appelé aujourd'hui, selon les mots du Concile, à « contribuer, pour ainsi dire de l'intérieur, à la façon d'un ferment, à la sanctification du monde »²⁰ !

Certes le monde avec lequel le sujet est confronté est aussi celui de l'honneur vain dont, s'il est sérieusement désireux de se convertir, il découvre la tentation en lui-même (*EE* 9, 76, 142, etc.). En prendre connaissance lui permet précisément de l'avoir en horreur (*EE* 63) et de s'en écarter. Qui s'est dépouillé de toute assurance en soi-même, notera ailleurs Ignace de façon réaliste, « a plus de facilité à tout attendre de Dieu notre Seigneur, en se séparant de toutes les choses du siècle »²¹. Mais la séparation en question vise l'« affection selon la chair » que nous éprouvons à son égard. Et cette affection

17. *Somme de Théologie* II-II, 188, 2, s.c. et ad 3.

18. *Constitutiones* III (MHSJ, vol. 65), Rome, 1938, pp. 91-92 (n. 288 dans les éditions modernes).

19. On donnera les « quatre semaines », prévoit Ignace, à des « personnes très désireuses de formation » (*Epistolae* XII [MHSJ, vol. 42], Madrid, 1913, p. 294), c'est-à-dire à « qui est plus disponible et qui désire profiter [de leur enseignement] dans toute la mesure du possible » (*Exercitia spiritualia* [MHSJ, vol. 100], Rome, 1969, n. 20; dans la suite, les *Exercices* sont cités dans le corps du texte [= EE], selon la numérotation courante des éditions modernes, ici dans la traduction des *Écrits*, éd. M. Giuliani, Paris, 1991).

20. « Lumen Gentium », n. 31.

21. « Élection » sur la pauvreté, in *Constitutiones* I, Rome, 1934, p. 79.

SIGNETS _____ **Jacques Servais**

doit être « convertie en affection spirituelle », en aimant les réalités créées bonnes, comme le sont les parents et la famille, « seulement de l'amour que réclame la charité bien ordonnée »²². C'est à la condition d'être mort à soi et à l'amour de soi que le chrétien devient capable de vivre, à l'intérieur du monde, la liberté supérieure de l'esprit, d'« user de ce monde comme s'il n'en usait pas vraiment » (*1 Corinthiens* 7,31)²³. Tel est bien le but de la méditation centrale des deux étendards (*EE* 136-147). Là commence cependant le véritable itinéraire du chrétien. Une fois « arraché à la mer périlleuse du monde [...] que soulève le vent du désir des richesses, des honneurs ou des plaisirs »²⁴, le chrétien est renvoyé dans le monde avec une nouvelle sensibilité ; sa « vocation » est « de vivre en n'importe quelle partie du monde »²⁵, « en différentes régions et en différents lieux »²⁶, avec la mission d'aimer Dieu en toutes les choses, sûr qu'« en toutes choses, même terrestres et basses, [il] ne fait rien de terrestre ni de bas, [s'il] les aime toutes pour Dieu notre Seigneur et dans la mesure où elles vont à sa plus grande gloire et à son service »²⁷.

Dans l'ensemble, les *Exercices* ont pour fin, comme l'explique fort bien H. U. von Balthasar²⁸, de « conduire à la racine où l'Église se trouve pour ainsi dire à son surgissement primitif à partir de

22. « Examen général », in *Constitutiones* III (MHSJ, vol. 63), 18 (n. 61). Sur le sens de l'expression « continua in omnibus mortificatio », *ibid.* 30 (n. 103), voir A. von Speyr, *Ignatiana*, Einsiedeln, 1974, pp. 411-412.

23. Cf. *Epistolae* I (MHSJ, vol. 22), Madrid, 1903, p. 81.

24. *Epistolae* I, 497.

25. *Constitutiones* III, 97, n. 304.

26. *Constitutiones* III, 197, n. 603.

27. *Epistolae* I, 514. À vrai dire nous laissons ici de côté une question qui mériterait une réflexion plus élaborée : quel rapport et quelle différence existe-t-il entre l'universalité caractéristique de la vocation du jésuite – qui présuppose un déracinement de départ rendant quelque peu extrinsèque un enracinement ultérieur dans les structures du monde – et un autre type d'universalité, propre à la vocation du laïc qui, de façon plus johannique que paulinienne, demeure dans le monde pour le féconder de l'intérieur. Quelques indications succinctes sur cela dans H. U. von BALTHASAR, *Gottbereites Leben*, Freiburg, 1993, pp. 129-130.

28. Voir à ce sujet mon anthologie : H. U. von BALTHASAR, *Texte zum ignatianischen Exerzitienbuch* (Freiburg, 1993 ; trad. française : *Une théologie des Exercices spirituels*, Paris, 1996), ainsi que la présentation plus méthodique de la doctrine théologique et de son arrière-plan : J. Servais, *Théologie des Exercices spirituels*. H. U. von Balthasar interprète saint Ignace, Bruxelles, 1996.

« Trouver Dieu en toutes choses »...

l'activité du Christ et de ceux qui entendent son appel à le suivre et "offrent toute leur personne à la peine" (EE 96)»²⁹. Cependant, au moment où ils touchent à leur terme, Ignace propose, en dehors du cadre proprement dit des *quatre semaines*, une dernière contemplation, qui complète le parcours précédent, visant à l'élection d'un lieu ferme (un « état de vie »), d'une « place à l'intérieur de notre Mère l'Église hiérarchique » (EE 170). Car le saint voudrait que le chrétien trouve Dieu non seulement dans le domaine visible de l'Église catholique (ce à quoi tendent les règles *ad sentiendum cum Ecclesia* : EE 352-370), mais en toutes choses : sa religion vise le monde. Ainsi l'invite-t-il, dans la *contemplatio ad obtinendum amorem* (EE 230-237), à considérer successivement quatre points : 1. les bienfaits de Dieu, don d'un Créateur et Rédempteur qui se communique en personne ; 2. les créatures dans lesquelles il habite ; 3. le « travail » de Dieu qui se donne de la peine en toutes ces choses ; et finalement, 4. Dieu lui-même dont la condescendance se manifeste dans le créé « comme du soleil descendent les rayons, de la source les eaux ». En découvrant dans les espaces de l'univers intérieur et extérieur à l'homme une sorte d'épiphanie de l'amour divin en son abandon sans réserve, celui qui médite est forcé de sortir définitivement du cercle clos de son moi (voir déjà les EE 57-58) et de s'offrir à la mission du Christ, qui concerne « chacun en particulier » et « le monde tout entier » (EE 91 ; cf. EE 95, 102, etc.).

S'il est possible de « trouver Dieu en toutes choses », c'est parce que toutes les choses parlent de Dieu : « Les cieux racontent la gloire de Dieu, et l'œuvre de ses mains, le firmament l'annonce » (Psaume 19,2). Ce que la Philosophie grecque et la Bible affirment unanimement, la foi chrétienne le confirme sur la base d'une connaissance infiniment plus intense et concrète du Dieu de la révélation. Le monde, nous apprend-elle, est, pour reprendre une expression de Nicolas de Cuse³⁰, une « imago creata repraesentationis ». Comme l'homme lui-même, le monde tout entier est créé, dans le Fils, à la ressemblance de Dieu. Au sens strict, seule la créature spirituelle a véritablement une ressemblance avec le Créateur ; néanmoins la créature corporelle est un « vestige » de Dieu. Le monde visible représente à sa manière le Créateur, c'est-à-dire la puissance, la sagesse et la bonté divine ; il manifeste les attitudes de Dieu. Le

29. H. U. von BALTHASAR, *Gottberaites Leben*, 206, note 2.

30. Voir R. HAUBST, *Das Bild des Einen und Dreieinigen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues*, Trier, 1952, pp. 27-34.

SIGNETS

 Jacques Servais

Seigneur « est toutes choses », dit l'*Ecclésiastique* (43, 27). Il n'est donc rien dans le monde qui ne soit inclus en lui, qui est le Tout, le « Non-Aliud ». En effet, explique encore Nicolas de Cuse, Dieu fait participer la création à son Fils, « imago aequalitatis genita Patris », image du Père qui l'a engendré comme son égal³¹. « Tout est créé par lui et pour lui, et il est, lui, par devant tout, tout est maintenu en lui... » (*Colossiens* 1, 16-17). Le Christ, commente à ce sujet Balthasar, « n'est pas lui-même le monde, mais s'il est plus jeune que le monde dans lequel il descendit et dont il assumait la nature et l'être, il n'en est pas moins en même temps plus vieux que lui : en un sens mystérieux, le monde fut fait à son image archétypique. Jusque dans les lois les plus formelles de son être, le Christ y resplendit en filigrane pour qui, instruit, sait tenir les choses à la lumière »³². Dans le Fils incarné, il est donné au croyant d'appréhender à la fois Dieu et le monde. À sa lumière, le chrétien comprend qu'il est impossible d'exclure le monde de sa relation à Dieu, et de vouloir le trouver en dehors du monde.

Ignace de Loyola n'est pas un théologien spéculatif; on ne doit pas chercher chez lui une doctrine métaphysique de la participation ontologique des créatures à Dieu. Mais son intuition spirituelle de l'unité entre les ordres distincts de la création et de la rédemption (voir *EE* 229, 234 et *passim*), nous conduit au cœur du mystère. Sous sa conduite, le chrétien découvre dans l'univers, considéré en toute son ampleur, une sorte d'épiphanie de l'amour totalement abandonné de Dieu. En son essence, l'amour est en effet toujours kénotique : il se vide et se propage. Cet amour est envisagé à travers ses dons, qui sont la forme sous laquelle Dieu se communique lui-même : dans le créé l'amour du Donateur se manifeste dans son effacement même. Le monde ne s'explique pas par lui-même ; il est plus en Dieu qu'il ne l'est en lui-même. Aux yeux de la foi, loin d'être une chose que Dieu aurait tout simplement abandonnée à elle-même après l'avoir créée, il apparaît comme une réalité qu'il continue à soutenir dans l'existence, une réalité à travers laquelle il « désire se donner » lui-même « autant qu'il le peut, selon son dessein divin » (*EE* 234). L'univers en son immanence apparemment close et hautaine est tout entier sorti de la plénitude de Dieu. Ce qui semble être pure absence, vide, est l'expression d'une proximité

31. Voir déjà à ce sujet maître ECKHART (*In Joh.* 99, in : LW III, 85); (*In Joh.* 103, in : LW III, 88-89); (*In Joh.* 562, in : LW III, 489).

32. H. U. von BALTHASAR, *Schleifung*, 82.

« *Trouver Dieu en toutes choses* »...

délicate, discrète, clémente. Dieu laisse en effet la réalité créée être elle-même : il la donne totalement, sans réserve, sans retour, à elle-même, se retirant en quelque sorte lui-même derrière le don qu'il octroie, afin que l'homme y trouve l'espace où sa liberté peut advenir à elle-même. Mais il reste en même temps mystérieusement présent en ce don de la créature à elle-même, accompagnant celle-ci de sa prévenance secourable, de sa vigilance miséricordieuse. L'univers est le lieu d'habitation d'un Dieu qui, dans sa transcendance, est immanent à toutes choses (Ignace nomme dans ce contexte les « éléments », les « plantes », les « animaux », les « hommes », et le sujet lui-même : « moi », selon les degrés progressifs de sa libre auto-communication et de la libre réceptivité de la créature).

Ainsi Dieu, dans sa condescendance, se rend lui-même de plus en plus proche de sa création, jusqu'à habiter en l'homme comme en un « temple » (EE 235). Il est l'être de son être, la vie de sa vie ; l'esprit divin pénètre les sentiments, la pensée et la volonté de sa créature rationnelle : « en lui nous avons la vie, le mouvement et l'être » (Actes 17, 28, s'inspirant du poète Épiménide). Ce qui est déjà vrai au plan naturel, vaut de façon parfaite au plan surnaturel, où l'homme, quelles que soient les déformations dues à l'égoïsme, apparaît comme un « ostensor de Dieu », et même une « imago Trinitatis in ente creato »³³. Mais Ignace n'en reste pas là et, à l'encontre de la conception stoïcienne d'un Créateur insensible au destin de l'homme, il invite le chrétien à « considérer comment Dieu travaille et œuvre pour moi dans toutes les choses créées » (EE 236), à la façon de quelqu'un qui peine (« ad modum laborantis »), qui accomplit un travail souverainement patient, d'abord à tous les degrés successifs de l'évolution du monde puis, au plus haut point, dans l'Incarnation, la Passion et la Mort de son Fils, quand, ne pouvant pas assister passivement au drame du monde, il entre en scène (theatrizesthai : *Hébreux* 10,33 ; et *1 Corinthiens* 4, 9), « vient à naître dans la plus grande pauvreté... », pour finalement « mourir en croix, et tout cela pour moi » (EE 116 ; Cf. EE 101-109). De ce mystère de la patience de Dieu dans le monde, Ignace offrit du reste lui-même un bel exemple, écrit Nadal faisant allusion à ses derniers moments : « quasi qui se neglegeret perfecte, et ab aliis neglegeretur

33. « En l'être créé une image de la trinité » : H. U. von BALTHASAR, *Herrlichkeit* III/1,2, Einsiedeln, ²1975, p. 461. Nous suivons ici son commentaire de la méditation ignactienne. Sur la dimension trinitaire de l'image, voir *Theologik* II, Einsiedeln, 1985, pp. 159-198.

SIGNETS _____ **Jacques Servais**

omnibus »³⁴. La « bonté » dont il est question dans le dernier point de la contemplation (*EE* 237), ne vise donc pas simplement le rayonnement d'un soleil platonicien, elle est l'émanation d'une présence libre de Dieu engageant au plus profond ses ressources divines et humaines d'amour – jusqu'à donner, livrer son Fils pour des pécheurs (*Jean* 3,16 et *Romains* 5, 8) – afin de transformer de fond en comble le créé en un lieu d'irradiation du « Père des lumières » (*Jacques* 1, 17). Le premier compagnon d'Ignace, Pierre Favre, a bien compris le sens de cette immanence universelle du Dieu transcendant dans le monde, comme l'atteste cette note, consignée sur son journal intime, où il fait mémoire d'une grâce qui le remplit d'une vraie dévotion : « je saisisais assez bien par la foi », écrit-il, « la façon dont Dieu, Père, Fils et Esprit-Saint, est absolument au-dehors de tout, au-dedans c'est-à-dire au-dessous de tout, et à travers tout, en nous de toutes ces manières »³⁵.

Indications théoriques et pratiques pour aujourd'hui

« À chaque temps », note Hans Urs von Balthasar, « l'Esprit Saint manifeste le côté de la vérité divine qui est particulièrement mis en réserve pour lui, si ce temps s'efforce de le découvrir par la prière ; et la vérité ne se situe pas alors dans un recoin perdu, resté par hasard jusque-là inaperçu, sur lequel tombe maintenant pour la première fois le rayon lumineux de l'Esprit ; elle se situe toujours au centre, au foyer ardent duquel la lumière rayonne, duquel les chrétiens se sont insensiblement écartés par commodité et dans lequel il importe de replonger »³⁶. « Trouver Dieu en toutes choses », n'est-ce pas là l'impératif de toute communauté chrétienne : « Soit donc que vous mangiez, soit que vous buviez, quoi que vous fassiez, faites tout pour la gloire de Dieu », recommande saint Paul aux Corinthiens (*I Corinthiens*, 10, 31) ? Mais cette vérité est devenue de nos jours, dans les conditions du monde contemporain, une exigence de vie ou de mort pour les chrétiens. Fidèle à la tradition des

34. Nadal IV, 697. Cf. *Épître de Jacques*, 5,7-10. Voir aussi E. PRZYWARA, *Demut, Geduld, Liebe. Die drei chritlichen Tugenden*, Düsseldorf, 1960.

35. *Fabri Monumenta* (MHSJ, vol. 48), Madrid, 1914 ; cité d'après l'édition en français de M. de Certeau, Paris, 1960, n. 318 (cf. pp. 305-307).

36. H. U. von BALTHASAR, *Die Gottesfrage*, p. 187.

« Trouver Dieu en toutes choses »...

Exercices spirituels, mais saisissant à la fois le *kairos* d'Ignace pour notre temps, le théologien de Bâle nous aide à retrouver la voie conduisant au centre de la Révélation. Par là il se montre un disciple capable d'accueillir l'actualité prophétique du saint.

Contrairement à la hiérarchie des visions – *visio corporalis*, *visio imaginalis*, *visio intellectualis* – qui a valu durant des siècles dans l'Église, depuis saint Augustin, Balthasar invite à accomplir le renversement déjà opéré par Ignace et à développer une perception de la présence de Dieu par l'intermédiaire des sens, en particulier la « vue » (EE 235), dont les *Exercices* préconisent l'apprentissage (EE 247). Dans son livre, *La Vérité du monde*, commentant saint Thomas³⁷ il rappelle que c'est à travers les signes de la création, à travers le langage symbolique des choses, dans les limites du champ d'expression ouvert par les sens, que le Créateur se révèle tel qu'il est : le « *Non-Aliud* » en même temps que l'« *Aliud* ». De façon générale, les réalités spirituelles ne nous sont accessibles que dans l'image sensible : en interprétant celle-ci, c'est-à-dire en soumettant l'image au processus discursif d'abstraction et de concrétion (« *conversio ad phantasma* ») propre à la connaissance rationnelle. Or de même que le contenu intelligible des choses se dévoile réellement dans l'expression sensible du signe matériel, ainsi l'Être incréé lui-même se manifeste, de façon indirecte mais véridique, à travers le monde pris dans sa totalité et en lui, dans chaque être, en chaque vérité particulière. L'ouverture de l'être intramondain est la voie par laquelle la raison humaine saisit intuitivement une authentique « apparition de Dieu ». Pour lui, qui a voulu se faire connaître à travers son Fils incarné, « le signe dans lequel il s'exprime, n'est en aucune manière un obstacle l'empêchant de dire ce qu'il veut dire. Entre le contenu et l'expression il n'y a aucun intervalle, parce que l'expression provient tout entière du sujet se manifestant et est déterminée par le contenu qu'il doit manifester ». La véracité du caractère figuratif inhérent aux réalités terrestres permet ainsi à Dieu de resplendir en elles immédiatement et de se communiquer aux hommes à travers le signe, suscitant de la sorte en eux une forme de connaissance symbolique intuitive, qu'ils vivent psychologiquement comme un passage immédiat au signifié. C'est pourquoi, poursuit le théologien, saint Paul peut affirmer que les perfections invisibles de Dieu « sont visibles dans ses œuvres pour l'intelligence » (*Romains*, 1,20). Cette « vision de Dieu », précise-t-il, « n'a

37. *De Ver.* qu. 8, art. 3, ad 18.

SIGNETS _____ **Jacques Servais**

rien de commun avec je ne sais quel mode irrationnel de connaissance ; elle contient en effet dans le passage du signe à ce qu'il exprime, une inférence logique et peut être à tout moment traduite en une inférence de ce genre »³⁸. Elle est basée sur l'immanence de la gloire de Dieu rayonnant à travers les créatures : « Dieu parle à partir d'elles, il attire à lui, à travers elles, celui qui les contemple, il s'appuie pour ainsi dire sur ces yeux du monde pour fixer immédiatement du regard qui est ravi par la beauté des choses »³⁹. On songe ici au mot de T. S. Eliot :

For all things exist only as seen by Thee,
Only as known by Thee, all things exist
Only in Thy light...⁴⁰

Les choses existent parce que Dieu les voit et les illumine de son regard ; et la lumière dont leur forme est enveloppée, emporte qui les contemple vers leur Créateur et Seigneur qui se dit à travers elles.

La meilleure manière pour parvenir à découvrir dans la création la sagesse divine, « reflet de la lumière éternelle » (*Sagesse* 7,26), c'est donc de pratiquer ce mouvement de transcendance propre à la perception symbolique de la raison humaine. En effet, « qui s'est exercé à considérer, mentalement et existentiellement, à l'intérieur du monde toute réalité corporelle comme parabole et sphère expressive d'une vérité spirituelle, celui-là se trouve dans les meilleures conditions pour pouvoir interpréter la création entière comme parabole et sphère expressive du Créateur »⁴¹. Sur cette voie, le chrétien n'aura pas de peine à prendre de mieux en mieux personnellement conscience du rapport qui le relie à lui, non seulement à travers la médiation de l'Écriture Sainte et de l'Église comme sacrement, mais dans la vie quotidienne, dans « toutes les choses » du monde, même celles apparemment les plus vides, là où, à première vue, Dieu est le moins reconnaissable. La foi de l'Église, lui apprend qu'il n'est pas loin de Dieu, car celui-ci est présent partout dans le monde et en

38. H. U. von BALTHASAR., *Theologik I, Wahrheit der Welt*, Einsiedeln, 1985, pp. 265-266.

39. *Ibid.*, p. 268.

40. *Murder in the Cathedral*, chœur final, cité dans J. PIEPER, *Wahrheit der Dinge*, München, 1966, chap. 2, § 8.

41. H. U. von BALTHASAR, *Theologik I*, p. 264.

« *Trouver Dieu en toutes choses* »...

son dessein bienveillant d'amour, il vient sans cesse, en tout lieu et en tout moment, à sa rencontre.

L'Église enseigne aussi au chrétien à vivre dans l'attitude spirituelle rendant possible cette découverte existentielle. De l'attitude spirituelle en question, Jésus a donné une parabole vivante dans la figure de l'enfant (*Marc* 10,15). Celui-ci n'a pas de prétention mais se trouve dans une situation de dépendance. Il vit de façon non problématique l'unité de l'obéissance et de l'amour : il n'adresse pas de revendication, mais, dans son indigence, il a tout simplement confiance dans les êtres qui prennent soin de lui. Au chrétien en quête de cette synthèse, parce qu'il vit cela au contraire comme une alternative, Dieu a procuré une mère dans la personne de Marie-l'Église. « Comme si », explique une missionnaire en milieu athée, « le fait d'être "enfants de Dieu" ne suffisait pas aux prétentieux que nous sommes pour nous maintenir dans la vraie faiblesse, la vraie candeur, la vraie confiance, la vraie joie que la grâce renouvelle et intensifie à chaque instant, le Seigneur a voulu que nous puissions et devions nous tourner comme des enfants nécessaires de tout, vers une mère facilement connaissable par notre esprit et notre cœur : la Vierge Marie ; vers une *mère* qui intervient jusque dans notre être sensible : la Sainte Église »⁴². Cette mère éduque l'adulte pressé, sous pression, que nous sommes, à accueillir l'instant présent, tout instant, comme le temps favorable pour trouver Dieu, au lieu de remettre ce rendez-vous à « plus tard », à un « moment libre », à l'accueillir à l'instar de l'enfant qui prend le temps de jouer et s'abandonne sans réserve au sommeil. « Apprenons », conseille encore M. Delbrêl, « à chercher le Seigneur à chaque minute de notre vie, là où nous sommes, dans ce que nous avons à être, dans ce que nous avons à faire. Il faut ainsi arriver à être l'enfant de l'Éternel dans chaque seconde, l'enfant du Dieu infini dans le lit où l'on dort et dans la rue où l'on marche »⁴³.

À tous les hommes en tant que créatures il est commandé et conseillé de « *chercher* Dieu » en toutes choses. « Peut-être », précise prudemment saint Paul en laissant l'affirmation en suspens, « pourraient-ils le découvrir en tâtonnant, lui qui, en réalité, n'est pas loin de chacun de nous » (*Actes* 17, 27) : la recherche n'aboutit pas nécessairement à la réalisation subjective de sa présence. Le

42. M. DELBRÊL, *Indivisible amour*, Paris, 1991, p. 119.

43. *Ibid.*, pp. 109-110.

SIGNETS _____ **Jacques Servais**

chrétien, au contraire, comme l'Apôtre, a conscience d'« être trouvé » (*Philippiens* 3, 9) dans le Christ et si, non moins que les autres, il cherche Dieu, ce n'est pas sans la secrète conviction que celui-ci a depuis toujours précédé sa recherche. Sous la conduite de l'Église, il sait se transcender lui-même et non seulement « le chercher péniblement comme une pièce d'or dans un tas de fers, mais le trouver, comme celui qui était toujours déjà ici avant moi »⁴⁴. Comme souvent, Balthasar, dont nous citons ici un opuscule tardif, reprend sur ce point une idée mise en vive lumière par Adrienne von Speyr. Reportons-nous brièvement à l'un ou l'autre commentaires scripturaires de cette femme charismatique en qui le théologien de Bâle a puisé un bon part de son inspiration.

« Cherchez, vous trouverez » (*Matthieu* 7,7). Qui cherche Dieu, est au départ très éloigné de lui, sans aucun droit de trouver par lui-même. Néanmoins, sans le savoir encore, il est par là même dans le champ de la mission du Christ, qui promet que l'issue de cette recherche sera positive. En effet chercher et trouver sont deux actions que Jésus lui-même effectue, « il tient les deux choses dans ses mains, il les met à notre disposition »⁴⁵. Adrienne développe cette idée en contemplant des scènes de l'Évangile, où des hommes cherchent Jésus. « Beaucoup de gens montés de leurs campagnes à Jérusalem pour se purifier, cherchaient Jésus... », relate saint Jean (*Jean* 11,56), au début de l'épisode de l'onction de Béthanie. En cela, ils font bien, note l'auteur dans son grand commentaire johannique⁴⁶, car la vraie religion consiste dans la recherche du Seigneur, et non celle de la sanctification personnelle. La recherche de soi présente dans le désir de se purifier n'est pas encore une véritable recherche religieuse, car celui qui cherche de la sorte s'est toujours déjà trouvé lui-même. « Dieu, au contraire, on ne l'a jamais trouvé au point de ne devoir continuer à le chercher ». La voie pour « trouver Dieu » est toujours marquée par l'indice du « *semper major* » ignacien (*EE* 189). Celui-ci, cependant, ne concerne pas d'abord l'homme : il est essentiellement une propriété de Dieu, en tant qu'amour (*I Jean* 4, 8), amour originaire (*Jean* 15, 9), et des grâces qu'il lui communique. Avant de considérer la recherche de l'homme, Adrienne contemple celle de Dieu lui-même qui, explique-t-elle audacieusement, « a cherché jusqu'à ce qu'il ait trouvé le Christ » ;

44. *Id.*, *Christlich meditieren*, Freiburg, 1984, p. 79.

45. A. VON SPEYR, *Bergpredikt*, Einsiedeln, 1948, p. 243.

46. *Id.*, *Johannes II. Die Streitreden*, Einsiedeln, 1949, pp. 478-479.

« Trouver Dieu en toutes choses »...

et depuis lors, sa recherche est une recherche véritable : « Il n'est point d'homme que Dieu ait jamais trouvé pour le laisser reposer en lui-même plutôt que de le chercher toujours davantage ». D'où la conclusion : la venue du Christ sur la terre met fin à l'auto-sanctification. Désormais, fort de l'amour qu'il a reçu, le chrétien vit la véritable recherche : « l'amour de l'homme est une réponse tâtonnante à l'amour de Dieu qui est de toute éternité à sa recherche ».

La recherche du Seigneur est, dans cet esprit, une recherche sans cesse renouvelée, basée sur la joie d'avoir trouvé. À propos des foules ayant finalement trouvé Jésus sur l'autre rive du lac de Capharnaüm (*Jean* 6, 24-25), Adrienne fait remarquer que la découverte, loin de marquer un terme est le point de départ d'un mouvement plus intense. « Elles le cherchent comme tous ceux qui l'ont rencontré un jour, qui ont été touchés un jour par sa grâce... Elles cherchent le Seigneur bien qu'elles soient en présence de lui et l'aient trouvé ». Et d'en expliquer la raison : « Un côté de son être se laisse toujours seulement chercher, même quand on l'a déjà trouvé... Qui reconnaît le Seigneur, devra le chercher comme le Toujours-plus-grand »⁴⁷. Cela vaut en particulier des disciples, tel Philippe (*Jean* 1, 45), dont le cœur est plus disponible. Chez eux, la recherche est remplie non seulement de la joie d'avoir été trouvé mais de celle de se laisser toujours à nouveau trouver. « L'avoir trouvé veut dire : devoir le trouver sans cesse à nouveau et donc pour l'éternité pouvoir aussi le chercher toujours à nouveau »⁴⁸. La même idée est reprise par la suite à propos de la question que Jésus adresse à Marie Madeleine : « Femme, pourquoi pleures-tu ? Qui cherches-tu ? » (*Jean* 20, 15). « Le Seigneur aide Marie à chercher, alors qu'il est déjà là. Ainsi agit-il toujours [...]. Nous devons toujours le chercher, étant donné qu'il est le Toujours-plus-grand ; mais jamais la recherche ne sera sans espérance, car toute recherche véritable se fait en sa présence et à cette recherche le Seigneur répondra inmanquablement en se laissant trouver, un cadeau auquel succèdera aussitôt de nouveau une nouvelle recherche, pressante »⁴⁹.

Qui cherche à l'intérieur de l'amour de Jésus, participe de son attitude filiale vis-à-vis du Père, qui se laisse éternellement trouver par le Fils. Ce qui fait dire à Adrienne : « On ne peut chercher

47. *Ibid.*, pp.36, 38.

48. *Id.*, *Johannes I, Das Wort wird Fleisch*, Einsiedeln, 1949, p. 202.

49. *Id.*, *Johannes IV*, Einsiedeln, 1949, p. 230.

SIGNETS _____ **Jacques Servais**

sérieusement le Seigneur sans le trouver. Celui qui affirme le chercher et ne pas le trouver, ne cherche pas vraiment, il est au fond malhonnête, il se laisse détourner de sa recherche »⁵⁰. On songe ici au mot de saint Paul à propos des païens impies : « ils sont inexcusables, puisque, connaissant Dieu, ils ne lui ont rendu ni la gloire ni l'action de grâce qui reviennent à Dieu » (*Romains* 1,20-21). Mais qui a réellement l'amour s'abstient de juger les autres, car en participant de l'amour du Fils pour le Père qui est en même temps l'amour du Père pour le Fils, il entre dans un mouvement sans fin : « Le fait d'avoir trouvé sera comme tout ce qui vient de Dieu : il sera plus ample que nous ne le supposons. Il dépassera infiniment la mesure de notre recherche. Et notre première recherche, qui était peut-être hésitante et inquiète, provoquera, par le fait inattendu d'avoir trouvé en profusion, une nouvelle démarche, une recherche à l'intérieur de la profusion, de sorte que le "trouver" se complétera toujours en un nouveau "chercher". Tout mouvement que nous commençons dans le Seigneur, mène à une surabondance, qui confère une compréhension encore plus grande »⁵¹.

Trouver Dieu, c'est trouver le Christ, comme Philippe, et en lui trouver le Père, ainsi que Jésus lui en fait doucement la leçon (*cf. Jean* 14, 8-10), car la vie entière du Fils, ses paroles et ses actions, sont le lieu de la manifestation parfaite du Père. L'Église le proclame : le Christ est ressuscité, le monde lui appartient, car « tout a été créé en lui..., par lui et pour lui » (*Colossiens* 1,16-17) et en le ressuscitant des morts, Dieu l'a constitué souverain de tout l'univers (*cf. Éphésiens* 1, 20-23). Il est désormais le « Roi éternel ». Mais elle affirme en même temps que sa présence efficace dans le monde qu'il veut « conquérir » (EE 95), demeure jusqu'à la parousie une présence effacée. Dieu se dévoile dans le clair-obscur. La lumière pascalie resplendit dans l'ombre et la pénombre qui en garantissent la manifestation authentique. « Il y a », note justement Pascal, à la fois « de l'évidence et de l'obscurité »⁵², ce qui est le propre de la révélation du vrai Dieu : « Dieu s'est voulu cacher. [...] Toute religion qui ne dit pas que Dieu est caché n'est pas véritable ; et toute religion qui n'en rend pas la raison n'est pas instruisante. La nôtre

50. *Id.*, *Markus*, Einsiedeln, 1971, p. 57.

51. *Id.*, *Bergpredikt*, *ibid.*

52. B. PASCAL, *Pensées*, n. 831 (éd. Chevalier), in : La Pléiade, Paris, 1969, p. 1343.

« Trouver Dieu en toutes choses »...

fait tout cela : *vere tu es Deus absconditus* »⁵³. Car Dieu ne fait pas violence aux hommes, il se découvre à eux sans les contraindre, en respectant jusqu'au bout leur liberté. Il veut être reconnu dans le mystère de son amour, et de cet amour infini la Croix représente l'ultime expression. Il n'a que faire des « soumissions », des prosternements d'esclaves », ce qu'il veut au contraire, c'est « une belle prière, bien droite agenouillée, de ces hommes libres-là » : en effet, « être aimé librement », dit Péguy, rien ne pèse ce poids, rien ne pèse ce prix »⁵⁴.

Cette présence silencieuse et cachée de Dieu dans le monde, les yeux de la foi la reconnaissent par l'opération de l'Esprit Saint, qui meut le chrétien à s'appropriier en toutes circonstances l'amour de Dieu révélé en Jésus Christ (*1 Corinthiens* 13), et à aimer le prochain quel qu'il soit, fût-il son ennemi (*Matthieu* 5,43 s.), à l'aimer comme son frère, de l'amour même dont il aime Dieu (*1 Jean* 4, 20). Trouver Dieu en toutes choses, c'est le trouver là où lui-même vient à notre rencontre, dans l'enfant (*Marc* 9, 36-37), en qui est affamé, étranger, nu, malade, en prison (*Matthieu* 25, 35-36), partout où resplendit mystérieusement la lumière de la Croix. Les saints ne n'y sont pas trompés. Dans son *Traité des miracles*, Tommaso da Celano rapporte un « usage imposé par pieux décrets aux premiers fils » de saint François d'Assise : « que partout où ils apercevraient une image de la croix, ils manifestent par un signe la révérence qui lui est due »⁵⁵. Et Ignace de Loyola recommandait pour sa part, à ceux qu'il envoyait en mission, de ne pas se laisser fourvoyer par l'extérieur des personnes rencontrées, mais de les regarder au contraire à la lumière (trinitaire) de la rédemption : « on ne considérera pas les créatures comme belles ou aimables, mais comme lavées dans le sang du Christ, comme des images de Dieu, comme le temple du Saint-Esprit »⁵⁶. Pareilles consignes ne sont-elles pas les seules à pouvoir résoudre l'aporie dans laquelle la trivialité et la laideur du monde, le mal physique et surtout moral dont il est la scène, placent le chrétien ? De cette conviction témoignent tant de martyrs de notre temps : « Il existe », écrit encore Balthasar, « des

53. *Pensées*, n. 598, in : *op. cit.*, pp. 1277-1278.

54. Ch. PÉGUY, *Le mystère des saints Innocents*, in : *Œuvres poétiques complètes*, La Pléiade, Paris, 1957.

55. *Fonti francescane*, Padova, ³1983, p. 739 (n. 827).

56. *Epistolae* XII, p. 251.

SIGNETS _____ **Jacques Servais**

personnes qui ont réussi à trouver Dieu en toutes choses, même dans les camps de concentration de Hitler et de Staline, qui ne font ici que représenter d'innombrables autres. Mère Thérèse, sans aucun doute, voit immédiatement dans les affamés et les moribonds de Calcutta la figure du Christ. De cette souffrance gigantesque on descend graduellement jusqu'à la souffrance amère des familles, des chambres de malades et de mourants, des hôpitaux psychiatriques, qui ont revêtu eux-mêmes, à travers l'histoire, des formes folles. Mais les chrétiens russes ont su voir dans les fous les amis de Dieu ; pour Dostoïevski la "plus belle image" du Christ devait être son prince épileptique Mychkine »⁵⁷. Et des chrétiens vivant, priant et agissant aujourd'hui à New York, à Bagdad ou à Kigali il n'est point d'autre réponse à attendre.

Jacques Servais, né en 1949, entré dans la compagnie de Jésus en 1967, dirige à Rome la *Casa Balthasar*, et enseigne la théologie des conseils évangéliques à l'Université grégorienne. A notamment publié : *Théologie des Exercices spirituels*. H. U. von Balthasar interprète saint Ignace (Culture et vérité, 1996).

57. H. U. von BALTHASAR, *Homo creatus est*, Einsiedeln, 1986, p. 373.

Communio, n° XXVIII, 5-6 – septembre-décembre 2003

Cardinal Joseph RATZINGER

L'unicité et l'universalité salvifique de Jésus-Christ et de l'Église

L'Église qui confesse Jésus comme Seigneur

« **D**OMINUS *Iesus*. » C'est par ces mots que commence le document publié en 2000, l'année du grand jubilé de la naissance de Jésus-Christ du sein de la Vierge Marie, document par lequel la Congrégation pour la Doctrine de la Foi du Saint-Siège voulait, dans un monde marqué par le relativisme, confesser solennellement l'unicité et l'universalité salvifique de Jésus-Christ et de son Église. La Congrégation se reporte ainsi à la confession de l'Église primitive que Paul a transmise en 1 *Corinthiens* 12, 3 comme à une parole qui nous a été donnée par l'Esprit Saint, comme à une parole de l'Esprit Saint. Elle est pour lui l'expression d'une vérité que nous n'inventons pas mais que nous ne faisons que trouver, que nous ne pouvons que recevoir de celui qui est lui-même la lumière et le fondement interne de tout voir et de tout savoir. Cette formule paulinienne de confession est en fait la reprise et la répétition d'une confession qui est considérée dans le Nouveau Testament comme à l'origine de la tradition chrétienne en matière de confession – la confession de Pierre dans la version marcienne dit simplement : « Tu es le Christ (le Messie) » (*Marc* 8, 29). De même que Paul considère sa formule de confession comme un don de l'Esprit Saint et non comme l'expression d'une interprétation humaine, de même Jésus dit de la confession de Pierre, dans le texte parallèle matthéen : « Ce ne sont pas la chair et le sang qui t'ont révélé cela mais mon Père qui est au ciel » (*Matthieu* 16, 17). Dans les deux cas le caractère de révélation de la confession est mis en relief du fait qu'il s'agit d'une connaissance qui est plus qu'une

SIGNETS _____ **Cardinal Joseph Ratzinger**

expérience humaine et son interprétation, une connaissance qui est en fait une compréhension nouvelle inaccessible aux seules forces de l'homme mais donnée d'en haut, précisément une « révélation ».

Les formules de confession de Paul et de Pierre se différencient sur deux points. La forme pétrinienne est celle d'une adresse à Jésus, elle est « prière » ; celle de Paul est un Credo inspiré que la communauté prononce devant Dieu, dans la célébration, mais qu'elle signifie aussi au monde comme expression de son identité et comme noyau de celle qu'elle a à dire à l'humanité. À cela s'ajoute la seconde différence : le titre de Christ (Messie, roi) par lequel Pierre – inspiré par Dieu – s'efforce de résumer le mystère du Christ Jésus est emprunté à l'espérance de l'Israël souffrant et humilié, se rattachant à la figure de David. Viendra alors un nouveau David, un roi définitif, auquel s'appliqueront les paroles du *psaume* 2, psaume de couronnement : « Tu es mon Fils. Aujourd'hui, je t'ai engendré » (2, 7). Jésus lui-même a évité ce titre, bien qu'il fût ancré au cœur de l'espérance d'Israël, parce qu'il le savait exposé trop bien aux interprétations erronées. La formule simple de confession de Marc est donc ainsi déjà quelque peu élucidée chez Luc par l'ajout : « Tu es le Christ de Dieu » (*Luc* 9, 20) et élargie chez Matthieu par la formule : « Tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant » (*Matthieu* 16, 16). Chez Paul, le concept ambigu de Christ – messie – est remplacé par le mot *Kyrios* – Seigneur – qui remplace dans l'Ancien Testament grec le nom de Dieu qui ne pouvait plus être prononcé, mot qui exprime ainsi très clairement l'identification de Jésus à Dieu, sa véritable divinité. Il faut observer qu'il s'agit ici d'un processus de transposition semblable à celui par lequel la traduction grecque de l'Ancien Testament, en remplaçant le nom de Dieu par le mot Seigneur, avait indiscutablement introduit dans le monde païen la foi biblique et pleinement mis en lumière alors seulement le caractère monothéiste de cette foi face aux nombreux dieux portant chacun un nom individuel¹. Le pas que la version grecque de l'Ancien Testament avait

1. A. SCHMITT a brièvement rappelé la signification universalisante de la traduction du nom de Dieu par *Kyrios-Seigneur* dans la Septante, l'Ancien Testament grec : « Cela aura été le haut fait théologique des traducteurs de la Septante d'avoir mis en relation Yahvé, le dieu du petit peuple d'Israël, au grand dieu du monde grec-hellénistique, et même au dieu de tout fait concernant l'histoire et la nature en le rendant par *Kyrios* » in : M. Görg (éd.), *Biblische Notizen* 17, Munich, 2002. Schmitt renvoie sur ce point à A. DEISSMANN, « Die Hellenisierung des semitischen Monotheismus » in : « *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum, Geschichte und deutsche Literatur und für Pädagogik* »

L'unicité et l'universalité salvifique de Jésus-Christ

accompli dans la clarification de l'idée de Dieu est fait maintenant, cette fois dans le domaine de la christologie. On clarifie ce que la désignation de Jésus comme Messie veut dire : précisément qu'il est le « Seigneur », c'est-à-dire Dieu de Dieu et non pas simplement un homme béni par Dieu².

Images du « Jésus historique » et leur provenance

La tradition synoptique, avec la confession de Pierre à Césarée de Philippe, nous aide à trouver le rapport entre cette confession chrétienne fondamentale et notre temps, et donc aussi à préciser la tâche devant laquelle les chrétiens sont placés aujourd'hui. D'après les récits synoptiques, Jésus avait d'abord demandé aux disciples pour qui « les gens » le tenaient. La réponse avait été : les uns te tiennent pour Jean le Baptiste, d'autres pour Elie, d'autres encore pour Jérémie ou pour l'un des prophètes. La connaissance obtenue par révélation que Pierre exprime au nom des disciples se détache de ces opinions de gens qui proviennent de leur propre interprétation du phénomène Jésus. « Les gens » d'aujourd'hui n'interprètent pas Jésus autrement qu'alors et pour autant que nous en restons à nos propres idées, nous sommes tous de telles « gens ». Karl Jaspers par exemple qui voit en Jésus, à côté de Socrate, de Bouddha et de Confucius, l'un des quatre « hommes marquants », en est une illustration caractéristique³. Les opinions que les gens développent aujourd'hui d'eux-mêmes sur Jésus s'appuient sur les méthodes d'interprétation scientifique qui renvoient avant tout aux images du « Jésus historique » que l'exégèse critique a mises en avant depuis Reimarus (1694-1768). Albert Schweitzer avait pourtant dit, au début du XX^e siècle : « Il n'y a rien de plus négatif que le résultat de la recherche sur la vie de Jésus (...). Il n'est pas donné à l'histoire de détacher le permanent et l'éternel de l'être de Jésus des formes

X, Leipzig, 1903, pp. 161-177 ainsi qu'à W. W. comte BAUDISSION, *Kyrios als Gottesname im Judentum und seine Stelle in der Religionsgeschichte*, Gießen, 1928-1929, 4 volumes.

2. Pour le développement primitif de la confession christologique je renvoie à la contribution toujours aussi valable de H. SCHLIER : « Die Anfänge des christologischen Credo » in : H. Welte (éd.), *Zur Frühgeschichte des Christologie*, Herder, 1970, pp. 13-58.

3. K. JASPERS, « Die großen Philosophen », Munich, 1957, pp. 186-228.

SIGNETS _____ **Cardinal Joseph Ratzinger**

historiques dans lesquelles ils se sont formés.⁴» Mais sa critique n'allait pas assez loin, si bien que la construction du Jésus historique s'est poursuivie après lui et a pris la place de la figure vivante qui en fait ne peut être connue par les seules méthodes historiques mais seulement par la foi, une foi qui ne met pas l'histoire de côté mais ouvre seulement les yeux pour pouvoir la comprendre totalement. La croyance en la science, qui constitue un des repères de notre temps, véhicule avec elle l'idée que, aujourd'hui comme hier, les images changeantes du Jésus historique forment l'opinion des « gens » et simultanément, avec la revendication d'une raison autonome, bloquent l'accès à la foi. Il est alors facile de reconnaître, pour la construction de la figure du Jésus historique, la vérité de ce que le Faust de Goethe objectait à un Wagner fasciné par la science : « Ce que vous appelez l'esprit des temps, c'est au fond l'esprit même des maîtres en qui les temps se reflètent ».

Au début du xx^e siècle, se dresse donc l'image du Jésus de la théologie libérale qui se trouve dessinée de manière impressionnante dans « l'essence du christianisme » de Harnack. Pour Harnack il est essentiel que Jésus situe la morale à la place du culte et l'individu à la place de la collectivité. Jésus est essentiellement un individualiste et un moraliste : « Jésus n'a en vue que l'individu et comme ferme conviction du cœur l'amour.⁵ » « L'Évangile est épuisé dans les caractéristiques que nous avons indiquées dans les précédentes leçons et rien d'étranger ne doit y pénétrer : Dieu et l'âme, l'âme et Dieu.⁶ » Un demi-siècle plus tard, le Jésus existentialiste de Bultmann a à son tour déterminé la pensée. Une seule citation suffira à illustrer le vide substantiel en même temps que la passion pieuse qui s'exprime dans cette image de Jésus : « En ce sens l'idée de Dieu de Jésus déshistorise. Et l'homme vu sous cette idée de Dieu est déshistoricisé ; ce qui veut dire que la relation entre Dieu et l'homme est arrachée aux liens de l'histoire du monde (...). Pour Jésus, (...) l'homme est arraché du monde par l'appel de Dieu qui le touche directement, qui l'arrache à toute sécurité et qui le place devant la fin. Et Dieu est arraché du monde dès lors que son agir est compris comme un agir eschatologique : il tire l'homme de ses liens avec le monde pour le placer directement devant ses yeux.⁷ » Puis la

4. Cité d'après W. G. KÜMMEL, *Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme*, Freiburg-Munich, 1958, pp. 350 ss.

5. A. V. HARNACK, *Das Wesen des Christentums*, Stuttgart, 1950, p. 67.

6. *Ibid.*, p. 85.

7. R. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen, 1958³, pp. 25 ss.

L'unicité et l'universalité salvifique de Jésus-Christ

Théologie de l'espérance (1966) de Moltmann introduira une nouvelle image de Jésus entièrement orientée vers l'avenir et la promesse : « La connaissance du Christ devient donc une connaissance anticipée, provisoire et fragmentaire de son avenir, c'est-à-dire de ce qu'il sera. »⁸ Ce qui est pensé chez Moltmann encore avec grand sérieux théologique dégénère bien vite en Jésus marxiste, Jésus le révolutionnaire qui meurt comme combattant engagé dans une libération politique et sociale : Jésus a pris ainsi la place de Barabbas, voire de Bar Kochba⁹. Depuis, il y a eu de nouvelles images de Jésus, plus modernes, qui le rangent dans les catégories du New Age et qui veulent de la sorte le rendre contemporain.

Mais comment en vient-on à ces images de Jésus ? Elles allient deux composantes. L'une de ces composantes est l'analyse des textes d'évangile par les moyens de la critique historique. Mais dans cette critique se trouve intégré un présupposé philosophique de grande portée. Il est en effet présupposé que l'histoire est fondamentalement toujours homogène et que de ce fait il ne peut y avoir en elle que ce qui est possible à partir de ce que nous savons des lois de la nature ou de l'agir humain. Des irrégularités par rapport à cela, comme par exemple des interventions mettant en jeu une puissance divine, interventions qui dépassent le réseau des causes efficaces habituelles, ne peuvent donc pas être historiques ; l'historien doit « expliquer » comment on en est venu à de telles représentations. Il doit rendre compréhensible, à partir tant des formes littéraires que de la structure de représentation d'une époque, comment de telles conceptions ont pu se former et comment elles sont réductibles à la raison. Ces récits ne deviennent ainsi compréhensibles qu'après avoir été soumis à la critique, leur véritable contenu apparaissant alors. Si l'on suit ce présupposé, il n'est pas possible qu'un homme soit véritablement Dieu et accomplisse des actes qui nécessitent une puissance divine et qui font éclater l'enchaînement général des causes. Selon ce présupposé, les prétentions divines que Jésus s'attribue et les actes qui y correspondent doivent être « expliqués » ; on doit montrer comment ont pu se former de tels récits et comment les réduire à leur noyau « historique ». De cet effort a résulté un entrelacs toujours plus compliqué d'hypothèses sur les sources et de constructions sur l'histoire de la transmission qui impressionne par sa scientificité érudite mais aussi qui apparaît problématique par ses

8. J. MOLTSMANN, *Theologie der Hoffnung*, Munich, 1966, p. 184.

9. Cf. ma contribution : « Regarder le Christ », Paris, 1992.

SIGNETS _____ **Cardinal Joseph Ratzinger**

contradictions. Entre-temps, la conviction que « la science » nous dirait aujourd'hui que tout ce qui, dans la figure de Jésus, dépasse le simplement humain serait historiquement « explicable » et précisément pas réellement historique, a fermement imprégné l'opinion publique et très profondément la communauté des croyants de toutes les Églises.

Concernant les images du Jésus historique s'ajoute à cette première composante – la méthode historique avec ses implications philosophiques – un second élément. Les analyses textuelles renvoient Jésus dans le passé; le Jésus de la critique des sources ne parle pas avec nous et ne nous dit rien. Mais parce que Jésus est cherché comme figure contemporaine, dans un second ordre d'idées on relie les idéaux d'une époque avec cette figure. Ce besoin n'est pas, à vrai dire, simplement subordonné aux analyses historiques, il influence profondément leur cours intérieur et constitue en réalité un second présupposé philosophique au sein du travail historique apparemment pur. Les explications sur l'authenticité ou l'inauthenticité des paroles de Jésus, la détermination des processus de développement et l'appréciation des formes littéraires dépendent essentiellement de ce qui apparaît capable de modernité dans la figure de Jésus. Pour accréditer l'idée d'un Jésus révolutionnaire, d'un Jésus de la « théologie de la libération », on laisse tomber d'un côté des pans entiers de textes et on donne de l'autre une place centrale à d'autres éléments, les faisant apparaître comme indices de données perdues, ce qui implique la modification de l'état actuel du texte. L'idée sous-jacente de ce que Jésus ne peut pas être (le Fils de Dieu) et de ce qu'il devrait être devient l'instrument même de l'interprétation et fait apparaître finalement comme conséquence historiquement rigoureuse ce qui en réalité n'est simplement que le résultat de présupposés philosophiques.

Le présupposé de l'uniformité des causes efficientes comme principe de la critique historique est aujourd'hui complètement justifié; les légendes hagiographiques médiévales de même que les récits de miracles sont de cette façon réduits à leur vrai noyau et l'on a développé une image réaliste des événements historiques. Mais le présupposé que l'on a justifié et généralisé, selon lequel les récits d'irruption du tout autre dans l'ordre de l'histoire de ce monde sont à considérer de manière critique, devient fatal et dangereux s'il aboutit à une éviction du Tout-Autre, de Dieu, qui transcende, lui, nos expériences habituelles. Et c'est justement la situation dans laquelle nous nous trouvons aujourd'hui. Notre vision de la science

————— *L'unicité et l'universalité salvifique de Jésus-Christ*

interdit à Dieu l'accès du monde. J. Monod a énergiquement formulé ce principe en ce qui concerne les sciences de la nature : « La pierre angulaire de la méthode scientifique est le postulat de l'objectivité de la nature. C'est-à-dire le refus *systématique* de considérer comme pouvant conduire à une connaissance « vraie » toute interprétation des phénomènes donnée en termes de causes finales, c'est-à-dire de "projet" ». Sur l'exigence d'objectivité ainsi définie par lui, il nous dit ensuite : « Postulat pur, à jamais indémontrable, car il est évidemment impossible d'imaginer une expérience qui pourrait prouver la *non-existence* d'un projet (...). L'objectivité cependant nous oblige à reconnaître le caractère téléonomique des êtres vivants, à admettre que dans leurs structures et performances, ils réalisent et poursuivent un projet. Il y a donc là, au moins en apparence, une contradiction épistémologique profonde.¹⁰ » Monod a cherché à lever cette contradiction, dans le domaine de la nature, en posant la thèse selon laquelle tout le concert de la nature vivante provient de bruits discordants¹¹. C'est uniquement sur la base du postulat indémontrable de la non-existence d'un projet, ce qu'il tient pour le fondement de la science, que Monod a faite sienne cette thèse insensée. Dans le domaine de l'histoire la contradiction n'est pas aussi visible. Mais justement, devant la figure de Jésus, on arrive en réalité à une contradiction semblable si l'on veut soutenir de manière radicale le « principe d'objectivité », c'est-à-dire l'exclusion de toute possibilité d'un agir divin dans l'histoire. Les images contradictoires de Jésus historique sont dans le domaine de l'histoire l'expression de l'arbitraire d'un principe d'objectivité transgressant ses limites. Car ici aussi il y a des « bruits discordants », des développements et des combinaisons dus au hasard, qui ont produit le mystère de la figure de Jésus comme le Nouveau Testament nous le présente et comme il est devenu, à travers la foi des siècles, une route de lumière pour les hommes.

Si le « postulat d'objectivité » vaut de manière illimitée, tout ce qui concerne Dieu et son apparition dans l'histoire ne peut être que déplacé dans la sphère des expériences et des sensations du sujet. C'est donc « subjectif », mais ce qui doit ainsi exister comme « subjectif » reste une question sans réponse quant à son type de réalité. Jésus ne peut pas *être* Dieu, mais il a eu une *expérience de Dieu* particulière. Car en vertu de ce présupposé, il n'y a pas de véritable

10. J. MONOD, *Le Hasard et la Nécessité*, Paris, 1970, pp. 32-33.

11. *Ibid.*, p. 33.

SIGNETS _____ **Cardinal Joseph Ratzinger**

action de Dieu dans le monde et par conséquent pas non plus de véritable parler de Dieu, pas de « révélation » au sens propre. Il n'y a que des expériences (subjectives) d'hommes particulièrement sensibles à la dimension religieuse et des réflexes énigmatiques, fragmentaires, à une réalité sur laquelle nous essayons de nous appuyer mais qui ne peut pas elle-même faire irruption. Il y a des lumières mais pas la Lumière, des paroles mais pas la Parole. Dans ces conditions le relativisme religieux est inévitable. On peut très bien concéder – comme cela arrive aujourd'hui également en dehors du christianisme – que Jésus est une personnalité à l'expérience religieuse profonde, un inspiré et un inspirateur. Mais son expérience reste pourtant fragmentaire et à côté de lui il y a d'autres expériences, d'autres inspirations que nous ne pouvons jamais assembler en un tout et qui finalement sont de toute façon également valables, qui peut-être se complètent d'une manière ou d'une autre. Il ne reste donc qu'à choisir, dans toutes ces expériences, ce qui à chaque fois est le plus accessible et le plus utile à chacun : la subjectivité et peut-être aussi le calcul des résultats espérés forment ainsi l'ultime instance en matière de religion. Considérer Jésus comme le Sauveur unique et universel relèverait d'une prétention sans bornes.

Foi et conversion comme accès au véritable Jésus

L'authentique problème de la recherche sur Jésus, sur le véritable Jésus, porte sur Dieu ou, plus exactement, sur l'absence de Dieu dans notre monde, la « crise de Dieu » comme J. B. Metz l'a appelé. Si nous n'en sortons pas, nous ne trouverons pas non plus Jésus. « Personne ne peut venir à Jésus si le Père ne l'attire », dit Jésus dans l'évangile de Jean (6, 44) ; on peut vérifier jusqu'à un certain point aujourd'hui, et empiriquement, cette affirmation théologique. Si nous connaissons Dieu le Père tel que Jésus l'a fait connaître, alors ses paroles brillent soudain d'une tout autre lumière, alors tout devient sensé et crédible, alors le Père nous conduit au Fils comme auparavant le Fils nous avait conduits au Père. Nous devons à nouveau nous poser la question avec tout le sérieux possible : y a-t-il un Dieu, et est-il réellement Dieu, c'est-à-dire capable d'agir dans le monde et de nous mettre en relation avec lui ? « Mon Père est à l'œuvre jusqu'à ce jour » dit Jésus dans l'évangile de Jean, s'opposant ainsi à l'image théiste d'un Dieu qui se serait retiré après le Big Bang et qui ne pourrait plus agir aujourd'hui (*Jean* 5, 17). Il s'agit exactement de la question suivante : y a-t-il un Dieu agissant ou n'y

L'unicité et l'universalité salvifique de Jésus-Christ

a-t-il rien ? Dieu est-il Dieu ou ne l'est-il pas ? Monod a dit que le principe d'objectivité est le principe de toute science, mais qu'il n'est pas démontrable. Très bien, mais la question de savoir s'il y a un Dieu agissant ou pas n'est pas moins sans fondement. Monod justifie le principe d'objectivité avec ses succès scientifiques. Il en va très semblablement de la décision en faveur de Dieu : c'est ultimement une décision en faveur de la raison et une décision sur le fait de savoir si le bien et le mal, la vérité ou l'erreur sont des catégories purement subjectives ou la réalité elle-même. En ce sens la foi se situe au début, mais une foi qui donne seule à la raison sa dignité et sa portée.

La pensée et l'existence ne peuvent plus être séparées pour l'homme. La décision en faveur de Dieu est une décision en faveur de la pensée et en même temps en faveur de la vie : l'une et l'autre se conditionnent mutuellement. Saint Augustin a dramatiquement dépeint cette connexion dans l'histoire de sa conversion. Il parle des formes de vie manquées, d'une existence entièrement orientée vers ce qui est matériel, formes qui deviennent des habitudes, habitudes qui deviennent à leur tour des nécessités pour finalement devenir des entraves, une cécité du cœur. Il parle des efforts pour les arracher et pour rouvrir le chemin vers Dieu, le Dieu agissant, et il fait une comparaison avec la situation de quelqu'un retenu prisonnier par un rêve, qui cherche à se réveiller et à s'en libérer et qui pourtant ne cesse de replonger dans le monde de son rêve. Il parle de ce qu'il a, pour ainsi dire, caché derrière son dos, que Dieu rappelle de sa cachette par la parole de l'ami, si bien qu'il doit le regarder en face¹². À une nouvelle connaissance appartient une vie renouvelée qui ouvre à nouveau notre horizon fermé. C'est pourquoi l'Église antique a envisagé le processus d'aide à la foi comme un chemin purement intellectuel dans lequel l'homme est confronté à la « doctrine de la vérité » et à ses arguments, mais aussi comme recevant une nouvelle communauté de vie dans laquelle lui deviennent possibles de nouvelles expériences et des ouvertures intérieures. De nouvelles formes de catéchuménat sont justement impérieusement nécessaires à notre époque : le chemin vers la connaissance de Dieu et du Christ est un chemin de vie. Exprimé en termes bibliques : pour connaître Jésus, il est nécessaire de se mettre *à sa suite*. C'est après que nous découvrirons où il demeure. À la question : « Où

12. Cf. *Confessions* VIII, 5, 12 et VIII, 7, 16.

SIGNETS _____ **Cardinal Joseph Ratzinger**

demeures-tu ? » (qui es-tu ?), il répond immédiatement : « Venez et vous verrez » (*Jean* 1, 38 s). C'est pourquoi les disciples pouvaient donner une autre réponse que « les gens » à la question sur Jésus : ils partageaient sa vie. Ce n'est qu'en agissant ainsi que nous pourrions sortir – pour parler comme Platon – de la « caverne » que nous pensons être le monde et qui n'en est pourtant qu'une partie limitée¹³.

« Nul n'a jamais vu Dieu. L'Unique, qui est Dieu et qui repose dans le sein du Père, lui l'a fait connaître » dit l'évangile de *Jean* (1, 18). En fait, personne n'a vu Dieu. Les visions des grands illuminés de l'histoire des religions demeurent toujours des visions de loin, « en ombres et en figures ». Il n'y a que Dieu qui puisse se connaître parfaitement. Dieu seul voit Dieu. Et de ce fait seul celui qui *est* Dieu peut réellement le faire connaître et assembler entre elles les visions contradictoires en une totalité, même si ce qui est dit en langage humain ne peut que rendre de très loin l'éclat de la lumière pour nous inconcevable et aveuglante de la vérité même de Dieu. Mais la différence entre ce que le Fils dit, lui qui repose dans le sein du Père, et les visions lointaines des inspirés demeure insondable, elle est essentielle. LUI seul est Dieu, tous les autres ne font que toucher Dieu de loin. Lui seul peut dire : « Je suis le chemin, la vérité et la vie », les autres ne peuvent montrer que des bouts du chemin, mais ils ne *sont* pas le chemin. Et surtout : en Jésus-Christ, Dieu et l'homme, l'infini et le fini, le créateur et la créature s'interpénètrent. L'homme a trouvé place en Dieu. Il n'y a que lui à pouvoir franchir l'intervalle infini entre créateur et créature. Lui seul, qui est homme et Dieu, est le pont entre l'être de l'un et l'être de l'autre. Et de ce fait il l'est pour tous et pas seulement pour quelques uns. De même que la vérité est unique pour tous, de même il n'y a que Dieu lui-même, l'Un, à être pont de lui-même à lui-même, et de lui-même à l'homme et ensuite de l'homme à lui : dans l'humanité du Fils.

Droit à la mission¹⁴ ?

Surgit alors une importante question : n'est-ce pas de la prétention, en matière de religion, de parler de vérité et même d'affirmer avoir reconnu la vérité dans sa propre religion, la vérité une, qui ne

13. Cf. PLATON, *République*, VII, 514A-518D.

14. Pour les propos qui suivent, je renvoie au livre que j'ai précisément publié *Foi, Vérité, Tolérance*.

L'unicité et l'universalité salvifique de Jésus-Christ

retire pas aux autres leur part de vérité mais qui les rassemble toutes dans l'unité ? Il est devenu difficile aujourd'hui de résister au slogan qui rejette à la fois comme bornés et arrogants tous ceux à qui on reproche de croire qu'ils « ont » la vérité. Ces gens, semble-t-il, sont incapables de dialogue et finalement ne sauraient être pris au sérieux. Personne ne saurait « avoir » la vérité. Nous ne pouvons tout au plus qu'être sans cesse à sa recherche. Mais – doit-on se demander cependant – qu'est-ce qu'une quête qui ne devrait jamais aboutir ? Est-ce vraiment une quête, ou bien ne veut-elle pas en fait rien trouver parce qu'il n'y a rien à trouver ? Et ne dénature-t-on pas jusqu'à la caricature la pensée de ceux qui croient « avoir » la vérité ? Bien sûr, la vérité ne saurait être un avoir ; le rapport à la vérité doit toujours être une approche humble qui sait ses propres risques et reçoit la connaissance comme un cadeau dont on pourrait devenir indigne, dont on ne peut se glorifier comme s'il nous appartenait en propre. Si elle nous est donnée, nous recevons aussi avec elle une responsabilité qui nous met chacun au service des autres. En outre, la foi dit aussi que la dissemblance entre ce qui est connu par nous et la réalité elle-même est infiniment plus grande que la ressemblance (Latran IV, D.S. 806). Mais cette dissemblance infinie ne fait cependant pas de la connaissance une non-connaissance, de la vérité une non-vérité. Il me semble qu'on devrait renverser ce qui est dit de la prétention : n'est-ce pas de la prétention de dire que Dieu ne pourrait pas nous offrir la vérité ? qu'Il ne pourrait pas nous ouvrir les yeux ? n'est-ce pas mépriser Dieu que de dire que nous sommes nés aveugles et que la vérité ne nous concerne pas ? n'est-ce pas dégrader l'homme et son désir de Dieu que de devoir éternellement le connaître obscurément, comme à tâtons ? Prétention qui va de pair avec celle-ci qui consiste précisément à prendre la place de Dieu et à déterminer qui nous sommes, ce que nous faisons et ce que nous voulons faire et de nous et du monde. De plus, connaissance et recherche ne s'excluent pas. Il y a chez Grégoire de Nysse comme chez saint Augustin de magnifiques passages qui soulignent l'infinie grandeur de Dieu et disent que dès que l'on trouve, on est poussé à chercher encore plus profondément et que ce sera notre joie éternelle de chercher sans fin le visage de Dieu, c'est-à-dire de progresser infiniment dans l'infini par des découvertes toujours joyeuses, et ainsi de recevoir comme réponse à notre soif de bonheur l'aventure de l'amour infini.

Bien sûr, aux yeux des non-chrétiens, notre foi qui confesse que Jésus n'est pas un simple inspiré mais le Fils, la Parole en personne,

SIGNETS _____ **Cardinal Joseph Ratzinger**

allant bien au-delà de tous les inspirés et de toutes les autres paroles, peut apparaître comme prétentieuse. Pour aussi impérieux qu'il soit de ne pas considérer une telle connaissance comme notre œuvre, il faut, pour rester fidèles à la vérité, affirmer que la rencontre avec la parole est aussi pour nous un cadeau qui nous a été fait afin que nous le répandions, gratuitement, comme nous l'avons reçu. Dieu a fait un choix qui engage les uns envers les autres et tous envers chacun, et nous ne pouvons qu'avec humilité nous reconnaître comme des messagers indignes, qui ne nous annonçons pas nous-mêmes, mais qui, avec une crainte sacrée, parlons de ce qui ne vient pas de nous, mais de Dieu.

Ce n'est qu'ainsi que la tâche missionnaire devient compréhensible. Il ne peut s'agir d'un colonialisme spirituel, d'une soumission des autres à notre culture et à nos idées. Le modèle de la mission, le chemin à suivre pour les apôtres et l'Église primitive, est clairement ébauché surtout dans les discours d'envoi de Jésus. La mission exige avant tout la disponibilité au martyre, disponibilité à se perdre pour la vérité et pour les autres. Ce n'est qu'ainsi qu'elle peut être crédible ; cela a toujours été la situation de la mission et ce le sera toujours. Ce n'est qu'ainsi qu'est affirmé le primat de la vérité. Et de ce fait, l'idée de prétention est dépassée de l'intérieur. La vérité ne peut et ne doit avoir d'autre arme qu'elle-même. Celui qui croit a trouvé dans la vérité la perle pour laquelle il est prêt à donner tout le reste, lui compris. Car il sait que c'est en se perdant qu'on se trouve, que seul le grain de blé tombé en terre porte beaucoup de fruit. Celui qui croit et peut dire : « nous avons trouvé l'amour », celui-là doit répandre le don. Il sait qu'en faisant ainsi il ne violente personne, il ne détruit l'identité de personne, il ne brise aucune culture, mais qu'il les affranchit, leur permettant d'atteindre à leur propre grandeur ; il sait que repose sur lui une responsabilité : « C'est une nécessité qui m'incombe. Oui, malheur à moi si je n'annonçais pas l'Évangile » (1 *Corinthiens* 9, 16). Bien avant Paul, Jérémie avait déjà exprimé une expérience semblable : « La parole du Seigneur a été pour moi source d'opprobre et de moquerie tout le jour. Je me disais : je ne penserai plus à lui, je ne parlerai plus en son nom ; mais c'était en mon cœur comme un feu dévorant... » (*Jérémie* 20, 8-9). Il me semble que l'on doit comprendre cela à partir de la parabole du serviteur pusillanime qui cache par peur l'argent de son maître pour pouvoir le lui restituer sans risque, alors que les autres font travailler cet argent et ainsi en augmentent la somme. Le « talent » qui nous est confié, le trésor de la vérité, ne

L'unicité et l'universalité salvifique de Jésus-Christ

doit pas être caché, il doit être audacieusement et courageusement transmis afin qu'il agisse et (changeons d'image) pénètre et renouvelle l'humanité comme un levain. Nous sommes aujourd'hui empressés en Occident d'enterrer le trésor – par lâcheté devant l'exigence de l'impliquer dans les luttes de notre histoire et peut-être alors de le perdre (ce qui serait un pur manque de foi) comme aussi par indolence : nous l'enterrons parce que nous ne voulons pas non plus être importunés par lui – parce que nous voudrions vivre sans être dérangés par la charge de sa responsabilité. Mais ce qui nous est offert de la connaissance de Dieu, ce qui nous est offert de son amour qui nous regarde dans le Cœur ouvert de Jésus, devrait nous presser afin que toutes les extrémités de la terre puissent voir le salut de Dieu (*Isaïe* 52, 10, *Psaume* 98, 3).

La position de la foi au Christ dans l'histoire des religions et dans l'histoire de l'esprit

Il y a encore une question à poser. La Parole faite homme n'est pas entrée dans un monde qui n'en connaissait rien. Elle a dardé à l'avance ses rayons dans le monde et elle a ainsi éveillé le désir de l'humanité. C'est la lumière qui éclaire tout homme qui vient dans le monde (*Jean* 1, 9). Les Pères ont parlé à ce sujet des « semences du Verbe » qu'ils ont cherchées et trouvées dans le monde préchrétien. Ce concept est aujourd'hui devenu à raison une idée centrale dans la recherche de la relation juste entre foi chrétienne et religions païennes. Si on la suit en effet de manière plus exacte, on touche à quelque chose d'inattendu qui – pour autant que je puisse voir – crève les yeux dans presque tous les travaux sur le sujet. Les Pères n'ont pas trouvé les semences du Verbe dans les religions païennes mais dans la philosophie, c'est-à-dire dans le procès que la raison critique intente aux religions, dans l'histoire de la raison qui va de l'avant et non pas dans l'histoire de la religion¹⁵. C'est là que les Pères virent la préhistoire véritable du christianisme, là où l'homme s'est affranchi des pratiques et des traditions pour accéder au Logos, c'est-à-dire pour comprendre le monde et le divin par la puissance de sa raison. En ce sens les Pères n'ont pas rangé le christianisme

15. Cf. particulièrement, en plus de mon livre cité plus haut, M. FIEDROWICZ, *Apologie im frühen Christentum*, Paderborn, 2000.

SIGNETS _____ **Cardinal Joseph Ratzinger**

avant tout dans le domaine de la religion, ils ne l'ont pas considéré comme une des religions, mais ils l'ont intégré dans le processus d'une raison qui distingue. Par parenthèse, il faut remarquer que le concept général de « religion » par lequel nous désignons aujourd'hui les phénomènes les plus variés et parmi eux aussi le christianisme n'a été forgé qu'au cours des temps modernes et comme tel présente une généralisation problématique qui contient déjà en soi des préjugés discutables. On n'approche pas la particularité de la foi chrétienne et de sa position spécifique dans l'histoire spirituelle de l'humanité en sautant par-dessus ces faits. Le christianisme se situe par ses origines du côté d'une raison critique à l'égard des religions au nom de la recherche de la vérité et se voit avant tout comme préparée par celle-ci.

Cela ne signifie certainement pas que la philosophie prenne simplement position contre les religions, même si l'autodétermination du christianisme comme vraie philosophie appartient aux fondements de l'Église antique. Karl Barth se trompe quand il affirme que le christianisme n'a strictement rien à faire avec la religion. Et ils se trompent pareillement ceux qui par mode lui ont emboîté le pas et qui postulent un « christianisme sans « religion » pouvant assumer dans son répertoire finalement aussi la « mort de Dieu ». Non, le christianisme a pu se rattacher aux religions dans ses formes de culte, de liturgie et d'états de vie (monachisme), il a aussi assuré la continuité des lieux de culte tout en renouvelant en même temps leur contenu par le sien propre. L'exemple le plus impressionnant d'une telle continuité dans la transformation se trouve dans l'image de Notre-Dame de Guadalupe. Sa vénération commence à l'endroit où auparavant avait cours le culte de l'image éminente de « notre vénérée mère dame serpent », l'une des plus importantes déesses locales. Mais le fait qu'elle présente son visage sans masque signifie « qu'elle n'est pas une déesse mais une mère de miséricorde ; car les dieux indiens portaient un masque. Ceci est amplifié et approfondi par le symbole du soleil, de la lune et des étoiles. Elle est plus grande que les dieux locaux parce qu'elle recouvre le soleil sans pour autant l'éteindre. La dame est plus puissante que la plus haute divinité, le dieu soleil. Elle est plus puissante que la lune du fait qu'elle se tient sur elle, sans pour autant l'écraser (...) ¹⁶ ». Dans les

16. H. RZCEPKOWSKI, *Guadalupe*, in : R. Bäumer-L. Scheffczyk (éd.), *Marienlexikon*, t. 3, pp. 38-42 (citation p. 40).

L'unicité et l'universalité salvifique de Jésus-Christ

formes et les symboles avec lesquels elle apparaît, c'est toute la richesse des religions précédentes qui est assumée et portée à l'unité à partir d'un nouveau centre qui provient d'une nouvelle hauteur. Elle se situe pour ainsi dire au-dessus des religions, mais elle ne les foule pas aux pieds. Guadalupe est ainsi, à bien des égards, une image de la relation du christianisme aux religions : tous les courants confluent en elle, sont purifiés et renouvelés mais pas anéantis. C'est aussi une image de la relation de la vérité de Jésus-Christ aux vérités des religions : la vérité ne détruit pas, elle purifie et unit.

Le christianisme n'appartient pas simplement à l'histoire des religions mais il est clair qu'il n'appartient pas non plus simplement à l'histoire de la critique de la religion, de l'entendement se suffisant à lui-même. Les Pères ont distingué, dans leur discours sur la rationalité du christianisme, entre la ratio, le simple entendement, et l'intellectus, la capacité spirituelle de voir qui embrasse plus que le simple entendement. Il appartient précisément à l'essence de la sagesse – de la foi qui est sagesse – de faire éclater l'étroitesse du simple entendement et de rendre ses forces au voir élargi auquel l'homme est appelé. C'est une caractéristique de la foi chrétienne d'établir une manière toute nouvelle pour la raison et la religion d'entrer en relation de sorte qu'ainsi l'homme puisse s'axer sur la vérité et que la religion ne sombre pas dans la pratique mais qu'elle vive de l'exigence de la vérité.

C'est pourquoi, comme chrétien, on ne peut jamais simplement dire que chacun doit vivre précisément dans la religion qui lui est échue à travers les circonstances historiques du fait que toutes seraient à leur manière des voies de salut. On ferait en fait ainsi de la religion une simple pratique et on l'écarterait de la vérité. Et surtout elle ne rapprocherait pas les hommes, mais elle les enfermerait sur les questions essentielles touchant à l'humanité dans leurs traditions particulières et les séparerait les uns des autres. Le passage à la foi chrétienne est devenu possible parce qu'il y avait en Israël des gens au cœur en recherche qui n'étaient pas satisfaits des pratiques courantes mais qui visaient à quelque chose de plus grand : Marie, Elisabeth, les Douze et tous les autres qui apparaissent dans le Nouveau Testament. L'Église des païens est devenue possible parce que, aussi bien dans le bassin méditerranéen qu'au Proche Orient ou qu'au Moyen Orient, partout où vinrent les missionnaires, il y avait des hommes qui ne se contentaient pas de ce qu'ils trouvaient mais qui cherchaient l'étoile qui devait leur indiquer le chemin conduisant au vrai sauveur du monde. Le discours sur la médiation unique

SIGNETS _____ **Cardinal Joseph Ratzinger**

et universelle de Jésus-Christ n'inclut aucun mépris des autres religions mais il s'oppose fermement à la résignation face à l'incapacité d'atteindre la vérité et au statisme commode du tout laisser en l'état. Il en appelle au désir enraciné au cœur de tous les hommes, au désir qui tend vers quelque chose de plus grand, vers Dieu lui-même, vers la vérité commune. Cela concerne au demeurant les chrétiens aussi : eux aussi ne doivent pas se contenter d'un christianisme routinier, avec son ritualisme et ses pratiques. Eux aussi ne doivent cesser de briser la routine afin de rencontrer la vérité qui a pris chair en Jésus-Christ¹⁷.

J'ai ainsi essayé de répondre au défi que porte le thème « l'unicité et l'universalité salvifique de Jésus-Christ ». Mais notre sujet comporte deux parties. Il s'y ajoute : « et de l'Église » ; cela correspond à la division en deux parties de la déclaration « *Dominus Iesus* ». Devrait donc suivre maintenant une seconde conférence ayant pour thème l'Église. Je ne suis pas présentement en mesure de la tenir et de toute manière cela bouleverserait le programme de cette rencontre. Mais cela n'est peut-être pas si fâcheux. Car si nous avons reconnu et accepté l'unicité de Jésus-Christ, alors le chemin de l'Église s'impose de lui-même. La Congrégation pour la Doctrine de la foi a été maintes fois violemment critiquée pour avoir ajouté dans son attestation de l'unicité du Christ une partie ecclésiologique ; on a voulu y voir un « cas gênant » ou même carrément un « accident du travail ». Mais qui affirme que Jésus-Christ est le médiateur du salut valable pour tous et pour tous les temps, celui-ci ne peut pas taire le fait et la manière dont le Christ est pour toujours présent dans l'histoire, et non pas situé à un moment donné du passé. Cette présence christologique s'appelle justement l'Église. L'Église est fondée sur le fait que le Christ tient pour toujours sa promesse : « Et voici que je suis avec vous pour toujours jusqu'à la fin du monde » (*Matthieu 28, 20*). Ce demeurer se produit de telle

17. Chez les Pères de l'Église « pratique » apparaît directement comme synonyme de paganisme. En se rattachant à H. Rahner, J. Holdt décrit ainsi la conception de Clément d'Alexandrie sur ce point : « Synetheia » (= habitude) est la substance du paganisme antique (...). La vérité chrétienne est dure et amère comme une potion, « l'habitude » est douce et délicate. La foi libère, l'habitude « asservit et enchaîne ». J. Holdt, « Hugo Rahner. Sein Geschichts- und symboltheologisches Denken », Paderborn, 1997, p. 119. Voir aussi Chr. Gnilka, « Chrêsis. Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur », vol. 2 : « Kultur und Konversion », Bâle, 1993, pp. 116 ss.

L'unicité et l'universalité salvifique de Jésus-Christ

sorte que le Christ ne cesse de se créer un corps dans lequel il rassemble continuellement les hommes en lesquels se poursuit sa corporéité. Il n'est pas que le Christ d'hier, il est aussi le Christ aujourd'hui et pour l'éternité (*Hébreux* 13, 8). Ainsi si le Christ est un, alors son «Corps» lui aussi ne peut être qu'un, et cela malgré les déchirures qui apparaissent empiriquement. Et cette unité ne peut donc être tenue pour une utopie et remise aux temps eschatologiques, elle doit pouvoir être située dans l'histoire comme telle, pour ainsi dire de manière corporelle, précisément comme un corps. S'il est vrai que tout salut dépend du Christ (et cela pour toujours) et que l'Église n'est pas séparable du Christ, alors il est clair que cette Église participe de sa médiation universelle et qu'en toute relation à lui l'Église est aussi contenue. Je voudrais terminer avec la grande hymne de la lettre aux *Colossiens* dans laquelle la grandeur universelle du Christ, son être divin et son humanité en même temps que sa médiation universelle de salut sont exprimés de manière unique : «Remerciez le Père avec joie. Il vous a rendus capables d'avoir part à l'héritage des saints qui sont dans la lumière. Il nous a arrachés au pouvoir des ténèbres et nous a transférés dans le royaume de son Fils bien-aimé. Par lui nous avons la rédemption, le pardon des péchés. Il est l'image du Dieu invisible, le premier-né de toute la création. Car en lui tout a été créé, au ciel et sur la terre, le visible et l'invisible (...); tout a été créé par lui et pour lui. Il est avant toute création et tout subsiste en lui. Il est la tête du corps, et ce corps c'est l'Église. Il est le principe, le premier-né d'entre les morts; il a ainsi la primauté (...))» (*Colossiens* 1, 12-18). Ajoutons à notre réponse ce passage de la seconde lettre de Pierre : «À lui – le Christ – la gloire maintenant et jusqu'au jour de l'éternité. Amen» (*2 Pierre* 3, 18).

Traduit de l'allemand par Eric Iborra.
Titre original : *La unicidad y la universalidad salvifica de Jesucristo y de la Iglesia.*

Joseph Ratzinger, né en 1927. Professeur de théologie dogmatique, archevêque de Munich et de Freising, cardinal en 1977. Depuis 1982, préfet de la Congrégation romaine pour la doctrine de la foi, élu en 1992 membre de l'Académie des sciences morales et politiques de l'Institut de France.

Tables du tome XXVIII (2003)

Classement par ordre alphabétique des auteurs (colonne de gauche), avec indication de leur nationalité (A : Argentine ; B : Belgique ; CAM / Cameroun, CAN : Canada ; CH : Suisse ; CZ : Tchécoslovaquie ; 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. Rappels 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
ARMOGATHE	Jean-Robert	Les deux cités	E	1	7-9
ARMOGATHE	Jean-Robert	D'une société l'autre, Église du Christ et États modernes	E	1	25-37
AUMONIER	Nicolas	Au cœur de la bioéthique	E	3	7-15
BATUT	Jean-Pierre	Un Père souffrant ?	T	5-6	57-76
BEDOUELLE	Guy	De la résistance à l'invention. La vie religieuse face à la modernité	S	5-6	127-138
BENOÎT-GONNIN	Jacques	Vie ecclésiale, mouvements et paroisses, l'expérience de l'Emmanuel	D	2	111-114
BERNARDI	Bruno	Sur l'idée de religion civile : une actualité paradoxale	T	1	73-81
BERNARDI	Jean	La vérité sur les plongeurs	S	3	117-121
BESSIRARD	Marie-Thérèse	«Je suis l'aveugle né»	T	2	74
BOESPFLUG	François	Sur l'image d'art chrétien, aujourd'hui et demain. Convictions, vœux et incertitudes	T	4	15-36
BONNET	Gérard	Quand les analystes parlent de Dieu	T	5-6	77-88
BORALEVI	Franck	La richesse du présent : originalités, vocations, urgences, choix concrets	D	2	93-110
BOULNOIS	Olivier	Aujourd'hui, le christianisme et l'image	E	4	7-14
BOULNOIS	Olivier	Par-delà sujet et objet : l'homme	T	3	17-27
BURNET	Régis	Du danger de mélanger les bergers et les mages	T	2	19-25
CAZELLES	Henri	Univers, Dieu vivant, Communauté	S	3	107-115
CHAIX-COUTURIER	Carine	Évaluation économique et décision politique, un exemple	T	3	43-47
CHALINE	Olivier	D'une société l'autre, l'Église du Christ et États modernes	T	1	25-37
CHANTEUR	Janine	L'arrêt Perruche et ses victimes	T	3	65-76
CLAVIER	Paul	Entréien d' <i>Apophatix</i> et d' <i>APOLLLOS Getix</i>	D	4	79-90
CULAT	Robert	Chrétiens et Métalleux	S	5-6	119-126
DELFIEUX	Pierre-Marie	La richesse du présent : originalités, vocations, urgences, choix concrets	D	2	93-110
DERVILLE	Tugdual	Libérer la bioéthique	T	3	29-42
DOHMEN	Christoph	Le serviteur de Dieu et la souffrance de Jésus	T	5-6	45-56
DORTEL-CLAUDOT	Michel	Quand des laïcs se regroupent entr eux :	T		
		leur statut canonique dans l'Église			
EJJK	Mrg N. J.	L'euthanasie et l'aide au suicide, actes ultimes de soins ?	D	2	115-121
			T	3	91-106

Nom	Prénom	Titre	R	N°	Pages
ESPEZEL	Alberto	Incarnation et inclusion dans le Christ	T	2	66-73
FABRE	Jean-Michel	Faut-il mourir pour être un martyr ?	S	5-6	103-118
FABRE	Laurent	La richesse du présent : originalités, vocations, urgences, choix concrets	D	2	93-110
FERNANDEZ	Irène	Les chemins de l'apologétique selon C. S. Lewis	D	4	91-105
GARABOL	Philippe	L'état de révision des lois de bioéthique : un <i>limes</i> moral aux frontières de la science	T	3	49-64
GILLET-CHALLIOL	Marie-Christine	Parler de Dieu souffrant	E	5-6	9-14
GRENIER	Catherine	La revanche de l'image	T	4	37-53
HALAS	Frantisek X.	La Cité du Vatican : un état atypique	T	1	83-92
HENRICI	Peter	L'Incarnation, révélation du Mystère divin	T	2	13-18
HENRICI	Peter	La mort de Dieu selon la philosophie	T	5-6	35-44
HILAIRE	Yves-Marie	L'apostolat des laïcs au XX ^e siècle	D	2	77-92
HOUSSET	Emmanuel	La pitié comme souffrance d'amour	T	5-6	23-34
LANDES	Serge	De l'apostolat des laïcs à la nouvelle évangélisation	D	2	75-76
LANDES	Didier	Affoler la philosophie	D	4	69-78
LAROQUE	Laurent	Sur l'art réduit au contemporain	T	4	55-60
LAVAUD	Laurent	Annoncer l'Incarnation	T	4	7-11
LÉONARD	Philippe	La richesse du présent : originalités, vocations, urgences, choix concrets	D	2	93-110
LOB-HUDEPOHL	Andreas	La qualité de l'imperfection	T	3	77-89
MACHEFERT	Hélène	Entrés dans l'Église, « entés dans le Christ »	D	4	107-118
MACHEFERT	Thierry	Entrés dans l'Église, « entés dans le Christ »	D	4	107-118
MAIER	Hans	Église et État dans l'Europe à venir	T	1	39-59
MALATRE	Gilles	La richesse du présent : originalités, vocations, urgences, choix concrets	D	2	93-110
MARTINELLI	Paolo	Dieu au cœur du chrétien : le mystère d'une présence grandissante	T	2	41-52
MICHELIN	Étienne	La richesse du présent : originalités, vocations, urgences, choix concrets	D	2	93-110
MOULINS-BEAUFORT de	Eric	Parler de Dieu souffrant	D	2	9-14
OWONO-KOUMA	Marc	Marie et l'avenir de l'écuménisme	E	5-6	113-125
PERRIER	Auguste	<i>Si quelqu'un...</i> d'Engelbert Mveng. Un chemin de croix africain	S	1	89-102
PERRIER	Jacques	Le Saint-Sacrement et l'icône	S	5-6	61-67
PINGAULT	Nathanaël	La richesse du présent : originalités, vocations, urgences, choix concrets	T	4	61-67
POULAT	Emile	La France, l'Église et l'État	D	2	93-110
RATZINGER	Joseph	L'unicité et l'universalité salvifique de Jésus-Christ et de l'Église	T	1	61-71
RAVASI	Gianfranco	<i>L'Apocalypse</i> , l'Église, l'État	S	5-6	159-175
ROCHE	Henri-Louis	La richesse du présent : originalités, vocations, urgences, choix concrets	T	1	11-24
SERVAIS	Jacques	Le rôle de Marie dans l'Incarnation	D	2	26-40
SERVAIS	Jacques	« Trouver Dieu en toutes choses »	T	2	26-40
STEIN	Edith	<i>Tabernaculum Dei cum hominibus</i>	S	5-6	139-158
S'TRUKELG	Anton	L'Incarnation, plénitude de la Création	S	1	103-106
TILLIETTE	Xavier	Une philosophie selon l'Évangile	T	2	53-65
TILLIETTE	Xavier	Le mystère d'une souffrance divine	S	1	107-112
TÜCK	Jan-Heiner	La force de l'infirmité	T	5-6	15-22
ZALESKI	Isabelle	Évaluation économique et décision politique, un exemple	T	1	93-101
			T	3	43-47



A nos lecteurs

Il y a plus d'un an vous avez abonné de nombreux lecteurs francophones qui, malgré leur désir, ne pouvaient économiquement le réaliser.

Votre mobilisation a porté ses fruits : ne la relâchez pas.

Dans un monde toujours plus chaotique, les chrétiens ont le droit de confesser leur foi. Ils ont aussi le devoir de la soutenir par une argumentation.

Communio s'efforce de les y aider. Sans renier les exigences de rigueur qui sont les nôtres, nous essayons de présenter des analyses plus claires sur le thème principal, et de renforcer la part des articles hors-thème, littéraires, artistiques ou d'actualité.

De nombreux chrétiens, étudiants ou personnes âgées, séminaristes ou prêtres, souhaitent se former avec *Communio*, mais n'ont pas les moyens de s'y abonner. C'est pourquoi nous avons prévu un abonnement de parrainage. En versant 61 €, vous permettrez à un étudiant étranger de recevoir la revue pendant 1 an. 56 € correspondent à un parrainage en France. Vous connaîtrez le nom et l'adresse des bénéficiaires.

N'hésitez pas, également, à faire connaître la revue à des amis, des collègues, des membres de votre paroisse : 60 % de nos lecteurs nous ont connu par le bouche à oreille.

Au nom du comité de rédaction et de tous nos lecteurs,
je vous remercie de faire vivre la revue.

Isabelle Ledoux-Rak, présidente de l'association *Communio*.

Je désire souscrire un abonnement de parrainage au profit d'un lecteur

Ci-joint un chèque de : 61 € pour l'étranger
 56 € pour la France et la Belgique

Nom :

Adresse :

.....

Prochain numéro : janvier-février 2004

La vie cachée de Jésus

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)
 Le mystère de l'incarnation (2003/2)

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)
 La sainteté aujourd'hui (2002/5-6)

PHILOSOPHIE

La création (1976/3)
 Au fond de la morale (1997/3)
 La cause de Dieu (1978/4)
 Satan, « mystère d'iniquité » (1979/3)
 Après la mort (1980/3)
 Le corps (1980/6)

Le plaisir (1982/2)
 La femme (1982/4)
 La sainteté de l'art (1982/6)
 L'espérance (1984/4)
 L'âme (1987/3)
 La vérité (1987/4)
 La souffrance (1988/6)
 L'imagination (1989/6)
 Sauver la raison (1992/2-3)
 Homme et femme il les créa (1993/2)
 La tentation de la gnose (1999/2)
 Fides et ratio (2000/6)
 Créés pour lui (2001/3)
 La Providence (2002/4)
 L'image aujourd'hui (2003/4)

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)
 Au cœur de la bioéthique (2003/3)

HISTOIRE

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

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)
 Église et État (2003/1)

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.

Prochain numéro
janvier-février 2004
La vie cachée de Jésus

La vie cachée de Jésus est par définition ce dont on ne peut parler sans risquer de se méprendre : que pouvons-nous penser de ces années silencieuses ? Le risque est grand de combler le vide des évangiles par des représentations pieuses, mais creuses, ou par le verbiage de nos paroles, trop humaines.

Il y a pourtant un paradoxe à élucider : comment comprendre qu'à l'épiphanie du Christ succèdent tant d'années qui ne révèlent rien ? Quel sens donner à ce retrait, prélude secret à l'éclat des miracles ? La vie cachée de Jésus serait-elle donc à la mesure du dépouillement assumé par Dieu en son Fils ? Est-elle une invitation à tous les ésotérismes ou, sans doute plus sûrement, ma manifestation mystérieuse du fait que Dieu nous parle toujours en Jésus, même quand il se tait ?

Poursuivant la série consacrée aux mystères de la vie de Jésus, ce cahier de *Communio* s'attache précisément à cerner le sens de cette vie cachée : il y va de la signification théologique d'une incarnation momentanément silencieuse.

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. Présidente-directrice de la publication : Isabelle LEDOUX-RAK. Directeur de la collection : Olivier BOULNOIS. Directeur de la rédaction : Olivier CHALINE. Rédacteur en chef : Serge LANDES. Rédacteurs en chef-adjoints : Thierry BEDOUELLE et Laurent LAVAUD. Secrétaire de rédaction : Marie-Thérèse BESSIRARD.

CONSEIL DE RÉDACTION EN FRANÇAIS

Jean-Robert Armogathe, Nicolas Aumonier, Jean-Pierre Batut, Thierry Bedouelle, Olivier Boulnois, Rémi Brague, Vincent Carraud (Caen), Olivier Chaline (Rouen), Georges Chantraine (Namur), Marie-Hélène Congourdeau, Jean Duchesne, Irène Fernandez, Marie-Christine Gillet-Challiol, Paul Guillon, Yves-Marie Hilaire (Lille), Pierre Julg (Orléans), Serge Landes, Laurent Lavaud, Isabelle Ledoux-Rak, Corinne Marion, Jean-Luc Marion, Éric de Moulins-Beaufort, Dominique Poirel, Béatrice Prunel-Joyeux, 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, Michel Constantini (Tours), Mgr Claude Dagens (Angoulême), Marie-José Duchesne, Stanislaw Grygiel (Rome), Roland Hureauux, Didier Laroque, Étienne Michelin, Paul McPartlan (Londres), Jean Mesnard, Xavier Morales, 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, courrier électronique : communio@club-internet.fr

Abonnements : voir bulletin et conditions d'abonnement.

Vente au numéro : consultez la liste des libraires dépositaires.

**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, Krscanska Sadasnjost, Marulićev 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 Gioberti, 7, I-20123 Milano.

NÉERLANDAIS : Internationaal Katholiek Tijdschrift Communio

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

POLONAIS : Międzynarodowy 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

Responsable : Anton Štrukelj, Depala Vas, 1, SLO-1230 Domžale

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
– Éditions Ouvrières
9, rue Henri-IV
– Librairie Saint-Paul
8, place Bellecour

MARSEILLE 1^{er} : Le Mistral
11, impasse Flammariou

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-Clotilde
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 Froul

REIMS : LARGERON
23, rue Carnot

RENNES :
– Béon Saint-Germain
6, rue Nationale
– Matinales
9, rue de Bertrand

ROUEN : La Procure
rue du Grand Pont

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 Gesù
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.

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

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.

COMMUNIO EN AFRIQUE

Des Africains francophones, prêtres, séminaristes, responsables, désirent lire *Communio*. Financièrement, ils ne peuvent pas.

Déjà, de nombreux lecteurs donnent des abonnements en leur faveur. Il en manque encore une bonne soixantaine pour répondre aux nombreuses demandes qui continuent de nous parvenir ; aussi nous espérons anxieusement avoir de nouveaux « parrains » pour assurer ce service d'Église.

Francophones, qui le pouvez, ayez la générosité de « parrainer », au moins un lecteur africain avide de culture théologique (prix : 400 FF ; 61 €). Vous connaîtrez le nom et l'adresse du bénéficiaire.

Voici trois extraits de lettres reçues d'Afrique :

« J'ai une vénération pour la vie et les écrits du cardinal von Balthasar, qui, me semble-t-il, a beaucoup contribué à l'animation de cette revue, de formation théologique. Si j'ai dû suspendre mon abonnement, c'est pour des raisons économiques. » (Bénin)

« Je ne cesse de regretter les circonstances qui ont interrompu, de façon indépendante de ma volonté, ma collection Communio... Nos jeunes ont l'air d'apprécier vos textes, car je constate que certains numéros manquent à ma collection (à mon grand désespoir, car j'ai l'habitude de les consulter souvent). Mais ils sont excusables d'oublier facilement ce qu'ils empruntent. » (Cameroun)

« Merci pour tout le service que Communio m'a rendu à travers sa revue. » (Cameroun)

Je désire souscrire un abonnement de parrainage au profit d'un lecteur africain.

Ci-joint : 400 FF (61 €).

Nom : Adresse :

.....

**Communio
a besoin de votre avis
Écrivez-nous.**

CAHIERS DE L'ÉCOLE CATHÉDRALE

HANS-URS VON BALTHASAR

Le cardinal Hans-Urs von Balthasar a laissé une œuvre théologique immense. L'École Cathédrale, lieu de formation du diocèse de Paris, en publie deux textes importants : « Théologie et Sainteté » et « Qui est l'Église ? »

Qui est l'Église ?

traduit et présenté par Maurice Vidal, p.s.s.

Source à la fois de réflexion et de méditation, le texte de Hans-Urs von Balthasar offre un regard complet sur le mystère de l'Église. Église, personne à part entière ? Église, corps ou épouse du Christ ? Église, Christ lui-même ? Par sa foi virginale, sa pure espérance et son total amour, Marie, mère de Dieu, en est proposée comme le centre et le modèle.

2001 – prix : 12,04 €

Théologie et Sainteté

traduit par Maurice Vidal, p.s.s. et présenté par Mgr Philippe Barbarin, évêque de Moulins.

Indispensable pour entrer dans l'œuvre immense laissée par Hans-Urs von Balthasar, ce livre retrace la vie du théologien et permet de mieux connaître sa pensée. La version définitive de « Théologie et Sainteté » y est présentée pour la première fois en français. Elle dévoile sa conception du théologien : « jamais la connaissance ne doit s'éloigner de l'attitude de la prière initiale pour s'adonner à l'activité cognitive... ».

1999 – prix : 12,04 €

Bon de commande

Nom : Prénom :

Adresse complète :

Téléphone :

Oui, je souhaite commander les Cahiers de l'École Cathédrale suivants :

« Qui est l'Église ? » 12,04 € × exemplaire(s) =

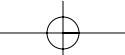
« Théologie et Sainteté » 12,04 € × exemplaire(s) =

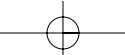
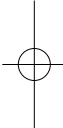
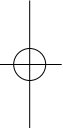
Frais de port 2,28 € =

Je joins un chèque à l'ordre de l'École Cathédrale, d'un montant de €

Je souhaite connaître les publications déjà parues et être régulièrement informé(s) des nouveautés.

Bon de commande à retourner à : École Cathédrale – 8, rue Massillon
– 75004 Paris. Tél. : 01 42 34 99 40/Fax : 01 43 25 67 49/Email :
eco/cath@aol.com







Dépôt légal : octobre 2003 – N° de CPPAP : 0106 G80668
N° ISBN : 2-907212-99-0 – 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-Canale à Courtry
N° d'impression : 6538.

