

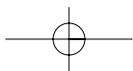
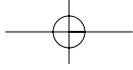
DÉCALOGUE IX-X

LA CONVOITISE

Couverture :

Et moi, je vous dis : « Quiconque regarde une femme pour la convoiter a déjà, dans son cœur, commis l'adultère avec elle. »

Matthieu 5,28.



COMMUNIO

REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE

DÉCALOGUE IX-X

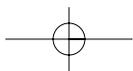
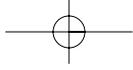
La convoitise

« Trois choses sont dignes de notre choix : le beau, l'utile et l'agréable. [...] En tout cela, l'homme vertueux va droit son chemin : ce qui se vérifie surtout à l'égard du plaisir [...], car il accompagne tout ce que l'on peut choisir, puisque même le beau et l'utile nous apparaissent comme agréables. »

Aristote, *Éthique à Nicomaque* II, 3, 1104 b 30-35.

« Il suffit qu'un homme veuille jouir du bien de son ami, pour devenir son ennemi. »

Malebranche, *Conversations chrétiennes*, VIII
(OC IV, 183).



Sommaire

ÉDITORIAL

Vincent CARRAUD : **Tout ce qui est dans le monde**

7 Comment, d'un verset biblique, a-t-on fait deux commandements ? Quels sont leurs objets respectifs ? Peut-on interdire de convoiter ? Le désir est-il en lui-même un péché ? C'est à ces premières questions que répond l'éditorial, en exposant le principe de la doctrine catholique de la convoitise : dissocier désir (moralement neutre) et concupiscence. Le désir ne devient un péché que par l'acquiescement de la volonté. Mais les *concupiscences* décrivent aussi la totalité des modes possibles de l'existence dans le monde : c'est pourquoi le respect du commandement n'est possible que *par* le Christ.

THÈME

Michaël FIGURA : **Convoitise et désir de Dieu**

27 Le désir est une notion fondamentalement ambivalente, qu'il est nécessaire de distinguer rigoureusement de la convoitise. La convoitise ou concupiscence n'est pas une impulsion naturelle positive (contre les pélagiens), mais elle n'est pas non plus le péché lui-même (contre Luther) : l'Église la définit traditionnellement comme une anomalie qui est la conséquence du péché originel et la motivation du péché personnel. La convoitise spontanément éprouvée par le baptisé requiert une décision libre (Rahner) pour la combattre et laisser une place toujours croissante au désir naturel de Dieu.

Georg HENTSCHEL : **Le sens des commandements dans l'Ancien Testament**

39 Quelle signification accorder aux différences de formulation entre les deux textes des deux derniers commandements (*Exode* 20, 17 et *Deutéronome* 5, 21), et comment comprendre leur unité ? En scrutant les études exégétiques et en confrontant les principales interprétations, il apparaît que l'interdiction de la convoitise vise avant tout à protéger le prochain.

Jean-Christophe BARDOUT : **Les métamorphoses de la concupiscence**

53 Le concept de concupiscence sert d'ordinaire à désigner l'attachement de la volonté humaine aux biens de ce monde. Elle est donc l'obstacle principal à l'amour de Dieu. Étudiant son élaboration dans la première *lettre de saint Jean* notamment, nous suggérons qu'elle peut toutefois endurer une métamorphose qui permet de la penser finalement comme la condition de possibilité de l'amour de Dieu.

SOMMAIRE

Hans Urs von BALTHASAR : **Ascèse**

63 « Lorsque je considère l'image de l'homme, je veux la valeur la plus élevée ; si je considère celle de l'activité, je veux l'acte le plus fort ; si j'ai devant moi celle de l'amour, je veux le don le plus grand, le plus précieux. »

DOSSIER : EDITH STEIN

Pensées pour la Semaine Sainte 1938

79 Ces notes, traduites pour la première fois en français, furent écrites dans la période où Edith Stein se préparait à sa profession solennelle au Carmel de Cologne.

Dialogue nocturne

91 Ce texte fut écrit en 1941. La figure d'Esther, comprise et intériorisée d'une manière très personnelle, fait passer toute l'expérience d'Israël à la lumière de la révélation du Golgotha.

SIGNETS

Anton ŠTRUKELJ : **De la chaire à l'oratoire**

**Théologie et prière
chez Hans Urs von Balthasar**

101 « L'opposition entre théologie et spiritualité est ruineuse : une théologie coupée de l'expérience mystique se dessèche, cependant qu'une mystique sans ossature dogmatique se défait dans l'inconsistance. Le fondement même du projet théologique est de donner à comprendre la foi vécue dans la sainteté, car celle-ci est l'essence de la théologie. »

Rémi BRAGUE : **Les conditions d'un avenir**

113 Pour qu'il y ait avenir, il est nécessaire qu'existent des générations d'hommes qui le vivent. Un regard sur la démographie, sur les liens entre démocratie et démographie dans la présente situation occidentale, loin de suggérer une explosion à venir, permet plutôt de mesurer combien continuer l'espèce humaine suppose de foi en la transcendance.

Communio, n° XXV, 2 – mars-avril 2000

Vincent CARRAUD

Éditorial

Tout ce qui est dans le monde

« Tu ne convoiteras pas la femme de ton prochain ; tu ne désireras ni sa maison, ni son champ, ni son serviteur ou sa servante, ni son bœuf ou son âne : rien de ce qui est à lui. »

La loi et le désir.

Nous avons déjà eu l'occasion de souligner le paradoxe contemporain de la seconde table des commandements : ils n'ont plus à être reçus comme commandements, tant leur évidence est apparemment devenue unanime. Constituant les conditions de possibilité de la société elle-même, les interdictions de tuer ou de voler, par exemple, sont admises par tout interlocuteur raisonnable. Pourquoi donc continueraient-elles à prendre la forme de commandements ? Pourquoi éprouver comme une injonction divine ce que la raison suffit à reconnaître comme condition du vivre-ensemble ? Un tel consensus ne peut manquer de réjouir, même si les commandements apparaissent alors comme la forme archaïque et infantilisante des exigences démocratiques de la rationalité morale et politique contemporaine.

Il en va tout autrement avec les deux derniers commandements. Car ici la raison se retire : comment interdire non un acte – moralement répréhensible – mais un désir, qui peut-être ne deviendra jamais une action ? Comment proscrire ce qui est naturel, sans condamner la nature humaine elle-même ? Passe encore de vouloir

ÉDITORIAL _____ **Vincent Carraud**

résister à ses désirs, ou les vaincre ; mais y a-t-il un sens dans l'interdiction même de désirer ? Et quelle naïveté, un siècle après la publication de *L'interprétation des rêves* (*Die Traumdeutung*, 1900), que d'interdire le désir : n'est-ce pas la loi elle-même qui fait le désir en l'interdisant ? Saint Paul l'avait dit avant Freud, « Je n'aurais certes pas connu le désir, si la Loi n'avait dit : “Tu ne désireras point” » (*Romains* 7, 7). Et l'interdiction du désir, n'est-ce pas la forme la plus manifeste et la plus ancienne du désir de l'interdiction, donc du Père ? Du reste le commandement lui-même ne suppose-t-il pas le désir de l'interdit ? Interdire le désir de l'interdit : n'est-ce pas un cercle vicieux ? Le commandement semble en effet admettre deux motifs possibles : tu ne désireras pas (la femme et) les biens de ton prochain, car 1/ c'est désirer ; 2/ c'est à ton prochain. Or que puis-je convoiter, si ce n'est ce qui précisément m'est interdit ? N'est-il pas de l'essence du désir que de désirer ce qui est interdit, le désir de ce qu'a l'autre comme désir de l'autre, et donc de désirer l'interdiction elle-même ? Bref, loin que le commandement règle le désir, il le suscite. Mais à rebours le désir n'impose-t-il pas aussi sa loi secrète au commandement, qui s'avère alors désir de la loi ? David « désirait en tout temps les commandements » de Dieu (*Psaume* 119, 20).

Inimaginables donc, ou trop imaginables, par nos contemporains, les deux derniers commandements sont à peine moins – ou beaucoup plus – difficiles à concevoir par les catholiques. Deux difficultés au moins se présentent d'emblée : d'abord, nous venons de la rencontrer, celle du sens de l'interdiction du désir (a) ; ensuite celle de l'indifférenciation des objets de convoitise entre eux, personnes ou biens (b).

(a) Revenons à la première difficulté par un autre biais. À l'évidence, ce qui distingue les deux derniers commandements des précédents, c'est qu'ils portent non sur l'objectivité ou la réalité de l'action à ne pas commettre, mais sur l'intention même qui y préside (désir, passion, etc.) ; en fait, ils désignent une notion difficile à définir, mais extrêmement utile dans la tradition spirituelle, le *cœur*¹ – si important dans l'*Évangile de Matthieu*, ce cœur d'où viennent les pensées mauvaises (meurtres, adultères, fornications, vols, faux témoignages, injures selon *Matthieu* 15, 19), mais qui n'ouvre à rien de moins que

1. Voir le beau volume collectif *Le cœur*, Études carmélitaines, DDB, 1950 (contributions de Claudel, Guillaumont, Chenu, Cognet, Gouhier, et alii).

Tout ce qui est dans le monde

la vision de Dieu (« heureux les cœurs purs », selon *Matthieu* 5, 8). Les derniers commandements se situent donc en quelque sorte en deçà du péril des autres. Mais s'ils étaient respectés, ne rendraient-ils pas inutiles les premiers, ou au moins les quatre précédents ?

(b) La seconde difficulté naît devant la liste qui compose les objets du verset biblique : il semble mettre sur le même plan maison, femme, serviteurs, biens... Cette uniformisation est d'abord devenue étonnante : peut-on traiter du désir ou de la concupiscence sans prendre en considération la spécificité de leurs objets ? D'autant que c'est la typologie des objets qui permet normalement celle des passions (envie, jalousie, avarice, etc.) – comme le dit saint Thomas, les péchés sont spécifiés par leurs objets ! Il semble en aller du désir ou de la convoitise dans l'*Exode* comme de l'amour chez Descartes : une définition unique convient à tous ses objets. On connaît ce texte provocateur – mais après tout pas plus que le commandement : « Il n'est pas besoin de distinguer autant d'espèces d'amour qu'il y a de divers objets qu'on peut aimer ; car, encore que les passions qu'un ambitieux a pour la gloire, un avaricieux pour l'argent, un ivrogne pour le vin, un brutal pour une femme qu'il veut violer, un homme d'honneur pour son ami ou pour sa maîtresse, et un bon père pour ses enfants, soient bien différentes entre elles, toutefois, en ce qu'elles participent de l'amour, elles sont semblables » (*Passions de l'âme*, art. 82). Comme si nous pouvions ici nous passer de distinguer les objets de convoitise, comme si convoiter des biens et une femme pouvaient être assimilés !

Le présent éditorial n'a pas d'autre but que de circonscrire ces premières difficultés, d'indiquer quelques éléments de solution fournis par la tradition chrétienne et quelques voies à approfondir. Et les articles de ce cahier visent seulement à proposer quelques réflexions théologiques sur le concept de désir, à partir des commandements eux-mêmes. Et d'abord, quels commandements ?

Neuf et dix : la femme ou la maison ?

L'Église catholique romaine et les Églises de la réforme luthérienne, à la suite de la catéchèse de saint Augustin², voient deux commandements dans le seul verset 17 du chapitre 20 de l'*Exode* ou

2. Voir la *Question 71, 2-3 sur l'Exode*, Vivès VII, 572.

ÉDITORIAL Vincent Carraud

de son parallèle dans le *Deutéronome* (5, 21) : « Tu ne convoiteras pas la maison de ton prochain. Tu ne convoiteras pas la femme de ton prochain, ni son serviteur, ni sa servante, ni son bœuf, ni son âne, ni rien de ce qui est à ton prochain. » Il y avait là une conséquence nécessaire de la réunion en un seul commandement des versets 2 à 6 du chapitre 20 de l'*Exode* : pour saint Augustin en effet, et les catholiques romains avec lui, l'attestation divine « Je suis Iahvé, ton Dieu... », l'unicité de Dieu et l'interdiction des images ne font qu'une parole fondamentale³. Dès lors, les versets 8 à 11 du même chapitre étant consacrés au respect du Sabbat, à chaque verset suivant devait correspondre un commandement, jusqu'au verset 17, découpé quant à lui en deux pour retrouver la numérotation décimale⁴. Car, si la Bible ne fournit nulle part une numérotation des commandements, elle indique bien cependant le nombre de *dix* (*Deutéronome* 10, 4 et *Exode* 34, 28) : le *Décalogue*, la « décuple parole », pouvait donc difficilement ne pas comporter « dix paroles ».

En fait, les choses sont un peu plus compliquées, puisqu'il s'est agi de proposer aux croyants une synthèse à partir de deux listes différentes, celle de l'*Exode* et celle du *Deutéronome*. Or le verset 17 d'*Exode* 20 et le verset 21 de *Deutéronome* 5 mentionnent femme et maison en ordres différents – petite différence sans doute, mais d'un grand enjeu :

– « Tu ne convoiteras pas la maison de ton prochain. Tu ne convoiteras pas la femme de ton prochain, ni son serviteur, ni sa servante, ni son bœuf, ni son âne : rien de ce qui est à lui » (*Exode* 20, 17).

– « Tu ne convoiteras pas la femme de ton prochain ; tu ne désireras ni sa maison, ni son champ, ni son serviteur ou sa servante, ni son bœuf ou son âne : rien de ce qui est à lui » (*Deutéronome* 5, 21).

La Septante, que la Vulgate ne suit pas sur ce point, a uniformisé les deux passages en intervertissant l'ordre du texte hébraïque de l'*Exode* (« la maison » puis « la femme ») et en ajoutant « ni aucune de ses bêtes » ; le verset de l'*Exode* devient ainsi conforme à celui

3. Voir les articles de Jean-Robert Armogathe, Michel Sales et Christoph Dohmen dans *Un seul Dieu. Décalogue I*, janvier-février 1992, 1, respectivement pp. 4-5, pp. 11-12 et pp. 38-45.

4. C'est pourquoi, orthodoxes, calvinistes ou anglicans, qui distinguent l'adoration de Dieu du culte des idoles, ne considèrent que comme un commandement les neuvième et dixième nôtres ; il en va de même pour le judaïsme, qui sépare l'attestation de Dieu de son unité et de l'interdiction des images.

Tout ce qui est dans le monde

du *Deutéronome* : la femme d'abord, qui fait l'objet d'une proposition indépendante, ensuite, en une longue phrase, maison, etc. Soit : « Tu ne convoiteras pas la femme de ton prochain ; tu ne convoiteras pas la maison de ton prochain, ni son champ, ni son serviteur, ni sa servante, ni son bœuf ou son âne, ni aucune de ses bêtes, rien de ce qui est à ton prochain »⁵. Ainsi se trouve posé le principe d'une distinction entre les deux commandements, l'interdiction de convoiter la femme du prochain pour le neuvième, les biens en tout genre pour le dixième. On peut discuter le principe de cette traduction politiquement correcte avant la lettre, puisque la notion générique de « maison, *oikia* », comprenait la femme, ou les femmes, du prochain, les esclaves et les biens, bref, toutes ses possessions. Car une femme mariée est la possession d'un « ba'al », d'un maître ; le mari est le maître d'une femme comme il l'est d'une maison ou d'un champ, même si une femme n'est pas proprement achetable. Le commandement englobe tout l'économique au sens antique du terme, c'est ce qui lui donne d'abord son unité, tandis que la traduction grecque, puis le découpage catholique isolent la sexualité et en font une question morale à part entière. Et pourtant, même en site catholique, l'exposition des deux commandements a souvent été simultanée. Ainsi le *Catéchisme du Concile de Trente* traite des neuvième et dixième commandements à la fois « parce qu'ils se ressemblent du côté de leur objet [*sic* !], et que la manière de les traiter est la même » (c. 37). Nous le suivrons ici, pour restituer, comme nous essayons de le faire depuis 1992, le sens et l'unité de la prescription biblique, tout en respectant l'ordre catholique établi.

En fait, la traduction de la Septante n'est, pour ainsi dire, que sexuellement correcte, puisqu'en ôtant la femme à la liste des biens, elle y laisse serviteur et servante, les esclaves domestiques des deux sexes, comprenant, au moins pendant un certain temps, les esclaves concubines⁶... Nous y reviendrons. Constatons pour l'instant que la distinction entre femme et maison au sens large s'est avérée commode

5. Trad. A. Le Boulluec et P. Sandevor, in *La Bible d'Alexandrie, L'Exode*, Paris, Éd. du Cerf, 1989, pp. 210-211.

6. Il semble qu'à la différence de l'*Exode*, la loi deutéronomique, comme *Jérémie* 34, ne fasse pas de différence entre hommes et femmes dans le traitement des esclaves israélites ; on peut déduire qu'il n'y a plus alors d'esclaves concubines. Pour tout ce qui précède, voir R. de Vaux, *Les institutions de l'Ancien Testament*, t. I, Éd. du Cerf, 1958, pp. 48-51 et 128-135.

ÉDITORIAL _____ **Vincent Carraud**

pour la catéchèse et la théologie morale, puisqu'elle a permis de distinguer un neuvième commandement portant sur la volupté (la concupiscence charnelle, le désir de la femme de mon prochain) et un dixième sur l'utilité (les biens). En énonçant la différence entre les deux commandements, le *Catéchisme du Concile de Trente* indique qu'une convoitise « court après le plaisir et la volupté » tandis que l'autre « ne cherche que ce qui est utile et avantageux » (§ 1). Ce faisant, le *Catéchisme* suit saint Thomas, qui distinguait homicide d'une part, qui ne saurait être motivé par la représentation d'aucun bien, adultère et vol d'autre part, qui ne sont pas commis sans avoir en vue un certain bien, le désirable se révélât-il illusoire. Saint Thomas montre en effet que l'homicide ne recèle en lui aucun bien objectif ; l'adultère vise en revanche un bien objectif, le plaisir ; le vol aussi, l'utile. Or le bien est par lui-même désirable. Donc « il fallait interdire par des préceptes particuliers la convoitise de l'adultère et du vol, mais non celle de l'homicide » (*Somme de théologie*, IIaIIae, q. 122, ad 4m). Le désir de meurtre est donc contre nature, non celui de l'adultère ou du vol : d'où, pour Thomas, la nécessité de leur prescription explicite. Quelle que soit la finesse de l'explication thomiste, elle nous permet de pointer une autre difficulté inévitable : quels rapports les neuvième et dixième commandements entretiennent-ils avec les sixième et septième ? Pourquoi interdire le désir d'adultère et l'adultère, le désir du vol et le vol ?

Quant au *Catéchisme de l'Église catholique*, il présente classiquement le neuvième commandement comme un commandement qui porte sur « la concupiscence de la chair » et déclare du dixième qu'il « dédouble et complète le neuvième » en interdisant « la convoitise du bien d'autrui, racine du vol, de la rapine et de la fraude » (§ 2534). Le principe de la dissociation des deux commandements est donc de séparer la convoitise qui porte sur la femme du prochain et celle qui porte sur ses (autres) biens. C'est pourquoi le *Catéchisme* traite principalement pour le neuvième commandement de la notion de pureté, d'intention et de regard, et en elle celle de pudeur comme « partie intégrante de la tempérance » (§ 2521). On constate cependant avec étonnement que c'est *Exode* 20, 17, couplé avec *Matthieu* 5, 28 (l'adultère de cœur) qui sert d'épigraphe au neuvième commandement, alors que c'est précisément le verset qui place la femme en seconde position, après la maison. Pour introduire au dixième commandement, le *Catéchisme* fait un montage d'*Exode* 20, 17 et de *Deutéronome* 5, 21, qui en supprime la référence à la concupiscence charnelle, et y ajoute, comme pour tous

Tout ce qui est dans le monde

les commandements, une référence au Nouveau Testament, en l'occurrence *Matthieu* 6, 21 : « Là où est ton trésor, là sera ton cœur ». D'où une rapide mention de l'avidité (désir d'appropriation⁷ sans mesure des biens terrestres⁸), de la cupidité (désir immodéré des richesses) et de l'envie, vice capital et péché mortel quand elle souhaite un mal grave au prochain – c'est pourquoi une autre division thématique des neuvième et dixième commandements, proche de celle-ci, consiste à traiter, au titre du dernier commandement, des péchés capitaux. À ces désirs déréglés, le *Catéchisme* oppose les « désirs de l'Esprit » (*phronèma*, *Romains* 8, 27), puis « le désir du bonheur véritable [qui] dégage l'homme de l'attachement immodéré aux biens de ce monde » (§ 2548). Ainsi l'ensemble du parcours des dix commandements s'achève avec « l'homme de désir [qui] dit : "Je veux voir Dieu" » (§ 2557⁹). Mais peut-on substituer purement et simplement aux désirs déréglés le désir de (voir) Dieu ?

Cette question a trop souvent donné lieu à une alternative désastreuse dans l'histoire de la spiritualité et de la morale : ou bien organiser une compétition entre les désirs, Dieu l'emportant en délectation même, ou bien tenter (car c'est bien une tentation) d'en finir avec les désirs. Le premier courant est celui de l'hédonisme chrétien ; il culmine avec la « délectation victorieuse » des jansénistes ou la dévotion en Marie-Madeleine comme « patronne du panhédonisme », pour parler comme Bremond¹⁰. Le second est un

7. Il semble que le premier terme hébreu employé pour interdire la convoitise implique une véritable tentative d'appropriation : voir la note d'A. Le Boulluec et P. Sandevor à leur traduction de *L'Exode*, p.211.

8. D'où la question de l'évaluation morale d'un certain nombre de pratiques économiques. Un exemple suffira ici, celui de l'interdiction faite par le *Catéchisme du Concile de Trente* (§ 4) de débaucher l'employé d'un concurrent, fût-ce pour l'embaucher avec un salaire supérieur ou sous la promesse d'un meilleur avenir : tu ne convoiteras pas le serviteur ou la servante de ton prochain ! Voir dès le § 1 : « [...] il est défendu de le désirer de quelque manière que ce soit, même si l'on pouvait l'acquérir justement et légitimement, dès que cette acquisition pourrait causer quelque dommage au prochain ».

9. Sans référence dans ce § 2557 ! Mais elle est donnée au § 1011, sainte Thérèse d'Avila, *Vie*, chap. 1.

10. Qui le dit de Bourdaloue, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, t. VIII, « La métaphysique des saints », 2, Paris, Bloud et Gay, 1928, p. 343. Mais le « panhédonisme religieux » réunit au moins Pascal, Nicole, Bossuet, Malebranche. Sur ce point voir dans ce cahier l'article de Jean-Christophe Bardout, « Les métamorphoses de la concupiscence », pp. 53-62.

ÉDITORIAL _____ **Vincent Carraud**

ascétisme moraliste de la mort des désirs, cher à certains jésuites du XVIII^e siècle et à la tradition luthérienne, et que l'on retrouverait chez Kant même. Ce sont des courants qu'un retour aux Écritures permet de renvoyer dos-à-dos, pour disqualifier l'opposition même entre *hédonisme* et *ascétisme* chrétiens. Car ces deux courants ont en commun d'être des anthropocentrismes, c'est-à-dire de considérer la prière comme un moyen, et non une fin, donc d'identifier prière et plaisir¹¹. Toute la doctrine des sens spirituels se développe entre ces deux écueils aussi récurrents que réducteurs. Il n'est sans doute pas indifférent que les plus grands théologiens spéculatifs de ce siècle soient tous revenus, en des pages souvent décisives, sur le rapport, dans l'unicité d'un même acte, du désir sensible et de la volonté spirituelle : Barth, Rahner, Balthasar¹². Mais plus fondamentalement encore, c'est l'élucidation du désir naturel de Dieu qui permet d'éviter cette alternative aussi classique que regrettable¹³.

Car peut-on substituer purement et simplement aux désirs déréglés le désir de (voir) Dieu ? Qu'en est-il des désirs sains que le commandement n'interdit pas ? Faut-il aussi en faire l'ascèse¹⁴, ou peuvent-ils coexister avec le désir de Dieu ? Et peut-on imaginer qu'un désir de même nature puisse valoir pour des objets finis et pour l'infini ? Les articles qui suivent essaient de répondre, en partie du moins, à quelques-unes de ces questions. Car c'est bien ici que se joue l'anthropologie chrétienne.

11. C'est pour échapper à l'alternative, malheureusement en en consacrant une autre, à certains égards également préjudiciable, que la théologie morale a distingué le désir de la possession et celui de l'objet lui-même, ce que l'on a longtemps appelé l'amour de concupiscence et l'amour de bienveillance.

12. Voir, non exclusivement, Barth dans sa *Dogmatique de l'Église*, tr. fr. III, 2, fasc. 2 ; Rahner dans plusieurs articles substantiels consacrés à la doctrine des sens spirituels chez Origène (en fait Évagre), Bonaventure, etc., cités dans le titre suivant ; Balthasar dans *La gloire et la croix*, I, tr. fr. Apparition, II, 3.

13. Voir Henri de Lubac, *Surnaturel*, Paris, Aubier, 1946 et DDB, 1991 puis *Le mystère du surnaturel* et *Augustinisme et théologie moderne*, Paris, Aubier, 1965.

14. Voir dans ce cahier la conférence de Hans Urs von Balthasar, « Ascèse », pp. 63-78.

Tout ce qui est dans le monde

Elle vient du péché, elle va au péché, mais elle n'est pas un péché.

a) La chair

Nous ne nous prononçons pas ici sur ce que signifie « désirer », ni en hébreu¹⁵, ni même dans le grec de la Septante. Constatons qu'avec la répétition par la Septante d'*epithumêô* en *Deutéronome* 5, 21, « la convoitise apparaît comme le péché par excellence [...] »¹⁶. Il en ira sans doute de même durant les premiers siècles, non seulement en site chrétien chez les Pères, mais même et surtout peut-être chez un Philon d'Alexandrie, le meilleur témoin du sens des commandements pour un juif contemporain du Christ (rappelons que Philon commente le texte de la Septante et non le texte hébraïque). Le point capital ici est l'intériorité du désir: c'est proprement ce qui fait du désir le fonds du péché.

Dans son *De Decalogo* en effet, Philon comprend le désir (ou la convoitise, *epithumia*) condamné par le commandement comme une passion qui a son origine en nous-mêmes, au lieu de survenir et d'agresser du dehors, comme les trois autres passions fondamentales que sont le plaisir, la douleur et la crainte (selon le *Phédon* 83b), qui ne font pas l'objet d'interdictions dans le *Décalogue*: « Tandis que chacune des autres passions, s'infiltrant du dehors et fondant de l'extérieur, paraît involontaire (*akousios*), seul le désir qui a son origine en nous-mêmes, est volontaire (*hekousios*) »¹⁷. L'*epithumia* a son principe en nous; c'est pourquoi elle ne blesse pas, comme un corps étranger qui nous pénétrerait¹⁸, mais étire, distend, écartèle: « Celui qui, concevant un bien non présent, aspire à l'obtenir, pousse son âme au maximum et l'étire le plus possible dans sa soif de toucher à l'objet désiré. Il est distendu comme dans le supplice de la roue » (*De Decalogo*, 146). Nombreux seront les

15. Voir dans ce cahier l'article de Georg Hentschel, pp. 39-51.

16. Note d'A. Le Boulluec et P. Sandevour à leur traduction de l'*Exode*, *ibid.*, p. 211.

17. *De Decalogo*, 142, introduction, trad. et notes de V. Nikiprowetzky, Paris, Éd. du Cerf, 196. 5, pp. 112-113 (tr. modifiée) et note complémentaire 23, p. 158.

18. Sur le renversement de l'intérieur et de l'extérieur opéré par le baptême, voir le beau texte de Diadoque de Photicé cité *infra* par Michaël Figura.

ÉDITORIAL Vincent Carraud

Pères de l'Église à voir dans la convoitise ainsi entendue la racine des maux et l'effet de la distension originelle de l'homme¹⁹. Et toutes les guerres, intestines et entre hommes, conclut Philon, ont une source unique : ce désir des richesses, de la femme ou de la gloire. Saint Jacques ne dira pas autre chose : « D'où viennent les guerres et les procès parmi vous ? N'est-ce pas des convoitises qui combattent dans vos membres ? » (*Jacques* 4, 1). La convoitise se propage de l'intérieur vers l'extérieur, c'est un zona de l'âme (*De Decalogo*, 150). Mais, sous l'unité tout interne de l'*epithumia*, Philon souligne déjà son caractère volontaire qui en marque proprement le statut peccamineux.

Ce qui en nous désire ou convoite, saint Paul le nomme *chair*. Le chapitre 5 de la *lettre aux Galates* constitue, avec la bipartition de la chair (*sarx*) et de l'esprit (*pneuma*), un premier traité chrétien de la concupiscence (*Galates* 5, 16-20). Cette bipartition, Paul la pense comme une opposition, l'opposition de deux adversaires (5, 17). La concupiscence, c'est la révolte de la chair contre l'esprit. Les désirs de la chair sont subis, éprouvés comme une passion ; mais il importe de ne pas les *accomplir*, de ne pas les réaliser effectivement : « Conduisez-vous par l'esprit, et vous n'accomplirez pas les désirs de la chair (*epithumia sarkos, desideria carnis*) » (5, 16). Et du même coup, n'être pas soumis à la chair, c'est n'être pas soumis à la Loi, ce que Paul développera au chapitre 7 de la *Lettre aux Romains* : l'esprit d'un côté, la Loi et la chair de l'autre. Mais, par un dédoublement remarquable du vocabulaire, la chair ne désire ou ne convoite pas seulement ceci ou cela (ce qui sera récapitulé par l'expression des actions ou des œuvres de la chair, 5, 19), elle désire ou convoite fondamentalement *contre* l'esprit. Mais du même coup, Paul s'autorise à dire de l'esprit lui-même qu'il désire ou convoite contre la chair ! L'opposition de l'esprit et de la chair, est alors l'opposition de deux *désirs*. Relisons ce passage stupéfiant : « Car la chair convoite (*epithumei, concupiscit*) contre l'esprit et l'esprit contre la chair » (5, 17). Que la chair convoite contre l'esprit, voilà qui ne saurait surprendre ; mais que l'action de l'esprit soit elle-même pensée comme convoitise, dans la logique de l'adversaire, si

19. C'est également le cas du dernier Concile, par exemple *Gaudium et spes*, § 13 ; voir aussi le *Catéchisme de l'Église catholique*, § 2516 et, dans ce cahier, l'article de Michaël Figura, pp. 27-38.

Tout ce qui est dans le monde

l'on peut dire, voilà l'audace. En cette audace paulinienne réside toute l'ambiguïté initiale du concept chrétien de désir. Car les usages d'*epithumia* chez Paul imposent d'entendre d'une part proprement la concupiscence, c'est-à-dire la révolte de la chair, à ce point puissante que « vous ne faites pas ce que vous voulez » (5, 17) ; d'autre part le désir, en lui-même non peccamineux, antérieur en quelque sorte à sa réappropriation charnelle, et que l'esprit lui-même peut assumer. C'est ce désir assumé par l'esprit qui, au contraire, libère, et de la convoitise, et de la Loi. La *lettre aux Éphésiens* fait mention de cette double libération : « de ceux-là nous étions tous, nous aussi, quand nous vivions jadis suivant les convoitises de notre chair (*en tais epithumiais tès sarkos*), faisant les volontés (*thelèmata*) et les pensées (*dianoion*) de la chair, et nous étions voués par nature à la colère » (*Éphésiens* 2, 3). Car désormais « ceux qui sont au Christ ont crucifié la chair avec les passions et les convoitises » (*Galates* 5,24).

b) L'ambiguïté du désir

On a là le principe de la doctrine catholique de la convoitise : il réside dans la dissociation principielle du désir et de la convoitise ou concupiscence, que le mot *epithumia* recouvrait, en une ambiguïté proprement constitutive.

En effet, en théologie morale, les manuels et les dictionnaires définissent la concupiscence comme « le mouvement de l'appétit sensible contraire à l'ordre »²⁰. Résumons grossièrement la doctrine catholique de la convoitise, à partir de l'interprétation canonique du péché originel²¹. La concupiscence est un *effet* du péché originel, puisqu'Adam et Ève avant la faute ne l'éprouvaient pas (*Genèse* 2, 25 : ce qui est nouveau n'est pas la nudité, mais l'impression qu'elle suscite désormais, comme le remarque saint Augustin, *La cité de Dieu*, 1. XIV, 17). C'est donc la désobéissance qui entraîne la concupiscence, marquée par la honte de la nudité, et non l'inverse. Si Adam se fit une ceinture de feuilles de figuier,

20. Voir l'art. « Concupiscence » du *Dictionnaire de théologie catholique*, dû à A. Chollet, t. III, col. 803-814.

21. Ce résumé est nécessaire à l'intelligence de la fin de l'art. de Michaël Figura, qui, reprenant l'étude classique de Karl Rahner (référence note 27), présuppose connue, du moins dans ses grands traits, la doctrine thomiste.

ÉDITORIAL _____ **Vincent Carraud**

« alors qu'il existait bien d'autres feuilles qui eussent moins molesté son corps », comme l'explique saint Irénée, c'est parce qu'il devait se faire « un vêtement accordé à sa désobéissance », c'est-à-dire « qui réprimât l'ardeur pétulante de sa chair, car il avait perdu son esprit ingénu et enfantin et il en était venu à la pensée du mal »²². D'où la reprise patristique de la thèse paulinienne de la révolte de la chair contre l'esprit et son orchestration augustinienne : la rébellion de la chair contre l'esprit est un effet et une image de celle de la créature contre son créateur. La désobéissance de la chair témoigne contre la désobéissance de l'homme. La punition d'Adam, c'est l'intériorisation de sa propre désobéissance : « quelle peine en ce péché fut infligée à la désobéissance sinon la désobéissance même ? ». Ainsi, avant le péché, il y avait bien un désir sexuel (*libido*), mais « il n'ébranlait pas encore leurs membres [*sc.* d'Adam et Ève] sans leur consentement, et la désobéissance de la chair ne portait pas encore en quelque sorte témoignage contre la désobéissance de l'homme pour le confondre »²³. Entendons : le désir de la chair, et ses manifestations organiques, était entièrement soumis à la volonté de l'homme.

Dès lors, la concupiscence n'est pas seulement l'effet du péché originel, elle en est ce que les scolastiques appelleront la *matière* ; entendons que la véritable faute est celle de la volonté (le péché pris formellement), mais elle s'exerce sur et à partir de la concupiscence éprouvée²⁴. Elle fournit donc son contenu au péché de la volonté²⁵. Le précepte « tu ne convoiteras pas » n'est donc pas à prendre en un sens absolu, car l'Église (comme les morales philosophiques) soutient que les mouvements non consentis par l'homme ne sont pas, comme tels, péchés. Bref, l'Église tient qu'il y a quelque chose comme une neutralité initiale des passions, entendons une sorte de

22. *Adversus Haereses*, III, 23, 5 et saint Augustin, *La cité de Dieu*, I, XIV, 17.

23. *La cité de Dieu*, I, XIV, 15, BA 35, respectivement pp. 420-421 et pp. 426-427.

24. Voir par ex. saint Thomas d'Aquin, *De malo*, q. 4, a. 2.

25. Les luthériens et les calvinistes au contraire font résider dans la concupiscence même le péché originel. Calvin par exemple : « Nous disons que tous les désirs et appétits de l'homme sont mauvais et les condamnons de péché [...]. Cette maladie de convoiter qui est en nous est la source de péché » (*Institution de la religion chrétienne*, III, c. 3, n. 12).

Tout ce qui est dans le monde

neutralisation morale du désir corporel. C'est pourquoi le Concile de Trente a dû fixer, contre les protestants, l'interprétation catholique de la *lettre aux Romains*. On y voit à plein ce que nous appelions plus haut l'ambiguïté constitutive du concept de désir²⁶ :

« Que la concupiscence ou le foyer du péché [*concupiscentiam vel fomitem*] demeure chez les baptisés, ce saint concile le confesse et le pense ; cette concupiscence étant laissée pour être combattue [*ad agonem relictā*], elle ne peut nuire à ceux qui n'y consentent pas et y résistent courageusement [*viriliter*] par la grâce du Christ. Bien plus, « celui qui aura lutté selon les règles sera couronné » [2 *Timothée* 2, 5]. Cette concupiscence, que l'Apôtre appelle parfois « péché » [voir *Romains* 6, 12-15 ; 7, 7. 14-20], le saint concile déclare que l'Église catholique n'a jamais compris qu'elle fût appelée péché parce qu'elle serait vraiment et proprement péché chez ceux qui sont nés de nouveau, mais parce qu'elle vient du péché et incline au péché [*ex peccato est et ad peccatum inclinat*] » (DS 1515).

Comme on le voit, ce passage présuppose une doctrine de la liberté, au moins implicite. Le *Catéchisme du Concile de Trente* reprend cette interprétation en la vulgarisant : « De même que les autres mouvements de notre âme ne sont pas nécessairement et perpétuellement mauvais, de même l'ardeur de la concupiscence n'est pas nécessairement vicieuse. [...] Il faut dire au contraire que ces désirs sont bons en eux-mêmes, car c'est Dieu qui les a mis en nous » (§ 2). De même, le *Catéchisme de l'Église catholique* y renvoie explicitement en indiquant que la concupiscence « vient de la désobéissance du premier péché (*Genèse* 3, 11). Elle dérègle les facultés morales de l'homme et, sans être une faute elle-même, incline ce dernier à commettre des péchés » (§ 2515). Ce faisant, le Concile de Trente et les catéchismes campent sur un acquis thomiste : « Les préceptes prohibant la convoitise ne signifient pas l'interdiction des premiers mouvements de convoitise qui ne dépasseraient pas les bornes de la sensualité. Ce qui est directement prohibé, c'est le consentement de la volonté à l'acte ou au plaisir » (*Somme de théologie*, IIaIIae, q. 122, a. 6, ad 3m).

26. Ce texte capital, auquel renvoie le *Catéchisme de l'Église catholique*, appartient au *Décret sur la justification*. Qu'on nous permette de le citer un peu longuement.

ÉDITORIAL _____ **Vincent Carraud**

Concluons : en lui-même, le désir, ou « l'élan de la convoitise », n'est pas un péché, même s'il en est souvent l'occasion ; il ne le devient que par l'acquiescement de la volonté, qui a pour premier effet de le rendre immodéré ; et cet excès même le porte vers les biens qui appartiennent à autrui. Il est évident, même si nous ne pouvons rien en dire ici, que cette doctrine catholique du désir ne se conçoit pas sans une anthropologie – nous l'avons déjà pointé en mentionnant le concept de cœur – et une doctrine de la liberté²⁷.

Mais ce sur quoi nous voulons insister pour terminer est un peu différent, et de nature à déplacer les difficultés énoncées en commençant : c'est sur le mode d'existence qu'engage l'interprétation chrétienne des commandements.

Et moi, je vous dis : le souci du monde et le conseil de la fin des temps.*a) Des trois concupiscences aux trois ordres*

La *lettre aux Éphésiens* citée plus haut l'indiquait déjà : pour Paul, la chair décrit de fait ce qui était notre mode d'être au monde. « Et vous, qui étiez morts par vos fautes et par vos péchés où jadis vous avez vécu selon le cours de ce monde » (2, 1). Jean thématise cet être au monde peccamineux selon trois concupiscences fondamentales : « Tout ce qui est dans le monde : la convoitise (*epithumia*) de la chair, la convoitise des yeux, l'orgueil de la vie » (1 *Jean* 2, 16). Les trois concupiscences – c'est du moins ainsi qu'on a pris l'habitude d'appeler la doctrine johannique issue de ce verset – suffisent donc à dire la totalité du monde, le monde comme totalité²⁸. Saint Augustin, et à sa suite toute une tradition spirituelle, a systématisé cette compréhension totale du mondain à partir du péché : « De cette manière ont été désignées les trois [passions] : “concupiscence de la chair” signifie ceux qui aiment le plaisir le plus bas ; “concupiscence

27. Voir l'étude justement célèbre de Karl Rahner, sur laquelle revient Michaël Figura : « Le concept théologique de concupiscence », in *Écrits théologiques*, IV, tr. fr. par R. Givord, Paris, DDB, 1966, pp. 203-249.

28. Sur la notion johannique et paulinienne de monde, voir les pages récentes et denses de Rémi Brague, *La sagesse du monde*, Paris, Fayard, p. 67-70.

Tout ce qui est dans le monde

des yeux”, les curieux ; “ambition du siècle”, les orgueilleux »²⁹. Identifiant les trois concupiscences aux trois tentations du Christ au désert, qui représentent la totalité de la tentation possible, Augustin peut dès lors faire de la victoire du Christ, acquise une fois pour toutes, le principe de la réformation ou régénérescence de l’homme intérieur. L’universalité des trois concupiscences trouve sa confirmation dans la typologie augustinienne des philosophies : puisque les trois concupiscences suffisent à écrire tout rapport possible au monde sans le Christ, il n’y a que trois types de philosophies possibles. Pour le dire avec Pascal : « Les trois concupiscences ont fait trois sectes et les philosophes n’ont fait autre chose que suivre une des trois concupiscences »³⁰. Toute philosophie mondaine est philosophie d’une concupiscence³¹. Penser le monde, c’est penser selon les concupiscences.

C’est cette topique des trois concupiscences que Pascal reprend en un autre passage célèbre. On y assiste à la transformation d’une méditation biblique et augustinienne (tendue vers 1 *Corinthiens* 1, 30) en une véritable axiomatique. Qu’on nous permette, pour cette raison, de la citer en entier :

« Concupiscence de la chair, concupiscence des yeux, orgueil, etc.
 Il y a trois ordres de choses : la chair, l’esprit, la volonté.
 Les charnels sont les riches, les rois : ils ont pour objet le corps.
 Les curieux et savants : ils ont pour objet l’esprit.
 Les sages : ils ont pour objet la justice.
 Dieu doit régner sur tout, et tout se rapporter à lui.
 Dans les choses de la chair, règne proprement sa concupiscence.
 Dans les spirituelles, la curiosité proprement.
 Dans la sagesse, l’orgueil proprement.
 Ce n’est pas qu’on ne puisse être glorieux pour les biens ou pour les connaissances, mais ce n’est pas le lieu de l’orgueil ; car, en

29. *De la vraie religion*, XXXVIII, 70, BA 8, pp. 126-127 ; voir aussi le *Commentaire des épîtres de saint Jean*, tr. 2, n. 2 et les *Confessions*, X, 30-39. Sur le commentaire augustinien de 1 *Jean* 2,16, voir l’article très complet d’Isabelle Bochet, « *Animae medicina* : la libération de la triple convoitise selon le *De vera religione* », *Studia Ephemeridis Augustinianum*, 59, 1997, pp. 143-176.

30. *Pensées*, § Laf. 145.

31. La concupiscence de la chair pour l’épicurisme, celle des yeux pour le scepticisme, l’orgueil pour le stoïcisme.

ÉDITORIAL _____ **Vincent Carraud**

accordant à un homme qu'il est savant, on ne laissera pas de le convaincre qu'il a tort d'être superbe.

Le lieu propre à la superbe est la sagesse : car on ne peut accorder à un homme qu'il s'est rendu sage, et qu'il a tort d'être glorieux ; car cela est de justice.

Aussi Dieu seul donne la sagesse et c'est pourquoi *Qui gloriatur, in Domino gloriatur*.³² »

L'interprétation du monde selon le triple péché, selon sa compréhension johannique et augustinienne, se renverse donc en une triple inspection des choses, selon leur mode d'être propre. Les trois ordres de choses sont déduits des trois concupiscences. La concupiscence de la chair se renverse en ordre des corps (celui du pouvoir et de la richesse), la curiosité en ordre de l'esprit (celui de la science et de la philosophie), l'orgueil enfin en ordre de la charité. Ainsi la méditation pascalienne sur les concupiscences permet-elle une première théorie de la totalité de l'existence chrétienne : le Christ doit régner sur tout, et doit tout rapporter à Lui³³.

b) Du commandement au conseil nihiliste

Nous avons maintenant les moyens d'esquisser une réponse à la dernière difficulté que nous soulevions en commençant. Ce qui distingue les deux derniers commandements des quatre précédents, avons-nous observé, c'est qu'ils portent non sur l'objectivité d'une action interdite, mais sur l'intention même qui y préside. Et s'ils étaient respectés, ne rendraient-ils pas les premiers inutiles ? Le *Catéchisme du concile de Trente* l'avait déjà bien vu : « La première chose à remarquer dans ces deux derniers commandements, c'est qu'ils nous donnent pour ainsi dire le moyen infaillible de garder tous les autres ». Oui, ils sont la clef des autres. Mais en quel sens ? Au sens où ils obligent à remonter en deçà du formalisme juridique des autres commandements, pour rechercher l'origine du péché en nous-mêmes. C'est ce pas en arrière que, selon Trente, il était

32. *Pensées*, § 933. Voir aussi le développement complémentaire du § 308. Pour l'interprétation de ces textes, voir Philippe Sellier, *Pascal et saint Augustin*, 2^e éd. Paris, Albin Michel, 1995, pp. 169-196 et Jean-Luc Marion, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, Paris, PUF, 1986, pp. 332-336.

33. Voir sur ce point notre « Des concupiscences aux ordres de choses », *Revue de métaphysique et de morale*, 1997, 1, p. 41-66.

Tout ce qui est dans le monde

impossible de faire sans le caractère explicite du neuvième commandement. Le neuvième commandement explicite le sixième comme le dixième explicite le septième : « Sans doute, en voyant l'adultère défendu, on pouvait en conclure, avec les seules lumières naturelles, qu'il est également défendu de désirer la femme d'un autre ; car il est permis d'user de ce que l'on peut désirer sans crime. Cependant, la plupart des Juifs, aveuglés par le péché, ne pouvaient se persuader que Dieu eût fait cette défense » – y compris les interprètes de la Loi interlocuteurs du Christ (§ 1). Qu'est-ce à dire, sinon que la clef qui ouvre tous les autres commandements est proprement christique ?

Car le neuvième commandement anticipe l'ajout que le Christ fait au sixième : « moi je vous dis que tout homme qui regarde une femme pour la convoiter a déjà, dans son cœur, commis l'adultère avec elle » (*Matthieu 5, 27-28*). Voilà bien l'*explicitation* christique esquissée par Moïse : *moi, je vous dis que...* Nous avons montré en commentant ce commandement que l'originalité du propos du Christ consistait à réprouver le consentement donné au désir, en lui-même moralement neutre³⁴, loin de tenir en la surenchère d'une généralisation morale de l'interdit ; plus, la volonté perverse est ici première, et la convoitise seconde : un homme qui regarde une femme pour la convoiter. Munis de l'*explicitation* christique, nous pouvons donc lire le neuvième commandement comme une anticipation du sermon sur la montagne.

Or dire cela, c'est dire que le respect du commandement ne nous est possible que *par* le Christ. C'est le Christ, et lui seul, qui nous a acquis de ne pas désirer ce qui est à autrui : « Ceux qui sont au Christ ont crucifié la chair avec ses passions et ses convoitises » (*Galates 5, 24*). En d'autres termes, l'accomplissement du commandement a un statut eschatologique. Ce point de vue eschatologique,

34. Qu'on nous permette de nous citer : « Dans ce passage difficile, il ne s'agit pas davantage de la condamnation du désir en tant que tel, puisqu'il peut naître indépendamment de la volonté. La concupiscence n'est condamnée qu'en tant qu'elle est la finalité du regard, plus encore qu'à la mesure de la complaisance mise en cette convoitise : tout homme qui regarde une femme *pour* la convoiter, *pros to épithumèsai, ad concupiscendum eam*. De quoi s'agit-il donc ? De ceci, qui est essentiel : *le Christ arrache le commandement à sa juridicité* – c'est en quoi il a autorité sur la loi – et, à ce titre (seulement) lui confère sa moralité », *Communio*, XII, 1, *Décalogue VI – Tu ne commettras pas l'adultère*, janvier-février 1997, p. 16.

ÉDITORIAL Vincent Carraud

nous l'avons déjà rencontré dans la *lettre aux Éphésiens* (2, 3). Il est plus encore présent dans la *lettre aux Romains*, en particulier dans son chapitre 13. Ce n'est en effet qu'en revêtant le Seigneur que le chrétien peut, tout en désirant sans doute, ne pas convoiter³⁵ : « Mais revêtez le Seigneur Jésus-Christ et ne vous abandonnez pas aux préoccupations de la chair pour en satisfaire les convoitises » (*Romains* 13, 14). Or c'est bien parce que le Jour est tout proche (13, 12) qu'il ne faut ni commettre d'adultère, ni tuer, ni voler, ni convoiter (13, 9). Et c'est même parce qu'en un sens il est déjà là que c'est possible au chrétien. Les deux derniers commandements trouvent leur entière pertinence – christologique donc – dans la tension entre le déjà-là et le pas-encore de la venue du Seigneur.

Mais il y a plus. En un paradoxe radical désormais caractéristique de l'existence chrétienne, Paul, en son nom propre, inverse le commandement en un conseil. La brièveté du temps n'exige pas seulement de ne pas convoiter la femme et les biens d'autrui, ce que la mort et la résurrection du Christ ont rendu possible. La mort et la résurrection du Christ ont aussi rendu possible de ne pas convoiter sa propre épouse, de ne pas posséder sa propre femme comme on possède un bien, de ne pas convoiter ses propres richesses. Voilà le conseil de Paul, l'ultime retournement qui rend l'existence chrétienne *effective* : « Moi, je vous le dis³⁶, frères : le temps se fait court. Que désormais ceux qui ont femme vivent comme s'ils n'en avaient pas ; ceux qui pleurent, comme s'ils ne pleuraient pas ; ceux qui sont dans la joie, comme s'ils n'étaient pas dans la joie ; ceux qui achètent, comme s'ils ne possédaient pas ; ceux qui usent de ce monde, comme s'ils n'en usaient pas vraiment. Car elle passe, la figure de ce monde » (1 *Corinthiens* 7, 29-31). Jacob Taubes qualifie ce passage, comme le chapitre 13 de la *lettre aux Romains*, de nihiliste³⁷. Acceptons, au moins provisoirement, ce vocabulaire. Qu'est-ce que le nihilisme ? C'est le *comme si*. Tel est le mode d'être au monde des chrétiens : comme s'ils n'étaient pas au monde, comme s'ils ne désiraient pas les choses du monde. Ce que la Bonne Nouvelle ajoute aux derniers commandements, c'est cela, moins un

36. Voir aussi 1 *Corinthiens* 7, 12 : « Quant aux autres, c'est moi qui leur dis, non le Seigneur [...] ».

37. Il empruntait lui-même le mot à Benjamin, *La théologie politique de Paul*, tr. fr. Paris, Seuil, 1999, p. 84 et 109.

Tout ce qui est dans le monde

à plus forte raison qu'un bouleversant *comme si* : comme si le monde n'était pas ; en effet, « elle disparaît, la figure de ce monde » (Paul), car « le monde passe, et son désir » (Jean)³⁸. Si morale chrétienne il y a ici, c'est en tant que théologique, c'est-à-dire existentielle, déterminant un mode d'être au monde radicalement nouveau. Le chrétien est au monde comme s'il n'y était pas. Le désir peut être suspendu sans être anéanti. Toutes les choses de ce monde, le chrétien les désire, comme s'il ne désirait pas.

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

38. 1 *Jean* 2, 17, qui articule ainsi lui-même explicitement les deux problématiques de notre dernière partie : la triple inspection du monde à partir des concupiscences et le nihilisme mondain de l'existence chrétienne.

Le dernier livre de la
Collection *Communio*

Jean Duchesne,
co-fondateur de la revue *Communio*

**Vingt siècles.
Et après ?**

Le problème n'est pas de savoir *si* le XXI^e siècle sera chrétien, mais *comment* il le sera. Quelques réponses sont proposées dans ce livre, qui prend du recul par rapport à l'actualité et aux débats franco-hexagonaux.

Michaël FIGURA

Convoitise et désir de Dieu

1. L'homme divisé.

Vatican II met en évidence, dans la constitution pastorale *Gaudium et Spes*, combien l'homme est divisé intérieurement. Le Concile rapporte cette contradiction humaine en dernière instance au péché originel : dans sa rébellion contre Dieu, l'homme a abusé de sa liberté. Et depuis ce refus de Dieu, l'existence humaine souffre d'une déchirure douloureuse. Si l'homme regarde au-dedans de son cœur, il se découvre enclin au mal et submergé par la faute. Il fait l'expérience de la précarité de la vie dans l'échec de ses relations, dans la maladie, la douleur, dans la certitude de la mort surtout. Mais en même temps, il trouve en lui-même le désir insatiable d'une vie heureuse, du salut, espoir de trouver sens, sécurité, amour, désir que cette vie laisse insatisfait. Saint Paul décrit cette division de l'homme dans la *lettre aux Romains* : « Vraiment ce que je fais, je ne le comprends pas : car je ne fais pas ce que je veux, mais je fais ce que je hais [...], puisque je ne fais pas le bien que je veux et commets le mal que je ne veux pas » (*Romains* 7, 15 et 19). Le Concile tire les conséquences de cette contradiction intérieure de l'homme : « Voici que toute la vie des hommes, individuelle et collective, se manifeste comme une lutte, combien dramatique, entre le bien et le mal, entre la lumière et les ténèbres » (*Gaudium et Spes*, § 13).

THÈME _____ *Michaël Figura*

Les neuvième et dixième commandements du Décalogue (*Exode* 20, 17 ; *Deutéronome* 5, 21) interdisent toute convoitise ou tout désir mal orientés. Nous n'avons pas à revenir ici sur la signification exacte des mots hébraïques *chamad* et *'wah*. Nous essaierons plutôt de définir et d'interpréter les deux notions de convoitise (*epithymia, concupiscentia*) et de désir (*appetitus, desiderium*)¹; car il s'agit ici de concepts centraux de l'éthique et de l'anthropologie théologique. D'après Karl Rahner, le concept théologique de convoitise/concupiscentia « fait incontestablement partie des concepts les plus difficiles de la théologie dogmatique »². Il en est de même pour celui de désir naturel.

2. Convoitise et désir : définition théologique.

a) *La convoitise*

Avant toute considération éthique, on entend par convoitise le mouvement spontané des pulsions, qui précède la libre décision et s'oriente vers des objets subjectivement désirables. En ce sens, « l'acte spontané de la convoitise » fait partie de la nature humaine³. Mais alors que chez l'animal les mouvements pulsionnels se fixent dans les instincts, il est de l'essence de l'homme d'intégrer les convoitises variées et souvent opposées de la nature (pré-personnelle) dans l'unité de son être personnel. Ce besoin d'intégration indique combien l'homme est une unité de raison et de sensibilité. Être fini, il a justement une vocation infinie habitée par un désir naturel impérieux : il éprouve l'exigence absolue de faire le bien et fuir le mal, exigence qu'il ne peut réaliser pourtant que dans l'espace historique de sa vie, contre maintes résistances extérieures et intérieures. L'homme, parce qu'il est un être libre, a aussi la possibilité de

1. Nous traduisons « Begierde » et « Begehren » (ainsi que les très rares « Begehrung » et « Begehrlichkeit ») par convoitise, « Verlangen » par désir et réservons concupiscentia pour le doublet plus technique de convoitise « Konkupiszens » (N.d.T.).

2. K. Rahner, « Der theologische Begriff der Konkupiszenz », in *Schriften zur Theologie* I, Einsiedeln, 1964, p. 377 ; tr. fr. par R. Givord in *Écrits théologiques*, IV, Paris, DDB, 1966, pp. 203-249 (ici p. 205).

3. *Ibid.*, p. 395.

Convoitise et désir de Dieu

s'attacher à des convoitises qui vont tout bonnement à l'encontre de son orientation ultime vers Dieu en tant que son bien. On parle alors de « mauvais penchants » ou de « mauvaises pulsions » (voir *Siracide* 15, 14; 21, 11)⁴.

Avant de nous intéresser aux déclarations bibliques et à la doctrine de l'Église sur la convoitise, nous commencerons rapidement par quelques remarques sur le concept d'*epithymia* dans la pensée grecque. La notion se trouve au croisement des anthropologies platonicienne et stoïcienne. À l'origine, dans le monde grec, le mot a une signification neutre. Mais le dualisme platonicien du corps et de l'âme voit dans le corps le siège des convoitises inférieures, une limitation de l'âme, dont l'ascèse doit libérer. L'éthique stoïcienne exige la disparition des affects (*pathe*) et la libération complète envers les passions (*apatheia et ataraxia*); car l'envie et la convoitise sont des maladies nocives pour l'âme. L'héritage grec imprégna longtemps et durablement la notion théologique de convoitise, lui conférant le sens d'une convoitise sensuelle du corps ou de la chair contre l'esprit.

Dans l'Écriture sainte, la concupiscence est comprise comme la manifestation de la puissance néfaste du péché originel venu au monde par Adam. Retenons deux passages de l'Ancien Testament. Après le déluge, Dieu dit : « Je ne maudirai plus jamais la Terre à cause de l'homme, parce que les desseins du cœur de l'homme sont mauvais dès son enfance » (*Genèse* 8, 21). La doctrine rabbinique du « mauvais penchant » trouve son point d'ancrage biblique dans la littérature sapientielle d'Israël (par exemple *Siracide* 15, 14; 21, 11)⁵. Cependant les mauvais penchants ne sont pas identifiés directement, comme dans la pensée grecque, avec la sensualité de l'homme; mais ils sont rapportés à l'homme perçu comme unité corporelle et

4. Voir J. Schmid, « Böser Trieb », in *Lexicon für Theologie und Kirche*, t. 2, 1958, col. 618-620.

5. « Ne dis pas : "C'est le Seigneur qui m'a fait pécher" car il ne fait pas ce qu'il a en horreur. Ne dis pas : "C'est lui qui m'a égaré", car il n'a que faire d'un pécheur. Le Seigneur hait toute espèce d'abomination et aucune n'est aimée de ceux qui le craignent, C'est lui qui au commencement a fait l'homme et l'a laissé à son conseil (*Siracide* 15, 11-14). Et *Siracide* 21, 11 : "Celui qui garde la loi contrôle ses instincts, la perfection de la crainte du Seigneur, c'est la sagesse". »

THÈME _____ *Michaël Figura*

spirituelle. Saint Paul décrit la division de l'homme comme un conflit entre la chair et l'esprit : « Laissez-vous mener par l'esprit et vous ne risquerez pas de satisfaire la convoitise charnelle. Car la chair convoite contre l'esprit et l'esprit contre la chair ; il y a entre eux cet antagonisme, si bien que vous ne faites pas ce que vous voudriez » (*Galates* 5, 16). Ici *Romains* 7, 7-25 prend une importance particulière. Car on y trouve le fondement de la réflexion néotestamentaire sur la concupiscence. Paul établit un rapport entre péché et concupiscence. D'après l'exigence du Décalogue, « Tu ne convoiteras point » (*Exode* 20, 17 ; *Deutéronome* 5, 21), il est clair que la convoitise ne suit pas la volonté de Dieu et incite au péché. Le sens mauvais, contraire à Dieu, de *epithymia*, ressort encore de la première *lettre de saint Jean* et de son avertissement : « N'aimez ni le monde ni ce qui est dans le monde. Si quelqu'un aime le monde, l'amour du Père n'est pas en lui. Car tout ce qui est dans le monde – la convoitise de la chair, la convoitise des yeux et l'orgueil de la richesse – vient non pas du Père, mais du monde » (1 *Jean* 2, 15-16). D'après Paul, le « combat » spirituel peut cependant soumettre les convoitises du corps (1 *Corinthiens* 9, 24-27).

Au IV^e siècle, les Messaliens (en grec les Euchites, c'est-à-dire les priants), adeptes d'un mouvement ascétique et mystique sans unité, aux multiples visages, propageaient entre autres la doctrine selon laquelle, dans chaque âme humaine, se trouve un démon que le baptême ne peut éradiquer. Seule la prière et l'ascèse permettent au Saint Esprit ou au Christ de venir dans l'âme et la délivrent ainsi de ses passions. Diadoque de Photicé (vers 400-475), dont on pourrait qualifier la doctrine de messalianisme modéré et corrigé, réfute cette conception messalienne du monde : « D'aucuns se sont imaginé que la grâce et le péché, c'est-à-dire l'esprit de vérité et l'esprit d'erreur, se cachent en même temps, chez les baptisés, au fond de l'intelligence. De là, dit-on, un des deux personnages sollicite l'intellect au bien ; l'autre, aussitôt, à l'opposé. Pour moi, les Saintes Écritures et mon propre sens intellectuel m'ont fait comprendre qu'avant le saint baptême la grâce exhorte du dehors l'âme au bien, alors que Satan se tapit dans ses profondeurs, cherchant à barrer toutes les issues de l'esprit [...] ; mais dès l'heure de notre régénération, c'est le démon qui passe au dehors, et la grâce au dedans [...]. Néanmoins, Satan continue d'agir sur l'âme comme auparavant, et même pis, le plus souvent ; non qu'il coexiste avec la grâce [...], mais par les humeurs du corps il vaporise dans l'esprit la dou-

Convoitise et désir de Dieu

ceur des plaisirs irrationnels; et cela arrive par la permission de Dieu, afin qu'en passant par la tempête et le feu de l'épreuve l'homme parvienne, s'il le veut, à la jouissance du bien»⁶. On retrouve, à une distance de onze siècles, la doctrine de Diadoque sur la concupiscence dans les déclarations du Concile de Trente.

L'enseignement de l'Église veut distinguer le concept théologique de concupiscence de deux malentendus en particulier. Contre le pélagianisme et le semi-pélagianisme d'une part, il souligne que la concupiscence n'est pas une *vigor naturae* positive (force de la nature), mais qu'il s'agit d'une malformation de la nature originelle⁷. Cette anomalie est la conséquence du péché originel et la motivation du péché personnel (DS 1515). D'autre part le Concile de Trente rejette la doctrine de la Réforme selon laquelle la concupiscence serait péché même⁸. Luther déplace la concupiscence des sens vers l'esprit de l'homme, pour en faire ainsi une rébellion fondamentale contre Dieu. La concupiscence est non seulement, comme pour de nombreuses écoles de la scolastique médiévale, *fomes peccati* (la source du péché) mais encore identique au péché originel lui-même.

Dans ce contexte, le décret tridentin sur le péché originel insiste sur la persistance de la concupiscence dans le baptisé, donc dans l'homme justifié. Par le baptême, le péché originel est totalement éradiqué, si bien que désormais règne le *In renatis enim nihil odit Deus* (« dans ceux qui sont revenus à la vie, Dieu ne hait rien »). La concupiscence encore présente, dans la mesure où elle ne fait pas l'objet d'une acceptation libre, n'est pas un péché : « Que la convoitise ou le foyer du péché demeure chez les baptisés, ce saint Concile le confesse et le pense ; cette convoitise étant laissée pour être combattue, elle ne peut nuire à ceux qui n'y consentent pas et y résistent courageusement par la grâce du Christ. Bien plus, « celui qui aura lutté selon les règles sera couronné » [2 *Timothée* 2, 5]. Cette convoitise, que l'Apôtre appelle parfois « péché » [voir *Romains* 6,

6. Diadoque de Photicé, *Cent chapitres sur la perfection spirituelle*, chap. 76, tr. fr. E. des Places, SC 5bis, p. 134.

7. Denzinger-Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum* (DS) 378, 1512, 1521.

8. Voir la *Confession d'Augsbourg*, II : « ils enseignent qu'après la faute d'Adam tous les hommes, engendrés selon la nature, naissent avec le péché, c'est-à-dire sans crainte de Dieu, sans foi envers Dieu et avec convoitise, et que cette maladie ou ce vice est vraiment un péché [...] ».

THÈME _____ **Michaël Figura**

12-15 ; 7, 7. 14-20], le saint Concile déclare que l'Église catholique n'a jamais compris qu'elle fût appelée péché parce qu'elle serait vraiment et proprement péché chez ceux qui sont nés de nouveau, mais parce qu'elle vient du péché et incline au péché » (*Décret sur la justification*, DS 1515).

La confession de foi définie par Trente pose donc que la concupiscence n'est pas identique au péché originel. Il est cependant nécessaire de considérer de toute façon que le Concile ne se prononce sur la concupiscence que dans la perspective de sa persistance dans le baptisé (*in renatis*). Le Concile ne dit rien sur la question de la concupiscence dans l'homme encore marqué par le péché originel. La concupiscence vient, certes, du péché, elle incline au péché (*ex peccato et ad peccatum inclinat*), elle reste ainsi la source du péché, sans être pour autant péché au sens propre du terme. Sous le primat de la grâce, la vie chrétienne est un combat continu contre la concupiscence (*ad agonem relict*)⁹.

Dans la bulle *Ex omnibus afflictionibus* du 1er octobre 1567, le pape Pie V condamne 79 thèses du théologien de Louvain Michel de Bay (ou Baius, 1513-1589). Ce dernier ne tombe pas sous la condamnation du Concile de Trente dans la mesure où il ne décrit pas la concupiscence chez le baptisé comme un péché. Cependant certaines de ses propositions sur la concupiscence furent condamnées. À elle seule, l'inclination au mal ne suffit pas à faire de l'homme un pécheur, même si elle procède du péché originel (DS 1948). L'affirmation de Baius selon laquelle la convoitise des baptisés retombés dans le péché mortel serait péché (DS 1974), fut encore condamnée parce qu'elle était peu éloignée de la doctrine protestante de la non-imputation du péché en considération de Jésus-Christ : « Les mouvements désordonnés de la convoitise sont défendus compte tenu de l'état de l'homme tombé, par le précepte : "Tu ne convoiteras pas" [Exode 20, 17] ; c'est pourquoi l'homme qui les ressent, et même s'il n'y consent pas, transgresse le précepte : "Tu ne convoiteras pas", bien que la transgression ne lui soit pas imputée à péché » (DS 1975).

9. Voir saint Augustin, *Des mérites et de la rémission des péchés*, II, 4 : « la convoitise, en tant que loi du péché demeurant dans les membres de ce corps de mort, naît avec les enfants, perd sa culpabilité dans les enfants baptisés, et est laissée pour être combattue ».

Convoitise et désir de Dieu

On rejette donc la proposition de Baius : « Dieu n'aurait pas pu à l'origine créer un homme tel qu'il naît maintenant » (DS 1955). Il en découle la doctrine catholique suivante : Dieu a pu créer l'homme avec la concupiscence, laquelle n'est pas péché : « il est en effet dans la concupiscence concrète un moment neutre, que garantit *l'innocence* de la liberté de concupiscence au Paradis. Si bien que Dieu-même aurait pu créer aussi un homme sans la justification originelle (donc sans la liberté de concupiscence) [...]. Cependant cette "neutralité" est essentiellement une abstraction théologique ; la concupiscence historique concrète (que l'on ne peut certes pas séparer de son contenu conceptuel) n'est jamais neutre »¹⁰.

Pour Cornelius Jansen (1585-1638), théologien de Louvain et futur évêque d'Ypres, plus connu sous le nom de Jansénius, les impulsions de la concupiscence ne sont fautives que lorsque la volonté les approuve. Cette approbation cependant ne procède pas d'une liberté véritable ; mais elle est la conséquence *nécessaire* de la concupiscence. D'après Jansénius, seule une contrainte extérieure peut soumettre la liberté et la responsabilité. Tant que l'homme n'a pas accueilli le don de la foi, il ne peut que suivre la mauvaise convoitise et pécher dans toutes ses actions. C'est une nécessité interne, qui laisse l'action prendre une dimension volontaire ; et ce qui est volontaire est libre également. C'est en ce sens que le pape Innocent X condamna la thèse janséniste posthume, et, par la constitution *Cum occasione* du 31 mai 1653, la rejeta parmi les hérésies : « Pour mériter et démeriter dans l'état de nature déchue, il n'est pas requis que l'homme soit libre de toute nécessité, mais il suffit qu'il soit libre de toute contrainte » (DS 2003).

Le catéchisme de l'Église catholique définit la concupiscence de la manière suivante : « Au sens étymologique, la "convoitise" peut désigner toute forme véhémement de désir humain. La théologie chrétienne lui a donné le sens particulier du mouvement de l'appétit sensible qui contrarie l'œuvre de la raison humaine. L'apôtre saint Paul l'identifie à la révolte que la "chair" mène contre l'"esprit" (cf. *Galates* 5, 16, 17, 24 ; *Éphésiens* 2, 3). Elle vient de la désobéissance du premier péché (*Genèse* 3, 11). Elle dérègle les facultés morales de l'homme et, sans être une faute elle-même,

10. J. B. Metz, *Konkupiszenz*, in H. Fries (dir.), *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, vol. 2, Munich 1962, 490.

THÈME _____ **Michaël Figura**

incline ce dernier à commettre des péchés (cf. *Concile de Trente*, DS 1515)» (CEC, 2515).

b) Le désir

La théologie morale classique comprend, dans le *Traité sur la faute et le péché*, un chapitre sur les *peccata interna*, ces fameux péchés en pensée. On y distingue trois sortes de péchés en pensée : le bon plaisir volontaire à faire une action interdite que l'on se représente par la pensée sans pour autant vouloir la réaliser (*delectatio morosa*) ; le désir ou la ferme résolution de réaliser cette action (*desiderium*) ; l'approbation de la joie que l'on éprouve lors de la réalisation de cette action¹¹. On pourrait d'ailleurs appliquer la même distinction dans le cas des actes intérieurs moralement bons qu'on se représente par la pensée et que l'on voudrait vraiment réaliser.

C'est ici qu'il est utile d'examiner plus précisément la notion de désir (*desiderium*). Au sens général, on peut la décrire comme l'orientation de la volonté vers un but digne d'être atteint. Mais le désir reste prisonnier d'une incertitude relative : on ne sait pas s'il est possible d'atteindre le but en question. Le désir ou les aspirations de l'homme se dirigent si souvent vers des choses impossibles ! C'est pourquoi, en raison de cette incertitude, on n'a souvent qu'une orientation ferme de désir vers un but : lorsque l'entendement a pu voir, auparavant, que cette fin était accessible.

En même temps, le désir prend une signification dont la portée éthique est bien plus large encore ; celle que l'anthropologie théologique désigne par l'expression *desiderium naturale visionis Dei*¹². L'homme, par nature, s'oriente vers une fin qu'il ne peut atteindre par ses propres forces mais qui reste le seul bien digne d'être atteint de sa vie : la communion avec Dieu, ultimement dans la vision béatifique.

Parce que l'homme est en même temps esprit et nature, son désir naturel de voir Dieu est implanté dans l'aspiration naturelle de

11. Cf. O. Lottin, *Morale fondamentale*, Tournai 1954, p. 58 s. ; M. Arregui, *Summarium theologiae moralis ad Codicem accommodatum*, Bilbao, 18^e éd. 1961, 65 sq. (n° 109-111).

12. Sur ce point, voir les œuvres fondamentales d'Henri de Lubac, *Surnaturel*, Paris, 1946, 2^e éd. citée 1991 et *Le Mystère du Surnaturel*, Paris, 1965, nouvelle édition in *Œuvres complètes*, t. XII, Paris, Éd. du Cerf, 1999.

Convoitise et désir de Dieu

chaque être à sa perfection¹³. Ainsi apparaît un concept fondamental de la métaphysique thomiste : l'*appetitus naturalis*, cadre ontologique du *desiderium naturale visionis Dei*. Le thomisme ne fait pas de différence essentielle entre *appetitus naturalis* et *desiderium naturale*, mais il insiste sur la distinction terminologique : « le concept de *desiderium naturale* apporte à celui d'*appetitus naturalis* la possibilité pour l'aspiration fondamentale de la volonté de se révéler au sujet conscient ou réfléchissant »¹⁴.

C'est pourquoi le concept de *desiderium naturale* a davantage, même si ce n'est pas exclusif, le sens d'une aspiration à un bien que la connaissance a désigné à la volonté comme digne d'être atteint. Parce que l'homme nourrit un appétit naturel pour le bien en général, c'est de manière naturelle qu'il aspire à Dieu dans la mesure où Dieu est principe et fin de la nature. Cependant Dieu est plus encore pour l'homme l'accomplissement de son aspiration à une béatitude surnaturelle¹⁵. L'homme, parce qu'il est un être spirituel, dépasse l'universel. C'est pourquoi aucun bien créé ne peut satisfaire l'ampleur infinie de son désir naturel. *Desiderium naturale* signifie alors pour l'homme l'aspiration à un bonheur parfait que seule la vision béatifique permet d'atteindre.

Le *desiderium naturale* est chez l'homme un désir absolu en ce qu'il relève essentiellement de sa nature : « L'esprit ne désire pas Dieu comme l'animal désire sa proie. Il le désire comme un don. Il ne cherche point à posséder un objet infini ; il veut la communication libre et gratuite d'un Être personnel. Si donc, par impossible, il pouvait prendre son bien suprême, du coup, ce ne serait plus là son bien. Veut-on parler encore d'exigence ? En ce cas, l'on devra dire que l'unique exigence de l'esprit, c'est ici de ne rien exiger. Il exige que Dieu soit libre dans son offre, comme il exige d'être

13. Voir saint Thomas d'Aquin, *Somme de théologie*, Ia IIae, q. 1, a. 5, resp. : « Chacun tendant à son propre accomplissement, on doit prendre pour fin dernière ce qu'on désire au titre de bien parfait et d'achèvement de soi (ut bonum perfectum et completivum sui ipsius) ».

14. Cf. J. H. Walgrave, « Het natuurverlangen naar de godsaanschouwing », in *Tijdschrift voor Filosofie* 36 (1974), p. 242 s.

15. Voir la *Somme de théologie* Ia-IIae, q.62, a.1, ad 3m : « Mais en tant que Dieu est l'objet de la béatitude surnaturelle, la raison et la volonté, par leur propre nature, ne lui sont pas ordonnées suffisamment ».

THÈME _____ **Michaël Figura**

libre lui-même (en un tout autre sens) dans l'acceptation de cette offre. Il ne veut pas plus d'un bonheur qu'il prendrait que d'un bonheur qu'il n'aurait qu'à recevoir »¹⁶.

En même temps cependant, le désir absolu de l'esprit, l'*appetitus innatus*, rapporté à la fin dernière de l'homme, est un désir inefficace. Bien que le désir absolu de voir Dieu soit inscrit dans la nature humaine, l'homme ne peut atteindre cette plénitude par ses propres forces. C'est bien, en dernière instance, le paradoxe de l'homme : Dieu l'a destiné à une plénitude qui surpasse toutes les attentes des créatures. « Rien ne touche à lui [Dieu] qui ne soit ressuscité ; car aucune volonté n'est bonne si elle n'est sortie de soi, pour laisser toute la place à l'invasion totale de la sienne »¹⁷. C'est seulement lorsque l'homme sera passé par la dernière métamorphose, dernière purification de la mort, qu'il reconnaîtra pour quelle fin Dieu l'a préparé.

3. Convoitise et désir dans la vie chrétienne.

La doctrine chrétienne pose que la concupiscence, considérée de manière purement formelle, peut être quelque chose de naturel. Karl Rahner a fortement contribué à une nouvelle détermination théologique de la notion de concupiscence. Il entend par ce concept « le désir spontané de l'homme en tant qu'il précède la décision libre de l'homme et *persévère contre elle* »¹⁸. Dans la décision libre, l'homme dispose de lui-même, de son être entier. Mais une entière disposition de soi n'a pas lieu sans laisser de traces : « Il reste toujours et essentiellement une tension entre ce qu'est l'homme comme être simplement donné (comme "nature") et ce qu'il veut faire de lui-même par sa décision libre (comme "personne"), entre ce qu'il est simplement passivement et ce qu'il est tel qu'il se pose activement et veut se comprendre. La "personne" ne rejoint jamais parfaitement sa "nature" »¹⁹. L'acte spontané de la convoitise fait partie de la nature ; mais il a besoin d'être intégré dans la libre décision de la personne ; car la concupiscence est éthiquement ambivalente,

16. H. de Lubac, *Surnaturel*, p. 483-484.

17. M. Blondel, *L'Action (1893)*, Paris, PUF, 2^e éd. 1950, p. 384.

18. K. Rahner, *ibid.*, p. 390 ; tr. fr. p. 221.

19. *Ibid.*, 393 ; tr. fr. p. 224.

Convoitise et désir de Dieu

« parce qu'elle peut se manifester comme force retardatrice pour le bien comme pour le mal et parce qu'elle résulte de la nature métaphysique de l'homme en tant qu'être matériel »²⁰. La concupiscence n'acquiert toute sa pertinence théologique que dès lors qu'on la considère dans l'ordre présent du salut. Dieu, qui a créé l'homme avec une dignité magnifique, l'a recréé de manière encore plus belle par la grâce²¹. C'est pourquoi la grâce doit imprégner la vie entière de l'homme justifié. Là où, et tant que, la concupiscence existe dans la vie de l'homme qui a reçu la grâce, elle est ressentie concrètement comme la conséquence du péché originel : « cette concupiscence n'est possible que dans l'homme affecté par le péché originel, et il l'éprouve déjà telle qu'elle est comme en contradiction avec ce qu'il devrait être *proprement*, bien que ce *proprement* ne soit pas sa "nature" mais bien sa destination certes surnaturelle, mais irrécusable »²². Thomas d'Aquin voit dans cette « saisie de la concupiscence par la grâce »²³ qui caractérise l'ordre actuel du salut, une manifestation de la matière du péché²⁴. Rahner souligne encore, à la fin de son article fondamental, que le chrétien peut, spirituellement, faire face à la concupiscence : « La concupiscence n'est pas seulement [...] la manifestation du péché ; elle n'est pas seulement, dans l'ordre du Christ, dans l'homme justifié, ce qui resterait et que l'eschatologie devrait surmonter parce que contraire à l'être humain dans cet ordre concret ; mais elle est aussi la figure *dans* laquelle le chrétien apprend la souffrance du Christ et en fait l'expérience jusqu'au bout »²⁵.

Dans ce contexte se pose, pour conclure, la question d'une spiritualité de la convoitise et du désir dans la vie chrétienne. Le chrétien supporte de manière sensible la blessure que le péché originel a

20. *Ibid.*, 402 ; tr. fr. p. 235.

21. Voir la collecte de la messe du jour de Noël du *Missel romain* : « Deus, qui humanae substantiae dignitatem et mirabiliter condidisti, et mirabilis reformasti [...] ».

22. K. Rahner, *ibid.*, p. 412 ; tr. fr. p. 246.

23. J.B. Metz, *op. cit.*, p. 496.

24. Voir la *Somme de théologie* Ia-IIae, q. 82, a. 3 : « Le péché originel est matériellement la convoitise (*concupiscentia*), mais formellement l'absence de justice originelle ».

25. K. Rahner, *ibid.*, p. 414.

THÈME _____ **Michaël Figura**

ajoutée à sa nature. Jésus Christ, par sa mort sur la croix, a définitivement soumis le pouvoir du mal et nous a ouvert le chemin vers la liberté des enfants de Dieu. Mais Dieu veut aussi que l'homme participe librement et par sa décision à sa libération de la puissance du péché et de ses conséquences. Cela implique pour le chrétien un combat spirituel, car il doit dompter de lui-même diverses convoitises, comme Augustin en fit par exemple l'expérience²⁶. Instrument de salut dans cette lutte contre la concupiscence, l'ascèse est dans la tradition chrétienne la répétition toujours renouvelée du bien. La prière et le jeûne ont ici une place de premier ordre.

Convoitise et désir appartiennent donc, de manières diverses, à la vie chrétienne. La concupiscence, désir (au sens de convoitise) spontané de la nature, doit être comprise dans la décision libre de la personne ; avec l'aide de la grâce, il faut la combattre et la vaincre toujours plus. Mais le désir de Dieu peut grandir toujours davantage – même si l'on a conscience que Dieu ne se mesure pas à l'aune du désir de l'homme, mais le comble d'un amour qui l'excède.

Traduit de l'allemand par Béatrice Joyeux.
Titre original : *Begierde und Verlangen*
in theologisch-anthropologischer Sicht.

Michaël Figura est né en 1943 à Glisswitz. Il a fait ses études de théologie à Mayence, Rome et Fribourg. Ordonné prêtre en 1969, il est secrétaire de la Commission pour la foi au sein de la Conférence épiscopale allemande et membre du Comité de rédaction de la *Communio* allemande.

26. Voir les *Confessions*, livre X, XXX, 41 à XLI, 66.

Georg HENTSCHEL

Le sens des commandements dans l'Ancien Testament

LES deux derniers commandements du Décalogue, que l'apôtre Paul résume par les mots «Tu ne convoiteras pas»¹ (*Romains* 7, 7; 13, 9), ne sont pas à la mode. La passion ne fait-elle pas partie de la vie de nos contemporains? Et plus généralement, vit-on encore si l'on ne désire plus rien? La langue employée par les jeunes aujourd'hui montre sans ambiguïté que l'on n'a pas peur de convoiter. Et saint Paul a-t-il véritablement saisi le sens des interdits de l'Ancien Testament? D'aucuns pensent en effet que le verbe grec employé par Paul (*epithumein*) a modifié fondamentalement le modèle hébraïque: «Il n'est pas étonnant que les Églises, pendant plus de quinze siècles, aient été bien plus occupées à décrire cette *concupiscentia* ainsi comprise et à s'en défendre plutôt que de se pencher sur la question autrement urgente de la juste répartition des biens dont l'homme a un besoin vital!»². Nous avons donc de bonnes raisons pour nous poser la question de la signification originelle de ces deux commandements.

1. Sur le choix des équivalents français du vocabulaire allemand de la concupiscentia, voir la note 1 de l'article de M. Figura (*N.d.l.r.*).

2. G. Müller, «Der Dekalog im Neuen Testament. Vor-Erwägungen zu einer unerledigten Aufgabe», *Theologische Zeitschrift*, 38, 1982, p. 84.

THÈME _____ **Georg Hentschel**

Du désir (« hamad ») à la convoitise (« awah ») ?

Les neuvième et dixième commandements interdisent de désirer ce qui appartient au prochain. Dans la version entendue par les fils d'Israël au Sinaï (*Exode* 20, 17), il est fait usage du même verbe *hamad* dans les deux ou trois interdits :

« Tu ne désireras pas la maison de ton prochain.
 Tu ne désireras pas la femme de ton prochain,
 Ni son serviteur, ni sa servante, ni son bœuf, ni son âne,
 Ni rien de ce qui est à ton prochain. »

Qu'entend-on au juste par le verbe « désirer » (*hamad*) ? Si on examine les occurrences, on constate que la signification est assez large. Le verbe peut d'abord signifier « trouver plaisir, prendre plaisir à, se délecter de » (*Isaïe* 1, 29 ; 53, 2), donc « trouver désirable » ou « ressentir un désir » (*Cantique des cantiques* 2, 3). À cet égard, la forme extérieure et visible de l'objet désiré joue manifestement un rôle important. Ce n'est pas pour rien que le *Livre des Proverbes* met en garde contre la beauté de la femme qui appartient à un autre (*Proverbes* 6, 25) :

« Ne désire pas sa beauté dans ton cœur. »

L'expression « dans ton cœur » montre que le jeune homme auquel s'adresse l'exhortation doit se garder de convoiter la femme d'un autre, même si le désir reste encore caché en lui, et ne s'est pas manifesté. Il doit et peut lutter en lui-même contre la convoitise.

Le verbe *hamad* apparaît aussi lorsque quelqu'un n'aspire pas seulement à l'objet convoité mais en prend également possession. Le *Deutéronome* (7, 25) dit bien que les fils d'Israël ne doivent pas avoir envie de l'argent et de l'or qui se trouvent sur les idoles (*hamad*) et qu'ils ne prendront pas pour eux le précieux métal (*laqah*). Achan n'a pas seulement voulu avoir (*hamad*) le butin, mais il s'en est emparé (*laqah*) (*Josué* 7, 21). Le prophète Michée a même relié le verbe *hamad* au sens de « désirer », « aspirer à » ou « avoir des visées sur » aux verbes « voler » (*gazal*) et « s'emparer de » (*nasa'*) (*Michée* 2, 2) :

« Ils désirent des champs et les volent,
 Des maisons, et ils s'en emparent. »

Ces exemples montrent toutefois que le verbe « désirer » ou « aspirer à » (*hamad*) n'inclut pas en règle générale la prise de pos-

_____ *Le sens des commandements dans l'Ancien Testament*

session illégale. Il ne serait pas sinon nécessaire d'ajouter encore les verbes « voler » et « s'emparer de ». Mais là où ces verbes n'apparaissent pas, *hamad* peut assurément comprendre l'idée des intrigues (« avoir des visées sur ») qui débouchent sur une appropriation illégitime. Le Seigneur promet que « nul n'aspirera à (*yahmod*) ta terre quand tu monteras pour paraître devant Yaweh, ton Dieu, trois fois dans l'année » (*Exode* 34, 24). Le Seigneur n'a pas seulement désiré sa montagne, il y demeure pour toujours (*Psaumes* 68, 17). Désirer et agir forment une unité : « S'il n'y a pas d'action, il n'y a pas de désir, entendons de désir réel ; à l'inverse, s'il y a désir, désir *réel*, il y a action »³. Le livre de l'*Exode* (20, 17) « ne pense donc pas seulement à la volonté en mouvement par rapport à l'action, mais au désir dans la mesure où il incite à l'action »⁴. Le verbe *hamad* « ne se limite pas seulement à des souhaits ou à des pensées, mais il englobe aussi toutes les manœuvres qui permettent de réaliser ces souhaits »⁵. De ce point de vue, la meilleure traduction en serait « soupirer après, aspirer à » ou « avoir une visée sur »⁶, « avoir en vue »⁷.

Dans le Décalogue que répète Moïse au pays de Moab, il emploie d'abord le verbe *hamad*, puis un deuxième verbe, '*awah* (*Deutéronome* 5, 21).

« Tu ne désireras (*hamad*) pas la femme de ton prochain,
Et tu ne convoiteras (*'awah*) pas la maison de ton prochain,
Son champ, ni son serviteur, ni sa servante, son bœuf ni son âne,
Ni rien de ce qui est à ton prochain. »

Que dire de l'emploi et de la signification du verbe '*awah* ? Ressemble-t-il au verbe *hamad* ou en est-il même un synonyme ? Le verbe '*awah* est souvent utilisé pour exprimer les *besoins fondamentaux* de l'homme. Il apparaît donc lorsque quelqu'un convoite

3. W. L. Moran, « The conclusion of the Decalogue », *Catholic Biblical Quarterly*, 29, 1967, p. 544.

4. J. Herrmann, « Das zehnte Gebot », in *Beiträge zur Religionsgeschichte und Archäologie Palästinas. Festschrift Ernst Sellin*, Leipzig, 1927, p. 74.

5. Voir F. Crüsemann, *Bewahrung der Freiheit. Das Thema des Dekalogs in sozialgeschichtlicher Perspektive*, Gütersloh, 1993, p. 76 sq.

6. *Ibid.*, p. 77.

7. G. Wallis, « Hamad », *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, II, 1024.

THÈME _____ **Georg Hentschel**

des figues précoces (*Michée* 7, 1), soupire après de la viande (*Nombres*, 11, 4; *Deutéronome*, 12, 20; 14, 26; *1 Samuel*, 2, 16) ou un mets délicat (*Proverbes* 23, 3; 6), mais également lorsque l'appétit a disparu (*Job*, 33, 20). Il est utilisé pour exprimer la soif d'eau fraîche (*2 Samuel*, 23, 15; *1 Chroniques*, 11, 17). Il peut enfin exprimer le désir qu'éprouve le jeune roi face à la beauté de sa fiancée (*Psaumes* 45, 12).

Le verbe 'awah permet naturellement d'exprimer aussi des souhaits allant au-delà des besoins vitaux (*Ecclésiaste* 6, 2), dont le bon plaisir du roi (*2 Samuel* 3, 21; *1 Rois* 11, 37). Le verbe 'awah a parfois une connotation positive. Il peut dire l'aspiration vers Dieu (*Isaïe* 26, 9), comme l'élection divine (*Psaumes* 132, 13-14). Il peut bien sûr exprimer aussi le souhait de voir arriver un jour qui se révélera être le jour du malheur (*Amos* 5, 18; *Jérémie* 17, 16). Employé de façon neutre, il décrit aussi bien le désir du paresseux que celui du diligent (*Proverbes* 13, 4). Il ne fait aucun doute qu'il peut également désigner le désir du mal (*Proverbes* 21, 10; cf. 24, 1), l'avidité du méchant (*Proverbes* 21, 26) et même la voracité (*Nombres* 11, 34; *Psaumes* 105, 14). On voit clairement, en tout cas, que contrairement à *hamad*, 'awah n'est pas employé en liaison avec « prendre » ou même « voler ». Il est donc possible d'en conclure que 'awah, du moins dans ses emplois péjoratifs, exprime plutôt la convoitise et la passion intérieure que les manœuvres extérieures.

À partir de là, comment comprendre l'interdit qui figure dans *Deutéronome*, 5, 21? Se limite-t-il au désir de ce qui appartient au prochain et à la jalousie, à l'envie et au souhaits désordonnés? On a pu comprendre en effet l'emploi de 'awah au lieu de *hamad* comme une « intériorisation » ou une « spiritualisation »⁸. Plus fortement encore que le verbe *hamad*, l'interdiction figurant dans *Deutéronome* 5, 21, prohibe le désir intérieur, non encore devenu acte, de la maison, du champ, des gens, du bétail, et de tout ce qui appartient au prochain. En définitive, il s'agit moins dans le Décalogue de proscrire des cas juridiques précis que de présenter aux fils d'Israël une morale allant le plus loin possible⁹.

8. Voir par ex. J. J. Stam, *Der Dekalog im Lichte des neuen Forschung*, Bern-Stuttgart, 2^e éd., 1962, p. 59.

9. Cf. G. von Rad, *Theologie des Altens Testament*, München, 8^e éd., 1982, p. 205.

_____ *Le sens des commandements dans l'Ancien Testament*

Les principales interprétations : quelques difficultés.

Pour comprendre les deux derniers commandements, il faut également tenir compte de leur contexte. On a remarqué depuis longtemps que les deux derniers commandements recourent l'interdiction de l'adultère (*Exode* 20, 14; *Deutéronome*, 5, 18) et du vol (*Exode* 20, 15; *Deutéronome* 5, 19). Aussi comprendra-t-on que l'on se soit efforcé à plusieurs reprises de distinguer les deux interdits. A. Alt a déjà essayé de distinguer l'interdit du vol du commandement enjoignant de ne pas porter atteinte à la propriété du prochain. Il estime que l'*Exode* (20, 15) et le *Deutéronome* (5, 19) n'interdisaient que le vol dont l'homme est victime. C'est ce que laisse supposer la place de cet interdit entre ceux qui concernent le meurtre et l'adultère (commis entre hommes). Ce point ressort aussi des exemples pris hors du Décalogue (*Osée* 4, 2; *Jérémie* 7, 9; *Job* 24, 14-15). Il convient enfin de ne pas oublier les parallèles figurant dans le droit de mort apodictique (*Exode* 21, 16) et casuistique (*Deutéronome* 24, 7). A. Alt estimait donc que l'interdiction figurant dans le livre de l'*Exode*, 20, 15; *Deutéronome*, 5, 18, « ne concernait à l'origine que le vol de l'homme », au sens d'un complément objectif¹⁰. On a cependant objecté à cette thèse qu'aucune des interdictions figurant dans le livre de l'*Exode* (20, 13-15) et dans le *Deutéronome* (5, 17-19) ne portent sur un objet précis. Si l'on considère la forme actuelle du Décalogue, il est permis de se demander avec W. H. Schmidt : « Le verbe *ganab*, "voler", peut-il, sans l'indication d'un objet, avoir le sens restreint de voler un homme ? » La réponse ne peut être que celle-ci : dans le livre de l'*Exode* (20, 15) et dans le *Deutéronome* (5, 18) « l'interdiction relative au vol de l'homme n'est pas exclue mais incluse »¹¹.

B. Lang a suivi un autre chemin en reprenant la thèse de l'exégète néerlandais B. D. Eerdmans, selon laquelle le verbe *hamad* signifie « s'emparer d'un bien sans propriétaire »¹². À l'époque de l'Exil, il

10. A. Alt, « Das Verbot des Diebstahls im Dekalog », *Kleine Schriften I*, Munich, 1959, pp. 331-340.

11. W. H. Schmidt, « Die zehn Gebote im Rahmen alttestamentlicher Ethik », *Erträge der Forschung*, 281, 1993, p. 123.

12. B. Lang, « "Du sollst nicht nach der Frau eines anderen verlangen". Eine neue Deutung des 9. und 10. Gebots », *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 93, 1981, p. 219.

THÈME _____ **Georg Hentschel**

y avait eu beaucoup de domaines sans maîtres et de nombreuses femmes dont les maris étaient en captivité. Il est arrivé alors ce qu'avait prédit Jérémie (6, 11-12) : maisons, champs et femmes passèrent à d'autres ; les habitants de Juda, restés au pays, ont revendiqué la propriété des déportés (*Ézéchiël*, 11, 15). Les analyses récentes du verbe *hamad* n'ont cependant pas montré qu'il conviendrait de comprendre ce verbe comme se limitant au désir d'un « bien sans propriétaire ».

D'autres interprétations ingénieuses ont été proposées. Mais peut-être faut-il cependant revenir au point de vue traditionnel selon lequel le sixième et le septième commandements interdisent l'accomplissement du vol et de l'adultère, alors qu'il est question dans les deux derniers commandements de l'interdiction de convoiter la femme et le bien de son prochain. S'il est vrai que la forme des interdits contient déjà « un appel éthique », cela vaut d'autant plus pour les deux derniers commandements. L'adultère et le vol commencent dès l'instant où quelqu'un convoite la femme ou le bien du prochain.

Les deux interdits (*Exode* 20, 17 et *Deutéronome* 5, 21) fixent très exactement ce à quoi il ne doit pas être porté atteinte. Or la forme extérieure des interdits est bien différente. Dans l'*Exode*, c'est la protection de la maison qui tient la première place (*Exode* 20, 17a). Puis vient l'interdiction de convoiter la femme de son prochain (*Exode* 20, 17b). Dans *Deutéronome* 5, 21, l'ordre de présentation des interdits est inversé. À cela s'ajoute une deuxième différence : dans *Exode* 20, 17b, on trouve, faisant suite à l'interdiction de désirer la femme du prochain, une énumération des autres personnes et biens qui appartiennent au prochain.

Que tirer de la comparaison de ces deux versions différentes ? La présentation du *Deutéronome* 5, 21b a sans doute plus de sens. On ne mentionne pas seulement la maison mais aussi le champ du prochain. La maison et le champ ne forment pas seulement une unité en Israël (*Genèse* 39, 5 ; *2 Rois* 8, 3-5 ; *Michée* 2, 2), mais aussi dans l'Orient ancien. En outre, la femme du prochain occupe une place particulière dans *Deutéronome* 5, 21. Elle apparaît déjà dans le premier interdit et se trouve donc placée avant la « maison ». Elle ne se trouve pas non plus dans la liste des biens appartenant au prochain. L'ordre de présentation différent dans *Exode* 20, 17, donne au contraire l'impression que la femme fait partie des biens du prochain. Elle est en effet citée pêle-mêle avec le serviteur, la servante, le bœuf, l'âne et tous les autres biens. Cela semble correspondre à

_____ *Le sens des commandements dans l'Ancien Testament*

la façon de penser hébraïque, car l'on peut employer le même mot (*ba'al*) pour "l'époux" et le "propriétaire". On peut également avancer d'autres arguments à l'appui de cette interprétation : si le mot « maison » n'était qu'un autre mot pour « propriété » dans le premier interdit (*Exode 20, 17a*), le deuxième interdit ne ferait qu'explicitier le premier.

Ces arguments sont-ils cependant tous concluants ? Le mot « maison » (*bajit*) peut-il vraiment signifier « propriété » ? À y regarder de plus près, rien ne prouve que « propriété » constituerait un concept plus large. Il faudra donc se décider entre « bâtiment » et « famille ». Si *bajit* voulait dire famille, il faudrait alors que les enfants soient aussi mentionnés. Cela ferait donc plutôt pencher pour la signification de « bâtiment d'habitation ». Le lien étroit entre *bajit* et le verbe « convoiter » (*hamad*) dans *Michée 2,2* va également dans le même sens. Parallèlement (*Deutéronome 5, 21*), le mot « champ » (*sadae*) indique le même contenu sémantique. Mais si l'on pense qu'il s'agit d'un « bâtiment d'habitation » dans *Exode 20, 17a*, *bajit* ne constitue pas la notion récapitulative de tout ce qui est ensuite énuméré dans *Exode 20, 17b*. Il en découle que le deuxième interdit est pleinement autonome et ne saurait être négligé. Quant au statut de la femme selon *Exode 20, 17*, il reste ambigu. D'une part, elle n'est pas comptée dans la propriété de l'homme, mais d'autre part, elle est rangée parmi les autres biens.

Les différences entre *Exode 20, 17* et *Deutéronome 5, 21* montrent sans doute que les deux derniers interdits n'étaient pas encore figés avant d'être intégrés au Décalogue. Les formules prohibitives étaient probablement interchangeable. La liste des biens pouvait commencer par la maison comme par la femme, l'énumération de la propriété être plus ou moins longue. Mais est-il possible de savoir quelle était la forme ancienne sous laquelle se présentaient les interdits, voire leur forme originelle ?

La forme originelle des interdits : une référence au Code de l'Alliance ?

Le classement de *Deutéronome 5, 21* est, comme nous l'avons vu, plus clair que celui d'*Exode 20,17* ; mais est-il aussi celui d'origine ? Le plus simple est de partir de la question de savoir si le « champ » a disparu dans *Exode 20, 17b*, ou s'il a été ensuite rajouté

THÈME _____ **Georg Hentschel**

dans *Deutéronome* 5, 21. Dans *Exode* 20, 17b, il dérangerait, étant placé entre la femme et la domesticité. On ne peut cependant pas en conclure qu'il a été éliminé. Il existe plutôt des raisons de penser que le « champ » a été rajouté dans *Deutéronome* 5, 21. En effet, alors que la maison figure bien solidement dans la phrase principale, le « champ » reste à la traîne dans le texte hébraïque. Il est par ailleurs rattaché par une asyndète, ce qui est inhabituel dans *Deutéronome* 5, 21¹³. Or le « champ » ne pouvait être introduit que si l'énumération de la propriété était liée à la maison et non à la femme. Pourquoi a-t-on séparé la femme de l'énumération et a-t-on rattaché cette dernière à la maison ? Ce faisant, la femme se détachait plus nettement de la propriété. On atteignait naturellement encore mieux cet objectif en mettant en exergue l'interdiction de convoiter la femme de son prochain par rapport à l'autre interdiction de la convoitise. On suppose depuis longtemps que le rôle de la femme devait être revalorisé dans *Deutéronome* 5, 21. À la base de cette idée se trouve la thèse selon laquelle « la femme a gagné des droits supplémentaires au cours des temps »¹⁴. Autrement, la position de la femme dans la partie du Décalogue de rédaction sacerdotale se serait détériorée (*Exode* 20, 1-17)¹⁵. On peut également s'expliquer pourquoi le « champ » a été rajouté dans *Deutéronome* 5, 21. Nous savons que Jérémie avait escompté que pendant l'exil, les maisons, les champs et les femmes passeraient à d'autres (*Jérémie* 6, 12). C'était l'époque où les habitants de Juda restés en Palestine disaient des déportés : « Ils sont loin de Yaweh, c'est à nous que le pays a été donné en possession » (*Ézéchiel* 11, 15) ; nous pouvons en conclure qu'il se peut que l'énumération dans *Exode* 20, 17, soit plus ancienne que celle de *Deutéronome* 5, 21.

Cela ne signifie pas pourtant de manière certaine que les deux derniers commandements aient toujours eu la forme qu'ils ont dans *Exode* 20, 17. Nous avons vu que l'énumération de la propriété peut se rattacher aussi bien à la femme qu'à la maison. Un tel rattachement n'allait pas encore de soi. L'interdiction de convoiter la femme

13. Le « et » devant le mot « âne » est certes lui aussi incertain, mais il a été maintenu dans la Septante.

14. W. H. Schmidt, *ibid.*, p. 132.

15. F.-L. Hossfeld, « Zum synoptischen Vergleich der Dekalogfassungen », in Hossfeld (éd.), *Vom Sinai zum Horeb. Festschrift für Erich Zenger*, Würzburg, 1989, pp. 113-115.

_____ *Le sens des commandements dans l'Ancien Testament*

du prochain est totalement exprimée dans *Deutéronome* 5, 21, sans énumération de propriétés. Comme en Israël on considérait la femme et qu'on ne la confondait pas avec la propriété (cf. *Proverbes* 19, 14), il est étrange qu'elle soit rangée dans *Exode* (20, 17b) parmi les personnes privées de liberté, le bétail et autres possessions. Quelle raison a-t-il pu y avoir d'énumérer, à la suite de la femme, les autres propriétés du prochain. Peut-être le rédacteur a-t-il considéré que c'était trop peu de ne mettre hors d'atteinte que la maison et la femme du prochain. Il a voulu que d'autres personnes et d'autres biens relèvent également de l'interdit de la convoitise.

Reste à voir d'où les deux derniers interdits ont tiré leur forme. Le contexte a-t-il joué un rôle à cet égard ou un ordre plus ancien a-t-il été repris ?

Il est manifeste qu'il est expressément question du « prochain » non seulement dans les trois derniers interdits (*Exode* 20, 16-17), mais aussi dans le Code de l'Alliance qui fait suite au Décalogue (21, 14, 18, 35 ; 22, 6, 7, 8, 9, 10, 13, 25). Il y est également question de « problèmes de propriété concernant la maison et la femme du « prochain », dont certains éléments semblent – et dans l'ordre ! – être passés dans la formulation du dixième commandement »¹⁶. L'inventaire qui figure dans *Exode* 20, 17b se retrouve aussi dans le Code de l'Alliance : « Esclaves et servantes », (*Exode* 21, 26, 27), « bœuf ou âne », (*Exode* 21, 33 ; 22, 3, 8 ; 23, 4, 12). Mais il ne faut pas oublier qu'il s'agit de principes juridiques différents. Dans le Code de l'Alliance, nous trouvons généralement des principes casuistiques, de même que dans le paragraphe où le « prochain » est tout particulièrement cité (*Exode* 22, 6 -10). Par ailleurs, des expressions décisives comme « porter un faux témoignage » (*anah ed sae-qaer*) ou « aspirer » (*ahmad*) n'apparaissent nulle part dans le Code de l'Alliance.

Aussi faut-il, pour cette raison, réfléchir à une alternative qui fait déjà l'objet de discussions. Les trois derniers interdits se détachent de ceux qui les précèdent (*Exode* 20, 13 -15), dans la mesure où ils parlent du « prochain » auquel il ne doit pas être porté préjudice. Si ces interdits brefs et sans objet (*Exode* 20, 13-15) sont tirés d'un ordre plus ancien, les trois interdits d'*Exode* 20, 16-17 pourraient

16. R. G. Kratz, « Der Dekalog im Exodusbuch », *Vetus Testamentum* 44, 1994, p. 228.

THÈME _____ **Georg Hentschel**

avoir formé une brève série autonome avant son intégration dans le Décalogue. Cela expliquerait bien la raison pour laquelle on n'a pas rattaché les interdits d'*Exode* 20, 17, directement à ceux d'*Exode*, 20, 14-15.

De quelle époque pourrait venir une telle série ? On pourrait imaginer un arrière-plan analogue à celui de la série des interdits brefs dans *Exode* 20, 13-15. Les prophètes classiques Amos et Isaïe déploreraient qu'à la porte on ne rendît plus le droit (*Amos* 5, 10) et que l'indigent et le juste fussent privés de leur droit (*Amos* 2, 7 ; 5, 12 ; 5, 10 ; *Isaïe* 5, 23). Les nantis ajoutent maison à maison et joignent champ à champ, jusqu'à ce qu'il n'y ait plus de place et qu'ils habitent seuls au milieu du pays (*Isaïe* 5, 8). C'est dans *Michée* 2, 1. 2 que l'on trouve le « parallèle le plus ancien et le plus étroit »¹⁷ avec *Exode* 20, 17a :

« Ils convoitent des champs et les volent,
Des maisons et ils s'en emparent.
Ils font violence au maître et à sa maison,
À l'homme et à son héritage. »

Il existait des « pratiques et des possibilités parfaitement légales et reconnues... pour ravir à son prochain sa maison et ses biens »¹⁸. Tant que les prêts à intérêt et les prêts sur gage n'ont pas été délimités par les dispositions du Code de l'Alliance (*cf. Exode* 22, 24-26), il était apparemment légitime d'enlever à l'indigent ce dont il avait besoin pour vivre. Le droit lui-même ne pouvait pas toujours protéger le plus faible. « La justice est corrompue et le paysan israélite libre est dépossédé de sa maison, c'est-à-dire de sa terre et de son sol, et partant de son existence »¹⁹. C'est seulement ainsi que l'on peut comprendre la critique sociale engagée de certains prophètes (voir par ex. *Isaïe*, 5, 8). Selon E. Otto, l'interdiction de convoiter la maison de son prochain est apparue dans les condamnations sociales de l'époque des Rois qui ont ensuite trouvé un écho dans la tradition prophétique²⁰.

17. W. H. Schmidt, *ibid.*, p. 127.

18. F. Crüsemann, *ibid.*, p. 77.

19. K.-D. Schunck, « Das 9. Und 10. Gebot – jüngstes Glied des Dekalogs ? », *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 96, 1984, p. 107.

20. E. Otto, « Der Dekalog als Brennspeigel israelitischer Rechtsgeschichte », in Hausmann et Zobel (éd.), *Alttestamentlicher Glaube und biblische Theologie. Festschrift für H. D. Preuss zum 65. Geburtstag*, Stuttgart, 1992, p. 65.

_____ *Le sens des commandements dans l'Ancien Testament*

Les commandements dans le judaïsme primitif et dans le Nouveau Testament.

Il apparaît d'abord que, dans le judaïsme primitif, le verbe « convoiter » (*epithumein*) porte assez rarement sur des objets (même si on était conscient du fait que la convoitise du bien d'autrui pouvait avoir de fâcheuses conséquences). Josèphe cite comme dernier commandement que « l'on ne convoitera pas le bien d'autrui » sans tenir compte à cet égard du fait de désirer la femme du prochain (*Antiquités judaïques*, III, 5). Le plus souvent – notamment dans les livres sapientiaux – on trouve une mise en garde enjoignant de ne pas se laisser enjôler par les femmes. Le disciple sage doit se garder de convoiter en son cœur la beauté de la femme de son prochain (*Proverbes* 6, 24)²¹. Plus on remonte dans le temps, plus on soupçonne le regard lancé sur une femme non mariée. Parlant de son comportement irréprochable, Job (31, 1) commence ainsi : « J'avais conclu un pacte avec mes yeux, pour ne faire attention à aucune jeune fille » – peut-être n'est-il pas question ici de convoitise, mais seulement de regard (*cf. néanmoins 2 Samuel*, 2). Plus important encore est le fait que la jeune femme n'est pas encore mariée et qu'ainsi le droit d'autrui ne saurait être lésé le moins du monde. Job (31) va donc déjà bien au-delà de l'interdiction de la convoitise proprement dite.

Ce qui dans *Job* était encore une attitude exemplaire, devient dans le *Siracide* une nécessité d'ordre général. Le maître ne déconseille pas seulement de regarder une beauté étrangère, mais il faut aussi détourner les yeux d'une jolie femme (*Siracide* 9, 6). Le disciple ne doit pas même arrêter ses regards sur une jeune fille non mariée (*Siracide* 9, 5).

Cela va si loin que tout désir fait l'objet d'un soupçon. Point n'est alors besoin de nommer encore un objet particulier (*Siracide* 18, 30,31) :

« Ne te laisse pas aller à tes convoitises :
réprime tes appétits !
Si tu accordes à ton âme la satisfaction de sa convoitise,
Elle fera de toi la risée de tes ennemis ».

21. Il est question dans le texte massorétique « d'une méchante femme », mais d'après la Septante il peut s'agir de la femme du prochain.

THÈME _____ **Georg Hentschel**

La convoitise (*epithumia*) est appréciée de façon si négative que l'homme pieux et sage demande à Dieu de l'en détourner totalement (*Siracide*, 23, 5). Le désir prend une connotation notamment sexuelle (*Siracide* 23, 6). Le contenu de la loi consiste enfin à ne pas convoiter (4 *Maccabées* 2, 6).

Cela n'exclut pas néanmoins que le désir (*epithumia*) puisse aussi avoir une connotation positive lorsqu'elle est tournée, par exemple, vers la sagesse (*Siracide*, 6, 37; *Psaumes* 119, 30).

La position du judaïsme primitif sur la convoitise se reflète également dans le Nouveau Testament. Dans le sermon sur la montagne, Jésus cite l'interdit de l'adultère dans le Décalogue en y ajoutant une interprétation radicale (5, 26) : « Et moi je vous dis que quiconque regarde une femme de manière à la convoiter a déjà dans son cœur commis l'adultère avec elle ».

On ne saurait parler ici d'une antithèse qui se retournerait en définitive contre la Tora. Ce sont au contraire deux commandements du Décalogue que l'on relie ici : l'adultère commence là où l'on regarde la femme du prochain pour la convoiter. On peut y trouver aussi un écho du verbe *hamad* dont l'une des caractéristiques est de signifier que l'on convoite ce que l'on a vu. Il est possible également que résonne encore l'avertissement du maître de sagesse mettant en garde contre le fait de « convoiter en son cœur » la femme du prochain (*Proverbes* 6, 24). La femme dont il s'agit ici est toutefois une femme mariée, car ce n'est qu'avec elle que l'adultère peut être commis. Jésus reste ainsi parfaitement dans le cadre du judaïsme de son temps. Mais il se distingue en même temps des courants qui mettent déjà en garde contre le fait de regarder une femme non mariée (cf. *Siracide* 9, 6) et soupçonnent le désir en temps que tel. Toutefois, plus tard, les propos de Jésus ont été amplifiés au sens où ils « ont pris une tendance hostile au mariage et au plaisir »²². Le rabbinisme judaïque ne fut pas exempt lui non plus d'une telle interprétation.

Dans *Romains* (13, 9) saint Paul cite les brefs interdits de la deuxième Table de la Loi (*Exode* 20, 13-15; *Deutéronome* 5, 17-19)

22. Voir U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*, Mt 1-7, in *Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament*, p. 262 sq. Tertullien (*De casto conubio*) par exemple était convaincu que Matthieu était en fait opposé à tout mariage et non pas seulement au remariage.

_____ *Le sens des commandements dans l'Ancien Testament*

et résume ainsi les derniers commandements : « tu ne convoiteras pas ». Laissant de côté les objets de ces deux derniers commandements, l'apôtre en modifie naturellement le sens ; il semble qu'il ne s'agisse plus de la visée sur la propriété ou la femme du prochain qui est interdite en elle-même, mais l'acte même de convoiter²³. Dans cette même épître (*Romains 7, 7*), Paul avait déjà remplacé les deux derniers commandements par un unique interdit sans objet : « je n'aurais certes pas connu la convoitise, si la Loi n'avait dit "tu ne convoiteras pas" ». L'interdit de la convoitise rend l'homme conscient de ce que le péché le domine, qu'il ne fait plus ce qu'il veut, mais ce qu'il ne veut pas (*Romains 7, 15*). Les considérations de l'apôtre à ce propos ne sont pas simples à décrypter. En tout cas, il n'est pas le seul à voir dans l'interdit "tu ne convoiteras pas" la quintessence de la loi (*cf. 4 Maccabées 2, 6*).

Les neuvième et dixième commandements complètent, en leur donnant tous leurs sens, les interdits de l'adultère et du vol. Ce n'est pas seulement l'accomplissement de l'acte qui est interdit, mais déjà toute visée sur le bien ou la femme du prochain. Les commandements du Décalogue sont donc complémentaires, et Jésus pourra affiner l'interdit de l'adultère en découvrant l'unité interne du Décalogue. Il ne faut pas oublier que l'un des objectifs essentiels des commandements de l'Ancien Testament était de protéger les conditions mêmes de la vie du prochain. On ne respecte les derniers commandements du Décalogue qu'en s'engageant à ce que personne ne puisse manquer des biens nécessaires à son existence.

Titre original : *Das Lebenrecht des Nächsten* ;
traduit de l'allemand par P. de Fontette.

Georg Hentschel est professeur d'exégèse et de théologie de l'Ancien Testament à la faculté de théologie d'Erfurt.

23. J.-B. Edart, « De la nécessité d'un sauveur. Rhétorique et théologie de *Romains 7, 7-25* », *Revue Biblique*, 105, 1998, p. 363 : « c'est l'acte de convoiter en lui-même qui est interdit ».

Le dernier livre de la collection *Communio*
vient de paraître. Offrez-le

Jean Duchesne

Ving siècles. Et après ?

Jean-Christophe BARDOUT

Les métamorphoses de la concupiscence

UNE tension originale caractérise la vision chrétienne de l'homme, créé à l'image de Dieu, mais exilé et contraint de vivre dans l'éloignement de Dieu. À l'amour de Dieu, fondement et centre de la relation de l'homme à Dieu (*Deutéronome* 6, 5), le péché originel surajoute l'amour du monde, cette seconde nature qui inscrit l'ensemble de l'existence terrestre dans l'horizon de ce que l'Écriture nomme concupiscence. L'opposition radicale entre amour de Dieu et concupiscence, qui trouve dans la *première lettre* de Jean l'une de ses expressions scripturaires les plus fortes¹ et le cadre théorique de son déploiement anthropologique, met en lumière le paradoxe de l'homme chrétien, créature finie mais capable de Dieu, être sensible et fasciné par le monde, (concupiscence de la chair), mais néanmoins appelé à une fin surnaturelle.

Pascal souligne admirablement le paradoxe tragique que l'irruption de la concupiscence introduit dans la condition de l'homme après sa chute : « Les hommes sont tout ensemble indignes de Dieu et capables de Dieu, indignes par leur corruption, capables par leur première nature »². Telle est bien la condition écartelée de l'homme voué à la concupiscence : être appelé par nature à l'amour de Dieu, mais assujéti par sa seconde nature à l'amour du monde et à l'exil.

1. Voir *Première lettre* de Jean 2, 15-17.

2. *Pensées* (éd. Lafuma), fragment 444.

THÈME _____ *Jean-Christophe Bardout*

« Nous souhaitons la vérité et ne trouvons en nous qu'incertitude. Nous recherchons le bonheur et ne trouvons que misère et mort. Nous sommes incapables de ne pas souhaiter la vérité et le bonheur et sommes incapables ni de certitude ni de bonheur. Ce désir nous est laissé tant pour nous punir que pour nous faire sentir d'où nous sommes tombés³. »

Or si, comme nous y invite saint Jean, on refuse de réduire la concupiscence au simple dérèglement du désir ou à une défaillance passagère du vouloir, mais si l'on veut y voir le trait essentiel de la condition de l'homme, comment penser le choix de l'amour de Dieu, toujours offert, toujours à notre portée ? Comment convertir « l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu » en « amour de Dieu jusqu'au mépris de soi »⁴ ?

Mais il y a plus : n'y a-t-il pas lieu de restaurer la concupiscence en sa dignité pour se demander si l'amour de Dieu n'est pas purement et tragiquement impraticable à l'homme sans qualité particulière, au simple chrétien ?

L'héroïsme de l'amour de Dieu enfin n'est-il pas, comme le presentaient les spirituels de l'âge classique, le masque de l'amour propre, l'ultime ruse d'une concupiscence plus habile à revêtir l'apparence et le discours de son propre contraire⁵ ?

Les trois concupiscences selon saint Jean.

En son acception moderne, la concupiscence se voit trop souvent réduite à la pure et simple dépravation de la volonté, quand ce n'est pas à la recherche effrénée des plaisirs dictée par les impératifs d'un hédonisme superficiel, ou à la trop banale acceptation des prestiges

3. *Ibid.*, fragment 401.

4. Saint Augustin, *Cité de Dieu*, XIV, xxviii.

5. Nous ne méconnaissons pas qu'une telle restauration de la concupiscence n'a jamais constitué un courant majoritaire de la théologie. Fondée sur une certaine interprétation d'Augustin, à l'âge classique notamment, elle ne saurait remettre en cause le primat traditionnel d'une interprétation du rapport de l'homme à Dieu en termes de désir naturel du surnaturel, remarquablement illustrée par les célèbres travaux du père de Lubac, plus spécialement le *Surnaturel* de 1946.

Les métamorphoses de la concupiscence

de la société de consommation. On ne saurait, si l'on entend rester fidèle aux Écritures, exténuer la concupiscence pour en faire l'effet d'un mauvais choix, d'une défaillance temporaire de la volonté ou d'une simple erreur de jugement. Prenons ici pour fil conducteur le texte johannique qui distingue trois concupiscences : « N'aimez pas le monde, ni les choses qui sont dans le monde. Si quelqu'un aime le monde, l'amour du Père n'est pas en lui ». La justification de l'interdit, formulée au verset suivant s'explicite ainsi : « n'aimez pas le monde puisque tout ce qui est dans le monde *est* concupiscence de la chair, concupiscence des yeux et orgueil de la vie » (*Première lettre de Jean 2, 16*) La concupiscence caractérise donc l'être des choses qui sont dans le monde. Ce n'est pas tant l'âme qui est plongée dans la concupiscence, *que le monde lui-même*, et par conséquent tout ce qui s'y rencontre ou s'y donne à voir. Autrement dit, la concupiscence n'est pas d'abord un concept psychologique, mais désigne la manière dont les choses du monde apparaissent au regard de l'homme après la chute. Avant de qualifier tel ou tel objet, la concupiscence détermine le voir et le laisser voir. Elle est alors disqualifiée au titre de l'être même du monde ; elle est, comme lui, transitoire et comme lui, appelée à passer. La concupiscence passera comme le monde ⁶, puisqu'elle en détermine le mode d'être.

On est immédiatement frappé, à la lecture de l'interdit du *Deutéronome*, de constater que la concupiscence investit indifféremment la femme du prochain, sa maison, son champ, son esclave, sa servante, le bœuf et l'âne et finalement, l'ensemble de ses biens ⁷. Le même verbe (*concupiscere* dans la Vulgate) vaut pour l'ensemble de la liste des objets interdits au désir. La concupiscence n'est donc pas spécifiée par ses objets, mais qualifie plutôt la modalité du regard. Elle peut alors s'appliquer à l'universalité des objets, en l'espèce, à l'ensemble indifférencié des biens du prochain.

Une telle réévaluation de la concupiscence pourrait s'autoriser de la distinction johannique de trois concupiscences, néanmoins éminemment conjointes dans l'unité de l'expérience du monde.

6. *Première lettre de Jean 2, 17.*

7. *Deutéronome 5, 21.* En *Exode 20, 17*, au contraire, la concupiscence ne se porte que sur la maison alors que les autres biens, la femme y compris, font l'objet d'un « désir » (*non desiderabis*).

THÈME _____ *Jean-Christophe Bardout*

La concupiscence ne se réduit pas en effet à celle de la chair, à cette « loi du péché » qui dictera la prière paulinienne de la délivrance⁸. À cette première concupiscence, dont le champ d'investissement est notamment le désir charnel focalisé sur la femme du prochain, saint Jean croit précisément utile d'adjoindre la « concupiscence des yeux ». Si la première concerne prioritairement la quête du plaisir sensible, la seconde traduit plus spécialement une certaine façon de regarder, et désigne finalement la modalité de notre rapport au monde. On peut ici se laisser guider par le commentaire que Bossuet donne du texte johannique dans le *Traité de la concupiscence*. Parlant de la concupiscence des yeux, Bossuet écrit :

« Le dessein de saint Jean est de nous découvrir une autre source de corruption et un autre vice un peu plus délicat, mais dans le fond aussi grossier et aussi mauvais. Il consiste principalement en deux choses dont l'une est le désir de voir, d'expérimenter, de connaître, en un mot la curiosité ; et l'autre est le plaisir des yeux lorsqu'on les repaît des objets d'un certain éclat⁹. »

La concupiscence des yeux ne se ramène donc pas à la recherche de la satisfaction esthétique, mais désigne plus profondément la quête d'une expérience du monde, la recherche d'une immersion en lui. Cette seconde concupiscence, semblable pour Augustin à la curiosité, dévoile une virtualité nouvelle du concept de chair. La concupiscence des yeux n'est pas expérience *pour* la chair, mais *par* la chair. La chair désigne le lieu de rencontre du moi et du monde, ce par quoi je suis ouvert au monde et par quoi je me laisse déterminer, interpellé par le monde¹⁰. Par ma chair, je suis dans le monde, autant que le monde est en moi. La chair construit donc une relation de concupiscence au monde¹¹. Elle ne doit pas être ici assimilée à une pure passivité, à un corps inerte opposée à une âme active. La chair, chez Jean, tout comme dans les *Lettres* de Paul, se voit douée d'une activité autonome, d'une volonté propre, qui sug-

8. « Malheureux que je suis, qui me délivrera de ce corps de mort ? », *Romains* 7, 24. Il s'agit de la prière par laquelle le chrétien demande à Dieu de libérer l'âme du poids de la chair.

9. Bossuet, *Traité de la concupiscence*, chapitre VIII, Paris, Les Belles Lettres, p. 23.

10. Voir *Confessions*, X, xxxiv, 54.

11. Voir Bossuet, *ibid.*, chapitre V.

Les métamorphoses de la concupiscence

gère la formule particulièrement nette de la *lettre aux Éphésiens* évoquant « les volontés de la chair et des pensées »¹². La concupiscence ne désigne pas strictement une activité de la chair, qui par sa concupiscence s'opposerait à l'esprit. La *lettre aux Galates* fait de la concupiscence (*epithumia*) un principe antérieur à la bipartition anthropologique de l'âme et du corps.

Tout en l'homme convoite. La chair contre l'esprit, l'esprit lui-même contre la chair¹³.

La concupiscence, ainsi entendue, apparaît comme la modalité constitutive de l'existence humaine, la tonalité propre de son être terrestre. L'orgueil de la vie, la troisième concupiscence de saint Jean, aboutit à une véritable inversion cosmologique des valeurs puisqu'elle a pour résultat de faire de l'homme le centre du monde. « L'orgueil est une dépravation plus profonde. Par elle, l'homme livré à lui-même se regarde lui-même comme son Dieu par l'excès de son amour propre », écrit Bossuet¹⁴. Loin donc de se réduire à une disposition psychologique qui déterminerait des choix immoraux, la concupiscence johannique, identifiée au monde lui-même, dessine plutôt l'horizon à partir duquel le choix (quel qu'il soit) devra se poser. Elle n'est donc pas la simple conséquence historique d'un drame originel, mais participe de notre facticité et nous précède toujours. C'est d'elle que nous tenons notre être puisqu'elle est au principe de notre natalité¹⁵ : « Tout le désordre vient de la chair et de l'empire des sens qui toujours prévalaient sur la raison. Ce désordre a commencé dans nos premiers parents ; nous en naissons, et cette ardeur démesurée est devenue le principe de notre naissance et de notre corruption tout ensemble »¹⁶. Il ne faudra rien de moins qu'une renaissance, une intégrale rénovation de l'être, pour échapper à la concupiscence, ou du moins pour la métamorphoser¹⁷. La

12. *Lettre aux Éphésiens* 2, 3 : « théléματα τὲς σαρκὸς καὶ τὸν διανοίῳ ». On remarque que le concept de chair en tant que principe d'un vouloir mauvais peut être mis sur le même plan qu'une certaine forme de pensée (*dianoia*).

13. *Galates* 5, 17 : « C'est dans la chair, avec la chair et par la chair que l'âme médite tout ce que médite son cœur », Tertullien, *De resurrectione*, XV 3.

14. *Ibid.*, chapitre X. Voir Pascal, *Pensées*, fragment 372.

15. La concupiscence est non seulement née avec nous, mais elle explique notre être comme sujet à la naissance et à la mort.

16. Bossuet, *ibid.*, p. 20.

17. *Première lettre* de Jean 3, 6-7.

THÈME _____ *Jean-Christophe Bardout*

concupiscence nomme donc l'être de l'homme dans le monde et dévoile son essence comme désir infini.

Une telle définition rend éminemment ténue la possibilité de l'amour de Dieu, si du moins l'on persiste à le définir négativement, par une sorte d'inversion mécanique des traits de la concupiscence. Si l'on admet que la concupiscence déborde largement le champ de la simple modalité psychique, il est dès lors impossible d'entendre l'amour de Dieu comme arrachement ou renoncement au monde, en faisant comme si cet arrachement résultait d'une option volontairement consentie. Si l'on veut penser l'amour de Dieu comme le fruit de la conversion, ce choix radical ne peut pourtant se poser contre la concupiscence, s'il est vrai que cette dernière décrit le mode fondamental de la relation aux objets de l'amour, la modalité propre du rapport de la créature pécheresse à ce qui se montre. Pour le dire autrement, il convient peut-être de ne plus opposer l'amour du monde et l'amour de Dieu à partir d'une simple distinction des objets. Si la concupiscence est l'indépassable, il s'agit de penser alors l'amour de Dieu comme l'ultime et salvatrice métamorphose de la concupiscence elle-même. Dès lors, l'amour de Dieu devient praticable, conciliable avec l'état actuel d'une humanité marquée par l'incurvation vers soi-même. Il se pourrait alors que l'élucidation de la concupiscence en termes de désir rendît précisément possible la conciliation de l'amour de Dieu avec la finitude que trahit précisément ce désir infini.

Une concupiscence de Dieu ?

Le débat sur la nature de l'amour de Dieu connu, comme on sait, d'amples développements dans la seconde moitié du XVII^e siècle. Au tendre Fénelon, qui croit possible un amour de Dieu pur et « désintéressé », Malebranche et d'autres opposeront le refus de réduire la concupiscence à une option existentielle parmi d'autres. Nous relevons toujours de la concupiscence : entendons que « tout homme veut invinciblement être heureux ».

Réassumant à sa façon la description augustinienne de la volonté, Malebranche pense l'homme comme créature sans cesse portée au devant de soi, en quête de l'objet qui pourra combler un vouloir par définition infini et insatiable. Il souligne avec force que rien ne peut se faire aimer de l'homme déchu, Dieu y compris, s'il ne « touche

Les métamorphoses de la concupiscence

l'âme », s'il ne produit en elle un plaisir, autrement dit s'il ne se présente à nous sous le rapport de la concupiscence. Fidèle en cela à la tradition thomiste¹⁸, l'oratorien reconnaît que le bien ne peut se faire aimer s'il ne se montre à nous sous le rapport du désirable. Le bien infini ne peut entrer en relation avec le fini que s'il se montre à lui en se proposant à son amour :

« (...) On ne peut aimer que ce qui plaît, en prenant le mot de plaisir en général comme renfermant toutes ses espèces particulières. Le plaisir que la vue de la vérité et la beauté de l'Ordre excite en nous aussi bien que les plaisirs prévenants bons et mauvais ; bons comme la délectation de la grâce et mauvais comme le plaisir des sens¹⁹. »

C'est précisément en termes de visibilité du bien que l'oratorien pose le problème : alors qu'Adam pouvait aimer le bien dès qu'il se faisait connaître à lui par l'esprit seul, l'homme après la chute ne peut aimer que ce qui se rapporte à lui, que ce qui se laissera inscrire dans l'horizon de visibilité que dessine la concupiscence. L'Incarnation du Verbe est elle-même réinterprétée dans le sens d'un accroissement de visibilité de la parole, entendons que le Christ rend « sensible » ce que nous n'avons plus la force de percevoir par le travail de l'esprit. Mais par une mutation radicale du concept même d'amour de Dieu, Malebranche va se donner les moyens de dépasser le rapport d'exclusion réciproque par lequel on pense trop souvent concupiscence et amour de Dieu pour faire de celui-ci le visage ultime de celle-là. Le plaisir se voit investi d'une dimension anagogique et nous ouvre le chemin de Dieu ; la seconde concupiscence (*libido sentiendi* selon Pascal), se voit alors repensée comme possibilité d'ouverture du soi à l'autre que soi. N'oublions pas que la seconde concupiscence est d'abord « désir de connaître », et qu'elle recèle à ce titre une vocation immédiate à ouvrir le regard. La curiosité, d'abord orientée vers les objets du monde, pourra endurer une transmutation et se faire curiosité de Dieu. La concupiscence dévoile ainsi son ambiguïté. Le cœur, siège de la concupiscence, peut simultanément s'endurcir à Dieu ou, au contraire,

18. Voir Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia p., q. 5, a. 1, resp.

19. *Première lettre au Père Lamy, Œuvres Complètes*, XIV 54 ; « on ne peut aimer que ce qui plaît », *Traité de l'Amour de Dieu*, tome XIV, p. 9.

THÈME _____ *Jean-Christophe Bardout*

répondre à l'appel d'un Dieu qui condescend à se faire sensible. « C'est le cœur qui sent Dieu et non la raison ; voilà ce que c'est que la foi, Dieu sensible au cœur, non à la raison²⁰. » C'est donc à partir de l'originel repli sur soi de l'homme pécheur que le vouloir doit s'ouvrir à l'amour de Dieu. Pour ce faire, il convient de déconstruire la relation unilatérale du plaisir à la concupiscence charnelle. Malebranche s'attaque à la fausse évidence qui sous-tend leur liaison : nous aimons les corps parce que nous les prenons pour la cause réelle du plaisir qu'ils nous donnent. La philosophie peut ici voler au secours du plaisir : en démontrant que Dieu seul est cause réellement efficiente du plaisir et que les corps finis ne produisent rien, l'oratorien voit en Dieu la source immédiate de tous les plaisirs. C'est alors que la concupiscence elle-même va se dépasser en se livrant à une véritable évaluation des plaisirs. Alors que certains plaisirs sont produits par Dieu à l'occasion de la présence des corps dans le monde, d'autres nous sont donnés directement par Dieu en fonction de l'amour que nous lui portons.

« Mais il y a plaisir et plaisir : plaisir éclairé, lumineux, raisonnable qui porte à aimer la vraie cause qui le produit, à aimer le vrai bien, le bien de l'esprit ; plaisir confus qui excite de l'amour pour les créatures impuissantes, pour de faux biens, pour les biens du corps. Le premier nous faisant aimer ce que nous devons raisonnablement aimer, il nous rend plus parfaits aussi bien que plus heureux²¹. »

L'analyse métaphysique de la causalité divine recèle un enjeu théologiquement décisif en permettant d'accomplir la métamorphose de la concupiscence elle-même. Persuadés par la philosophie que les étants du monde ne sont plus causes de plaisirs, nous nous rapportons à eux comme effets de la causalité divine et occasions purement contingentes de son déploiement. L'occasionnalisme, autrement dit la doctrine qui affirme que Dieu seul est cause efficiente de toute chose et que le fini se définit par son impuissance radicale, permet précisément de métamorphoser le regard concupiscent et de ne plus voir dans la créature une cause de plaisir mais un pur effet (et qui n'est *qu'* effet) de la volonté divine. Le monde se

20. *Pensées*, fragment 424.

21. *Traité de l'Amour de Dieu*, tome XIV, p. 9.

Les métamorphoses de la concupiscence

défait alors pour se résorber dans l'évanescence d'une nature qui laisse partout transparaître son créateur divin. La réduction de la causalité finie permet d'accomplir la mutation de la concupiscence en la conciliant avec la dimension nécessairement extatique de l'amour de Dieu. Le plaisir nous fait sortir de chez nous²². L'expérience de la délectation nous mène naturellement à l'amour de sa cause réelle : « donc l'amour du plaisir est le motif qui fait aimer Dieu comme la fin ; c'est le motif qui fait aimer ce qui plaît ou ce qui produit la perception agréable »²³. Il ne s'agit donc plus de « dépasser » la concupiscence mais, au titre d'une analyse originale de la causalité, de voir en elle la modalité de notre relation à Dieu lui-même. L'âme éprise de plaisir doit nécessairement s'ouvrir à l'amour de Dieu qui seul peut ultimement assurer un plaisir solide. Le don de la grâce s'effectuera désormais sous le mode d'une contre-concupiscence. Il y a « des saints plaisirs », des « saintes concupiscences » qui contrebalancent les plaisirs déréglés²⁴. Dès lors, le royaume de Dieu se révèle au plus intime de l'âme. Une telle quête du plaisir fait ainsi droit à l'exigence pascalienne d'aimer un bien à la fois extérieur à nous et présent en nous sans être nous-mêmes²⁵.

La concupiscence révèle donc sa véritable nature. Loin de traduire le repli de l'âme, elle se dévoile finalement comme ouverture, et transcendance à soi-même. En refusant de la définir par la nature de ses objets et donc de l'assujettir à des objets finis, l'Écriture réservait la possibilité de sa propre métamorphose en amour de Dieu. Penser le rapport à Dieu sous la modalité du concupiscible, autrement dit penser qu'il peut y avoir une véritable concupiscence de Dieu, inscrit notre relation à Dieu dans la sphère de l'union personnelle et reconnaît en Dieu le primat de l'amour. La présence de Dieu ne se laisse plus penser comme une simple exigence de la raison, mais anime le désir et permet à l'homme, marqué au sceau de la finitude, d'être néanmoins un chercheur de Dieu.

Le concept de concupiscence recèle donc virtuellement la possibilité de sa propre métamorphose. Cette dernière se révèle d'autant

22. *Deuxième Lettre au Père Lamy*, tome XIV, p. 100.

23. *Ibid.*, 11.

24. Voir *Traité de la nature et de la grâce*, III, art. XX, tome V, p. 132. Cf. *Conversations chrétiennes*, IX, tome IV, p. 189.

25. *Pensées*, fragments 407 et 564.

THÈME _____ *Jean-Christophe Bardout*

plus urgente que la concupiscence décrit un mode de l'être fini et marqué par le péché, et que l'amour de Dieu ne saurait se décider contre elle. Mais peut-on alors se contenter de confier une telle réévaluation du concupiscible à une pensée qui, déniait toute efficacité, voire toute réalité, à l'ordre de la nature, risque de devoir affronter les objections que ne manque jamais de susciter une philosophie particulière ?

Au delà d'un débat sur la nature de la causalité du créé, il s'agit de comprendre que notre finitude impose une véritable transformation du regard que nous posons sur le monde. Il ne s'agit pas d'enclore Dieu dans le monde, ou d'en faire un objet du monde particulièrement désirable, mais à l'inverse, il convient de déchiffrer dans le monde, l'image et la trace indéfiniment visibles de son auteur. Dès lors l'ensemble des objets du monde ne sauraient manquer de se montrer comme ce qu'ils sont, infiniment moins désirables que leur cause, ce Dieu que l'Antiquité déjà voulait, par la voix d'Aristote, reconnaître comme le suprême désirable. Il ne s'agit donc pas de hiérarchiser des objets d'amour dont Dieu serait le « sommet ». Par cette rénovation du regard lui-même, l'homme répond librement à l'initiative gratuite de l'amour divin.

Dans une telle perspective anthropologique, penser l'amour de Dieu en termes de concupiscence revient peut-être à tenter de comprendre le mystère de l'amour fini qui s'adresse à l'absolument autre.

Une telle métamorphose de la concupiscence, c'est-à-dire de l'amour tel que l'humanité déchue peut le vivre, désignerait alors la seule manière de connaître authentiquement Dieu. Une telle concupiscence de Dieu privilégierait alors l'essence volontaire de l'amour en pensant l'union à Dieu comme acquiescement du vouloir fini à l'appel divin.

Désirer Dieu, c'est peut-être reconnaître qu'il n'y a pas loin de le connaître à l'aimer.

Jean-Christophe Bardout, né en 1967, marié, est maître de conférences « Philosophie » à l'Université de Brest. A récemment publié *Malebranche et la métaphysique*, Paris, PUF, 1999.

Communio, n° XXV, 2 – mars-avril 2000

Hans Urs von BALTHASAR

Ascèse¹

LE mot ascèse vient du grec *askèō* qui veut dire élaborer, travailler, mettre au jour, produire quelque chose, soigneusement et avec art, orner ; cela donne ultérieurement : se donner de la peine, être appliqué, exercer quelque chose, former, instruire ; de là viennent les mots *askèma* et *askèsis* qui désignent l'exercice, et avec prédilection l'exercice physique. En grec ancien, l'ascète est à proprement parler le sportif ; il peut s'agir aussi du spécialiste, surtout dans l'exercice de ses fonctions. Quelque chose d'accompli soigneusement et avec art se dira *askèton*. Vous voyez quel est le champ sémantique de ce mot, de cette famille de mots. Nous pouvons faire ressortir trois moments : d'abord celui de l'habileté, qui suppose un pouvoir et une procédure pour mettre en œuvre celui-ci. Le deuxième serait celui de l'effort pour produire ; et enfin le troisième serait celui de la persévérance dans l'effort : la dimension temporelle appartient bien évidemment à ce dernier moment.

Si l'on veut passer en revue les domaines que recouvre cette famille de mots, le premier est celui de l'artiste et de l'artisan – c'en

1. La présente traduction conserve le style oral de la conférence prononcée le 18 février 1964, à l'université de Fribourg en Brisgau. Les lecteurs reconnaîtront de nombreuses allusions à des textes connus, ou de libres paraphrases, dont nous ne donnons pas le détail des références. Les sous-titres sont de nous (*N.d.R.*).

THÈME _____ **Hans Urs von Balthasar**

est même la signification originelle, comme nous l'avons vu. Le cordonnier, par exemple, est un artiste, parce qu'il est homme de l'art, spécialiste; mais il travaille sur des objets extérieurs à l'homme. Il y a ensuite l'athlète, qui travaille sur son corps; et finalement celui qui travaille sur l'homme dans sa totalité. Il n'est donc pas étonnant qu'au commencement des temps chrétiens le concept d'ascète ait été employé pour les martyrs. Le martyr est, pour ainsi dire, le *sportif* en matière de christianisme, si l'on prend le mot au sens originel qu'il a en anglais. S'il est vrai qu'on ne trouve pas le mot dans le Nouveau Testament, il est en revanche de plus en plus fréquent dans la littérature chrétienne. Il ne s'applique pas seulement au martyr en tant qu'aboutissement parfait du témoignage chrétien, mais aussi à l'élaboration de la personnalité chrétienne par des efforts multiples, c'est-à-dire par de multiples efforts pour se discipliner et par de multiples renoncements; la *formation* – je n'insiste pas sur le terme *formation*, son sens est suffisamment connu –, *l'expression de la forme* qui doit être réalisée à partir de la matière première humaine².

En réalité, l'homme, tel un microcosme, résume toutes les couches qui constituent le monde, des plus hautes, celles de l'esprit, jusqu'aux plus basses, celles de la matière, de ce qu'il y a de plus conscient jusqu'à l'inconscient, et cela non pas comme s'il existait une solution de continuité entre l'esprit et la matière mais par des passages insensibles, à travers l'animal, vers le végétal et jusqu'au pur minéral. Tout cela, c'est l'homme. C'est pourquoi les Anciens n'hésitaient pas à le qualifier de *microcosme*. Ces multiples domaines de l'être qu'il porte en lui et qui vont de la liberté jusqu'aux lois naturelles, il doit les ployer en une forme unique. Il ne suffit pas, et de loin, que l'homme se prononce, à la fine pointe de son esprit, sur des desseins grandioses, il faut aussi, comme Aristote et Platon le lui ont inculqué, que ce soit tout l'homme qui soit domestiqué par l'esprit. Aristote appelle cela l'*ethizesthai*, c'est-à-dire la réalisation de l'*ethos* jusque dans ce qu'il y a de plus matériel, en passant par toutes les autres strates: il s'agit « d'accoutumer » l'esprit à la matière en l'introduisant en elle.

2. *Formation* traduit ici l'allemand *Herausbildung*, terme construit à partir du substantif *Bild* qui signifie *image*. L'auteur joue ensuite sur l'étymologie: *expression de la forme*, qui traduit ici *Heraus-bildung*, correspond, littéralement, à *dégagement de l'image* (N.d.T.).

Or l'homme ne peut justement pas être tout à la fois ; il doit recevoir une figure à partir de cette matière qui le constitue ; il doit choisir. Il doit choisir ce qu'il veut être et ce qu'il peut être. Et pour choisir une chose – car, à vrai dire, le choix exclut toujours –, il doit renoncer à beaucoup de choses, presque à tout. C'est pourquoi les Grecs, depuis Platon jusqu'à Plotin, ont toujours utilisé l'image de la statue sculptée à partir d'un bloc. La statue se cache quelque part dans ce bloc et je dois tailler, enlever avec persévérance la gangue pour dégager sa substance. En tout état de cause, l'image qui doit en résulter peut solliciter tout l'homme, dans sa dimension physique et naturelle. L'homme antique a eu longtemps sous les yeux l'image de Socrate qui a forgé, à partir de sa propre existence, une hiérarchie de valeurs dont il a voulu présenter au monde l'image, image pour laquelle il a renoncé à tout, y compris à sa vie. Les lois d'Athènes, telles qu'il se les représente, le rejoignent alors qu'on lui propose de fuir hors de prison ; les lois exigent de lui un comportement moral cohérent et lui enjoignent donc de rester, c'est-à-dire de mourir. L'image de Socrate a illuminé l'histoire entière de la philosophie ; elle réapparaît toujours. Lorsque Boèce, dans son cachot, se révolte contre l'injustice de sa condamnation, la Philosophie se présente à lui, avec l'image de Socrate. Elle le persuade, jusqu'à ce qu'il en convienne, qu'elle a raison. De Boèce, l'arc court jusqu'à Dante à qui on promet, s'il se livre à certains compromis, de pouvoir revenir de son exil amer hors de Florence ; mais il n'accepte pas parce qu'il a une image de lui-même à laquelle il ne veut pas renoncer. Pensons aussi à une figure telle que Gandhi ; il a une image de ce qu'il veut montrer au monde par son existence, et la manière, l'*askèsis*, l'effort par lesquels il veut rendre crédible cette image devant les peuples, ont requis sa vie, au point de la lui ravir ; l'unique nécessaire qui le hantait, il l'a parfaitement accompli. Et ces moines et moniales bouddhistes qui de nos jours ont livré leur corps aux flammes, qui ont vraiment fait de leur existence une flamme, une flamme qui a brillé pour protester contre notre morgue chrétienne et notre intransigeance.

L'homme a constamment à faire un choix, il doit se prononcer sur lui-même. Il ne pourrait être homme s'il n'en était ainsi. Et cela signifie précisément à chaque fois renoncement. Chaque acte chrétien *est* un renoncement, un renoncement à rester dans l'irrésolution, un renoncement au laisser-aller, à la *dolce vita*, au plaisir de pouvoir tout faire, aux mille possibilités que je pourrais avoir ; non, je veux

THÈME _____ **Hans Urs von Balthasar**

une unique chose. Au fond, la question n'est pas du tout : dois-je m'imposer une discipline ? Si je suis un être humain, je suis bon gré mal gré soumis à une discipline. Mais la question est : *comment* vais-je l'assumer, et pour quel but ou en vue de quelle image de moi ?

Il y a, en gros, trois dimensions possibles. La première est l'idée d'homme ; et l'idée d'homme est cette altitude à laquelle il se situe, au-dessus de ce qui est non humain, l'élévation de l'esprit et de la liberté qui dépasse tout ce qui est en lui de l'ordre de la nature, au-dessus de tout ce vers quoi il peut être porté par l'instinct. La raison implique toujours, de par soi, la liberté. Il n'y a aucune possibilité de penser sans liberté, si bien qu'il y a toujours dans le fait de penser quelque chose de l'ordre de la décision. C'est dans cette élévation, cette royauté de l'homme par laquelle il est institué comme dominateur du monde, ainsi que le disait déjà le premier chapitre de la Sainte Écriture, qu'il a acquis sa noblesse par rapport à l'ensemble des choses desquelles il se différencie. L'idée de l'homme. Il y a ensuite, deuxièmement, l'idée du faire, de l'œuvre à accomplir, si vous voulez, de la mission, de cette passion remarquable qu'a l'homme de créer, de modifier le monde, de se servir d'une chose, de dépenser toutes ses forces pour réaliser un travail. Mais il y a encore, par delà, une troisième dimension, qui ne s'éclaire vraiment que dans la sphère du christianisme – nous voulons la garder pour la bonne bouche –, c'est l'idée de l'amour. L'amour se porte toujours, lorsqu'il est authentique, vers un « tu ». Il recherche le « toi » et non pas le « moi » ; c'est pourquoi l'amour est ce qu'il y a de plus profond dans le renoncement.

Nous pouvons déjà voir, face à ces trois idéaux, que le renoncement est toujours rationnel, en tant qu'ordonné à quelque chose de positif. Lorsque je considère l'image de l'homme, je veux la valeur la plus élevée ; si je considère celle de l'activité, je veux l'acte le plus fort ; si j'ai devant moi celle de l'amour, je veux le don le plus grand, le plus précieux.

La royauté de l'homme.

L'image de l'esprit, dans notre Occident, s'est acclimatée en Grèce, la patrie de la philosophie. Toute culture a été pétrie par l'esprit, par la raison, par le *noûs*, par le *logos*. *Cultura* par un *labor improbus* comme dit Virgile – par parenthèse, lisez donc Virgile, les

« poèmes rustiques », les *Géorgiques* : on y montre comment l'homme domestique plantes et animaux, et comment par là il se discipline lui-même – ; à l'opposé de son modèle, Hésiode, le vieux poète du monde agreste, il affirme que Dieu a ôté à l'homme l'aisance, non pas pour le punir d'avoir dérobé le feu, mais pour qu'il se cultive, pour qu'il exprime le meilleur de lui-même grâce à l'effort que requiert le travail : *cultura*, discipline. L'exercice de la raison est ascétique. Et si Nietzsche tourne en dérision l'ascèse chrétienne, c'est bien l'ascèse qu'il réintroduit lorsqu'il énonce, tout au long de son œuvre, la loi selon laquelle l'esprit doit se meurtrir s'il veut devenir quelque chose. Le plus grand effort de l'homme avec lui-même, jusqu'à l'héroïsme, telle est l'histoire de l'esprit humain, et cela bien avant le christianisme. La tendre conception que nous avons de l'être humain est malmenée par des images effrayantes de radicalisme, d'exigences et de surexigences presque insensées. Les Grecs parlaient déjà avec horreur et respect de ces gymnosophistes qui, aux Indes, avaient eux aussi tout abandonné pour se concentrer sur leur intériorité et devenir de purs esprits. L'Inde est la première victoire absolue de l'esprit sur la matière, la formidable expérience de la liberté, et de sa révolte contre le monde. Hegel l'a toujours présentée de cette façon dans ses esquisses sur l'histoire de la philosophie. C'est le lieu le plus radical où l'on puisse se mesurer à l'ultime, à l'absolu, au point que tout le reste verse dans l'apparence et ne récolte qu'indifférence. Allons chez les Grecs, retournons à ce bon vieil Homère pour sa passion de la grandeur et de la gloire, car les héros qu'il nous dessine sont des héros parce qu'ils défient la mort à chaque instant, avec une audace infatigable et en mettant en jeu leur vie. Ulysse, le souffre-douleur, qui doit jusqu'à se battre contre des dieux, qui doit se laisser jeter à la tête un escabeau et recevoir des coups de pied par un rustre parce que la déesse lui a dit : « tu dois être patient, attends ton heure ! » « Patiente donc mon cœur, tu as déjà connu pire humiliation » répond Ulysse à son cœur qui hurle de rage. Et puis il y a l'étrange Pindare, que nous pouvons si difficilement saisir parce qu'il voit jaillir comme un éclair à travers l'effort extrême de l'homme ce qu'il y a de surhumain en l'homme. Les odes aux sportifs victorieux, ce sont bien des images du surhumain. L'effort le plus extrême est en même temps, dit Pindare, grâce divine. Et lorsque, par la suite, le vainqueur s'enorgueillit de son exploit, que toute sa famille, la cité entière, l'Hellade dans son ensemble, sont illuminées par sa victoire, le poète, en

THÈME _____ **Hans Urs von Balthasar**

même temps qu'il dépose à ses pieds les couronnes de lauriers de sa muse divine, l'exhorte en lui disant : « n'oublie pas que c'était la grâce du Dieu ». L'effort le plus extrême, l'ascèse la plus haute, ne font qu'un avec la victoire resplendissante de l'homme. Quant aux Tragiques, ils mettent sur scène des hommes qui, au terme de malheurs sans nombre, sont dépouillés de toute richesse terrestre, arrivés cependant au-delà de tous les biens humains ; ce sont toujours à nouveau les laissés-pour-compte, les démunis, ceux qui sont nus, ceux qui implorent une protection qui sont mis en scène. Et bizarrement, ce sont toujours des rois et des princes, comme si seulement l'homme au faite de la noblesse pouvait endurer quelque chose de ce qui est exigé d'Antigone ou d'Œdipe, ou consentir, comme Iphigénie, à sa mise à mort. Et nous voyons chez Euripide comment elle réussit à s'offrir en sacrifice volontaire pour la patrie.

L'ascèse commence ainsi bien longtemps avant Platon et avant la philosophie qui nous montrent alors que l'homme transcende son corps par la liberté qu'il exerce en tant qu'âme ; que la vertu consiste à ce qu'il fonde désormais en lui-même une cité ordonnée, une *polis*, et cela à partir de sa liberté. Mais cela n'est possible que si l'homme se domine et que s'il possède la plus haute des vertus, la justice, qui rend à chacun le sien, au corps et à l'âme, au concupiscible et à l'irascible, dans la mesure exacte que l'esprit lui assigne. Aristote développera cela davantage. Platon a dit de belles choses à propos de l'*erôs*, qu'il reconnaît très bien comme pulsion fondamentale de l'homme et qu'il n'étouffe pas, mais qu'il ordonne selon une mesure cosmique qui part d'en bas, de l'amour des beaux corps, pour parvenir, en franchissant tous les degrés, jusqu'à l'amour du beau. Et il nous montre encore dans le *Phèdre* la place du corps dans l'amour d'amitié, si prisé des Grecs : il dit que tous ne sont pas assez forts pour se maîtriser, mais que celui qui le peut doit s'efforcer, en renonçant à tout par la force de son esprit, de mettre un frein à son désir. Lorsqu'à la fin du *Banquet*, Alcibiade, éméché, entre en titubant et se met à raconter des choses passablement équivoques pour essayer de pervertir de la sorte Socrate, celui-ci reste coi et tout aboutit à cette nuit où l'un et l'autre reposeront paisiblement côte à côte comme un père et son fils. Et Alcibiade de dire qu'extérieurement Socrate ressemble bien au portrait d'un silène ; mais il y a des portraits (comme aujourd'hui ces reliquaires que portent les chrétiens) qui, en s'ouvrant, révèlent l'effigie des dieux. C'est ce que j'ai vu, affirme Alcibiade : une effigie des dieux.

Il n'est pas nécessaire de s'arrêter longtemps aux stoïciens ; nous connaissons suffisamment leur ascèse ; mais un mot peut-être sur Epicure, le philosophe du plaisir. Que signifie le plaisir ? Le plaisir est cette tranquillité – calme plat, *galènè*, aime-t-il à la nommer – par laquelle l'homme connaît l'équilibre du cœur. Pour Épicure, c'est ce qu'il y a de meilleur. C'était un homme simple, satisfait de peu, qui a écrit qu'on ne doit s'attacher à rien et qui a été intrépide dans les souffrances. Nous possédons de lui un billet qu'il rédigea sur son lit de mort alors qu'il éprouvait de terribles souffrances. Il nous a conseillé de vaincre les fausses angoisses et c'est pourquoi il a écarté loin de lui les dieux, qu'il n'a rien dit de l'au-delà et qu'il s'est peu ou pas beaucoup soucié des prêtres. Il a tenu en haute estime l'amitié et la bienfaisance. Il ne voulait rien de ce qui trouble la conscience de l'homme : car tu ne peux jamais te reposer tant que quelque chose te demeure inconnu, disait-il. Il s'oppose à la cupidité insatiable de la chair ; il se range du côté de l'esprit et se satisfait de ses limites, affirme-t-il dans la vingtième proposition de sa philosophie. Épicure n'est pas du tout celui que nous avons l'habitude de ranger sous le nom d'épicurien. Car ceux-ci n'ont rien à voir avec la philosophie. Nous ne parlerons pas de Plotin qui a proprement tout joué sur la carte de Dieu. Je suis un esprit, dit-il, et tout ce que je suis d'autre doit être assumé par l'esprit, non pas désavoué mais transfiguré.

Les Grecs ont marqué de leur empreinte la philosophie. Cette philosophie est très rude, elle est très exigeante. On pourrait lui appliquer ce mot de Kierkegaard : « Être esprit signifie vivre comme si l'on était mort ». C'est bien là ce qu'a vécu Socrate : tous ces philosophes recherchent expressément à agir et à vivre selon l'esprit. Nous pourrions tirer de l'exemple de tels hommes bien des leçons pour l'homme ordinaire maintenant encore, et en particulier pour les jeunes gens ; nous pourrions développer ici avec facilité une éthique de l'amour. Nous pourrions dire en effet que l'amour est un acte personnel et qu'il se porte toujours sur une personne qui est elle-même esprit ; décrire l'expression sexuée de cet amour intégralement humain et du comportement qui en découle et montrer à partir de là qu'il exige une mesure, donnée par l'esprit ; dire que la joie et le plaisir naturels que l'homme expérimente (comme le montre Platon dans le *Philèbe*) constituent une récompense pour celui qui use avec justesse de la nature, joie qui relève de l'ordre de l'*aretè*, de la vertu comme discipline. Tout abus de cette fonction est

THÈME _____ **Hans Urs von Balthasar**

dès lors insensé, absurde, dépersonnalisant. Que doit-on dire par exemple d'une satisfaction sexuelle solitaire sinon qu'elle est philosophiquement injustifiable ? Elle s'oppose à la raison parce que la sexualité est ordonnée à l'amour et que celui-ci requiert l'altérité ; l'amour ne peut absolument pas se réaliser dans un seul individu. Cet exemple seul suffit à faire entrevoir à quelle discipline l'homme doit soumettre tout son être pour parvenir à être maître de lui-même et des éléments qui l'environnent. Comme l'a dit le Père Lippert, l'homme est un chef de guerre qui dispose d'une armée bien entraînée et bien disciplinée mais qui doit toujours veiller à ce que ses lignes de communication fonctionnent bien et que rien ne vienne à se gripper. Je dois sans cesse veiller à rester tempérant, et cela dans les différents domaines de l'existence : le manger et le boire, le tabac ou quoi que ce soit d'autre ; je dois me poser la question : suis-je encore tempérant ? suis-je encore le maître de tout cela ? Non seulement de ces choses au fond quelconques, mais aussi d'autres plus nobles desquelles on peut se rendre dépendant par une passion certaine. Un musicien peut par exemple trop s'exercer, jouer jusqu'à l'ivresse, etc.

Je voulais faire allusion à ces choses parce qu'elles sont d'ordre philosophique même si elles n'ont encore rien à voir avec le christianisme. Vous pouvez déjà trouver tout cela dans la *République* de Platon ou dans l'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote.

L'œuvre de l'homme.

Mais c'est encore une idée statique de l'homme ; la deuxième dimension est celle qui se rapporte à l'action. Les Grecs sont des philosophes ; les Romains et les Juifs ont l'ascèse du travail ou de la mission. L'idée de Rome n'a peut-être jamais été plus belle que dans l'*Enéide*. Au point de départ, Troie en flammes : un peuple définitivement vaincu, anéanti : humiliation, ruine, désespoir, embrasement, suicide. Et un dieu qui souffle à l'oreille d'Énée : « Tu es appelé ! ». Il ne sait pas encore à quoi. Mais il croit à cette mission, et il s'enfuit avec son vieux père sur le dos car il ne peut plus marcher, tenant d'une main son petit garçon et de l'autre les dieux de sa maison. Et voilà qu'il avance maintenant, à travers errances et échecs, et demande sans cesse à l'oracle : « où va la route, où est le chemin que je dois suivre ? » Il avance en tâtonnant de l'un à l'autre. Vient la

tentation, la tentation asiatique de Rome : Carthage, Didon ; c'est l'époque de la bataille d'Actium, l'époque de Cléopâtre qui a failli engloutir et César et Marc-Antoine. Et le dieu doit de nouveau éveiller Énée et lui rappeler sa mission : « Si ta mission t'importe peu, lui dit le dieu, pense à ton fils, à ce Iule de qui doivent sortir les Juliens ». C'est ainsi qu'il se dégage et la femme reste derrière et se suicide ; il la rencontrera plus tard aux Enfers. Son père meurt, les femmes se rebellent en Sicile et restent en arrière ; mais le chemin continue toujours plus avant, droit devant soi, pendant douze chants, jusqu'à ce qu'il soit achevé.

L'ascèse de celui qui agit : une idée fixe, face à laquelle tout le reste ne mérite qu'indifférence. On peut placer Abraham à côté d'Énée. À lui aussi, Dieu murmure : « tu es appelé ! » Et il se met en route sur une vague promesse ; on ne sait pas de ce quoi demain sera fait. Tout Israël repose sur cette foi, de la même manière que Rome était aussi une foi. Moïse les entraîne tous avec lui au désert : renoncement aux marmites de viande d'Égypte. Le prophète emmène le peuple là où celui-ci ne veut pas aller. Et, finalement, puisqu'ils persistent à ne pas vouloir, Dieu les contraint à la pire ascèse, celle de l'Exil, au rôle du Serviteur de Dieu à un point tel qu'on ne sait pas dans ces textes s'il s'agit du Messie ou d'Israël. Nous devrions dire volontiers : les deux ensemble. Il s'agit d'abord et avant tout d'Israël – du reste constitué de ceux qui se substituent à ceux qui ne veulent pas – au milieu duquel se tient un noyau incandescent qui n'est autre que Jésus-Christ. Tout grand homme est possédé par sa mission ; inutile de le prouver, c'est simple à voir. Mais tout homme qui se laisse charger d'une mission, qui prête l'oreille à la voix, celui-ci la reçoit aussi. Et il est remarquable que les œuvres les plus belles et les plus heureuses, celles qui déplacent les foules, jaillissent d'une vie ascétique et renoncée. On n'ose pas penser à ce qui a pu être exigé de ce jeune homme qui, mort à 35 ans, a quand même rempli les 650 numéros du catalogue de Köchel. Les souffrances et les renoncements qui se cachent derrière cette musique magnifique ! Et il en est de même de Schubert, et de Schiller : chaque jour avait le goût amer d'une corvée. Nous nous faisons probablement aussi une fausse image de Goethe. Il faut lire *Les affinités électives*, il faut lire *Les années de pèlerinage*, sous-titrées « les résignés », et l'on saura à quel point Goethe a souffert sous la forme de celui qui ne renonce pas, de Clavigo jusqu'à Faust, jusqu'à Édouard. Les exemples sont légion. Mais l'homme qui possède la richesse intérieure de son

THÈME _____ **Hans Urs von Balthasar**

devoir est bien au-dessus des divertissements préfabriqués de la civilisation moderne. On peut bien se moquer, comme chrétien, de l'*autarkeia* des Grecs et dire que c'est de l'orgueil. *Autarkeia* : « je me suffis à moi-même ». Il y a quelque chose de vrai là-dedans. Un vieil ami juif, qui vit maintenant en Amérique, m'avait dit une fois, en plaisantant : « Quand je suis seul, je suis en mauvaise mais intéressante compagnie ». L'homme qui a une tâche à accomplir, à proprement parler, ne peut jamais s'ennuyer. Il est toujours tendu vers quelque chose, toujours occupé. Il peut paraître ambitieux ; mais si on s'interroge davantage, on s'apercevra qu'il ne s'agit pas de gloire personnelle ; il s'agit, pour ainsi dire, d'une gloire objective. La cause qui l'occupe doit rayonner. Que son rôle soit reconnu ou non. Le fait que ce soit moi qui l'ai menée à bien, cela n'est pas si important. Beaucoup de gens vivent aujourd'hui de la joie d'avoir réalisé quelque chose, que ce soient des ingénieurs, des chercheurs, des médecins et bien d'autres encore qui se sont consumés en un service totalement impersonnel pour la réalisation d'une grande cause, fût-ce d'aller sur la lune.

L'exigence de l'amour.

Ce n'est qu'au-delà de tout cela que vient la troisième dimension, celle qui est proprement chrétienne. Et cette dimension chrétienne renchérit sur les deux premiers points de vue sans les dévaloriser. Car l'instauration d'un ordre en l'homme, comme les Grecs l'exigent, est une bonne chose. Elle doit se réaliser à tout prix ; mais il pourrait arriver que si l'homme n'a rien d'autre en tête, cela tourne au pharisaïsme, à l'égoïsme, à l'esthétisme de celui qui se façonne une belle personnalité humaine. Et si le dévouement devait tout juste s'arrêter à l'œuvre accomplie ? Ce dévouement est louable, mais l'homme ne doit-il pas se demander : « ce que je fais en vaut-il la peine ? » Beaucoup aujourd'hui vont à l'échec. Combien d'authentiques dévouements un Hitler n'a-t-il pas reçus et acceptés ! Combien d'authentiques sacrifices n'ont-ils pas été accomplis pour lui ! Quelle ascèse notre époque technique n'exige-t-elle pas de l'homme : une vie passée à l'usine ou au bureau ! Je devrais consacrer mon unique vie aux petites améliorations techniques d'un vulgaire aspirateur, ou encore à colporter un article qui, au fond, m'intéresse aussi peu que n'importe lequel des poissons au fond

de la mer ? Suis-je donc né pour cela, est-ce l'œuvre que j'ai à accomplir ? C'est une question peut-être plus brûlante aujourd'hui qu'au temps des artisans et des paysans où chacun, pour ainsi dire, exerçait une tâche personnelle, quoique modeste.

La philosophie, la sagesse du monde, propose encore ici un mot, un dernier, en l'occurrence, le service de la totalité, l'intégration dans le tout. C'est ce que nous enseigne Platon avec son État, c'est ce que nous enseignent aussi Hegel et Marx. Mais le tout ne pourrait-il peut-être pas se révéler être quelque chose d'absurde, de barbare, de monstrueux qui engloutit le cœur des vivants ? Et voici qu'émerge un ultime et aveugle espoir sur le sens de cette totalité que nous considérons, à l'époque contemporaine, comme plus qu'une évolution d'ensemble. Cet espoir aveugle pourrait probablement se formuler ainsi : *parce que* je me suis totalement engagé, *il en résulte* que la totalité ne peut pas être dépourvue de sens. Grandeur d'âme – oui, il y a partout dans le monde des hommes une grandeur d'âme, qu'elle soit libre ou forcée –, mais combien proche du désespoir.

Le christianisme dit à ce propos quelque chose de radicalement différent. Il dit très simplement : « Dieu t'aime ; il t'aime jusqu'à la mort, et la mort de la croix. Veux-tu l'aimer en retour pour cela ? » Tel est le message chrétien et de là découle l'éthique chrétienne. Il ne reste plus maintenant qu'à intégrer l'autre : sois homme, sois esprit, sois libre, pour pouvoir orienter vers Dieu tout ton amour, en réponse à son propre amour pour toi. Et puis deuxièmement : Dieu a fait tout pour toi, et voici qu'il t'appelle à son service, pour collaborer à son œuvre. Saisis-toi donc de ta mission et de ta vocation de chrétien. Ceci présupposé, il n'est plus possible de se poser encore des questions et de balancer car l'amour qui répond est, dans tous les cas, raisonnable et fécond. Et cela, que le cours profane de l'évolution du tout en soit modifié ou non. L'amour que l'on a pour Dieu qui, lui, nous a prouvé dans le Christ son amour absolu, est tout simplement la clef de l'ascèse chrétienne dans son ensemble, aussi bien là où elle accomplit l'ascèse purement naturelle que là où elle apporte quelque chose de nouveau et de spécifique.

Nous pourrions en donner un exemple de la manière la plus précise en prenant de nouveau le domaine de la sexualité. Car la sexualité se situe bien quelque part au centre de l'expérience chrétienne. Parce que l'expérience chrétienne est celle de l'amour, celui-ci se trouve enrichi d'un sens nouveau et totalement positif. La philosophie

THÈME _____ **Hans Urs von Balthasar**

comme telle aura toujours une certaine réserve, elle exigera un dépassement, un renoncement. Le christianisme, lui, va dans la direction opposée. La philosophie va de l'homme à Dieu ; dans le christianisme, c'est Dieu qui va vers l'homme : l'homme y trouve définitivement ses lettres de noblesse. La vie humaine, dans son intégralité, devient une parabole, une expression et le lieu d'un amour éternel et d'une éternelle fidélité. C'était déjà le cas dans l'Ancien Testament, cela le devient définitivement dans le Nouveau. Le mariage chrétien entre l'homme et la femme est une image de l'amour éternel entre Dieu et les hommes. C'est comme cela que Paul interprète le mariage chrétien et c'est pourquoi il exige une donation pareillement totale de l'un à l'autre, à la lumière de la donation de Dieu à l'homme : vous les époux, ayez entre vous les mêmes sentiments que le Christ a eus pour l'humanité, pour l'Église. Il en découle que l'acte qui, déjà dans le domaine philosophique, était considéré comme un acte intégral, embrassant corps et esprit, nature et liberté, se voit surélevé et transfiguré en un acte humain d'aimer enrichi par la grâce. L'amour du prochain reçoit ici sa plus haute possibilité humaine, en même temps qu'il est pleinement imprégné de l'amour qui vient de Dieu. Si l'on garde cela présent à l'esprit, les problèmes spécifiquement sexuels, qui autrement peuvent s'avérer difficiles et amers, se trouvent pénétrés de lumière et ordonnés à un terme. On comprend alors quelque peu ce que signifie, lorsque l'on commence à se fréquenter ou que l'on tombe amoureux, le sérieux de cet amour intégral que l'on veut s'offrir l'un à l'autre, et c'est pourquoi on gardera la distance qui s'impose pour pleinement prendre en considération l'autre en sa totalité. Cela signifie bien entendu de difficiles renoncements. Mais je dois accepter ce renoncement si je veux pouvoir vivre par la suite un amour chrétien au sens plénier du terme, alors même que me presse ce qu'il y a d'instinctif en moi. L'amour doit aussi, par ailleurs, tenir encore ensuite même lorsque je n'ai plus cette facilité et ainsi devenir un vœu, une promesse de fidélité jusqu'à la mort.

Derrière se tient caché le mystère plus profond – je parle à des chrétiens convaincus – du Dieu fait homme, et qui d'ailleurs, d'après *Jean 17*, a reçu pouvoir sur toute chair par son abaissement jusqu'à la mort, par son amour prêt à tout renoncement. L'ineffable mystère de la Cène, que signifie bien l'eucharistie, en ce qu'un corps est livré à l'infini, répandu et rendu fécond tandis que l'homme, l'Église, et même toute l'humanité, se tiennent face à ce

mystère dans une attitude toute nuptiale, mystère que connaissait déjà l'Ancienne Alliance et que la Nouvelle porte à son achèvement, pour que la semence de Dieu – l'expression vient de saint Jean – soit reçue avec l'humilité de la Servante du Seigneur.

Quelles conséquences pouvons-nous tirer de ce que les capacités d'aimer de l'homme naturel puissent atteindre les voies les plus hautes, les plus cachées, les plus souverainement efficaces de la manière divine d'aimer, à la fois spirituelle et corporelle ? L'idée de virginité a ici sa place. « Celui qui peut comprendre, qu'il comprenne » dit Jésus dans l'Évangile. Être célibataire à cause du royaume de Dieu : pourquoi ? Serait-ce que l'amour est quelque chose de dangereux ? Non, mais parce qu'un plus grand amour envers Dieu peut réclamer de l'homme qu'il réponde de cette façon absolue, qu'il se livre totalement, qu'il se tienne entièrement à disposition. Une figure extraordinaire en est à l'origine : celle de la Vierge-Mère, qui devient mère par sa virginité même parce qu'elle est comme une épouse entièrement, corps et âme, à la disposition de Dieu qui la rend nuptialement et maternellement féconde d'une manière infinie et inimaginable. Tout ce qui se rapporte aux conseils évangéliques dans l'histoire de l'Église, dans l'histoire des ordres religieux, tire ici son origine et son sens unique. Un homme n'entre pas au monastère pour cultiver sa personnalité ou parce que le monde est mauvais mais à cause d'un plus grand amour pour Dieu, pour se mettre à la disposition de l'amour de Dieu d'une manière qui ne souffre aucun partage. De la même manière que Dieu s'est livré au monde dans le Christ d'une manière qui n'a souffert aucun partage. La petite Thérèse n'a jamais cessé de le répéter. Cette exclusivité de l'amour, visible en Marie, va de pair avec la pauvreté : Mon Dieu, je ne veux rien posséder en propre – dispose toi-même de tout – l'Église, les pauvres, le monde peuvent ainsi tout posséder... Elle va aussi de pair avec l'obéissance : Je ne veux rien diriger, gouverner ou décider par moi-même ; je me tiens à disposition ; qu'il m'arrive selon ta parole.

Je ne voudrais pas m'attarder à détailler les différentes formes en lesquelles l'esprit des vœux se concrétise. Quelqu'un peut par exemple se mettre totalement à la disposition de Dieu au point qu'il sera conduit à mener une vie contemplative, à l'instar de la Marie de Béthanie de l'Évangile : elle a choisi la meilleure part ; elle ne cherche que Dieu, l'amour de Dieu. Cette vie contemplative est ce qu'il y a de plus fécond dans le christianisme. Autrement pourquoi

THÈME _____ **Hans Urs von Balthasar**

la petite Thérèse serait-elle devenue la patronne des missions ? Puis viennent dans l'Église les formes de vie active : se mettre à la disposition du royaume de Dieu en tout ce qu'il requiert. Les possibilités qui s'ouvrent aujourd'hui, et la manière dont les vivent les instituts séculiers, permettent d'envisager une vocation séculière qui consiste à se mettre à disposition pour le royaume de Dieu : je travaille à mon poste de juriste, de médecin, de journaliste ou de n'importe quoi d'autre ; et pourquoi ne le ferai-je pas dans l'amour que me permet l'Évangile ?

Charles de Foucauld a un jour exprimé l'idée que toutes les formes de vie chrétienne se rattachent à l'imitation du Christ qui a vécu trente ans comme travailleur, puis a passé quarante jours à jeûner et à prier seul dans le désert, et qui finalement n'a consacré que trois ans, et encore tout au plus, à annoncer activement et apostoliquement le royaume de Dieu. C'est partout le même amour qui est vécu dans le monde, dans le monastère ou dans le sacerdoce, un amour qui, à vue humaine, est un renoncement (renoncement exprimé dans les conseils) mais qui pourtant ne s'arrête jamais sur lui-même puisqu'il est avant tout un amour qui se met tout simplement à disposition. Le rôle des conseils est de permettre à l'homme de créer de l'espace pour Dieu, pour les besoins de Dieu.

Mais Paul nous dit alors, dans la première *lettre aux Corinthiens*, que l'esprit de ces conseils doit être disponible et effectif en chaque existence chrétienne parce que chaque chrétien est mort avec le Christ au monde, au premier Adam, au vieil homme et qu'il est ressuscité avec le Christ comme homme nouveau, non pas dans quelque lointain empyrée mais dans ce nouveau monde que le Christ ressuscité est lui-même. Du fait que tout chrétien a déjà accompli ce total renoncement dans le baptême, dans l'alliance baptismale, dans les vœux baptismaux, il s'ensuit que ceux qui possèdent doivent être comme s'ils ne possédaient pas, ceux qui se marient comme s'ils ne se mariaient pas, ceux qui tirent profit de ce monde comme s'ils n'en profitaient pas. Toutes les dimensions profanes sont présentes et pourtant elles sont toutes surélevées dans cet unique amour de Dieu, dans cet absolu de l'amour qui gouverne tout d'en haut (ce qui ne veut pas dire de loin). Il est possible que cela ne soit pas facile et que nous ressentions une tension douloureuse au travers de notre existence de chrétien au point que nous devions nous demander chaque jour comment mener tout cela de front. Il n'y a pas ici de recettes toutes faites. Cela ne peut être que

vécu et tenu. De notre existence chrétienne, une question jaillit chaque jour, chaque heure : ce dont j'ai besoin ou ce que je désire, est-ce bien cela que Dieu exige de moi maintenant ou ne faut-il pas que j'y renonce pour me mettre au service de quelque chose de plus grand ? Et puis, ce dont j'ai besoin et ce que je désire, cela peut-il s'accorder à une vision chrétienne du monde et à un plan d'ensemble de mon existence ? C'est la liberté dont Paul parle dans l'*Épître aux Galates*. On parvient à cette liberté par l'ascèse positive de l'amour. Car seule l'ascèse chrétienne est pleinement et totalement positive. Nous le disions déjà : le philosophe, l'homme qui se situe au-dehors du christianisme, est en route vers Dieu. Il recherche l'absolu. C'est pourquoi hors du christianisme, la tendance est toujours – osons un terme fort – à la fuite du monde. L'Inde, Socrate, Platon, les stoïciens, le néoplatonisme ne cessent de jeter une ombre sur le fini : le voile de la *maya* est toujours prêt à tout recouvrir. Dans le christianisme, Dieu devient homme, et l'homme en son intégralité devient moyen d'expression de l'amour de Dieu. Il y a bien une joie dans l'ascèse : celle de se laisser façonner en vue de devenir un instrument de l'amour chrétien. C'est une image de l'homme qui vaut la peine puisqu'au fond on ne nous demande pas de renoncer à quoi que ce soit d'authentiquement humain, pas même aux passions dont les stoïciens affirment qu'elles sont mauvaises. Non, elles sont bonnes si elles sont correctement ordonnées. Quant à l'amour physique – et quel amour n'est pas toujours aussi un peu physique : y a-t-il donc un amour purement spirituel ? aussi peu que d'homme purement spirituel ! –, il appartient aussi à l'homme et il faut que lui aussi soit pénétré de cette lumière qui émane d'un amour plus élevé, plus vaste, le plus grand qui soit. L'amour lui-même représente l'ascèse la plus rigoureuse car l'amour exige bien, et de manière constante, désintéressement, bienveillance, serviabilité, hospitalité et tout le reste. Que l'on se reporte un tant soit peu aux recommandations que Paul donne aux communautés : chaque commandement est abordé sous l'angle de l'amour. Partout, l'homme doit renoncer à quelque chose pour avoir quelque chose à donner.

Nous ne devons pas instrumentaliser cette absoluité et ce désintéressement de l'amour ; l'amour est beau comme il est, raisonnable en lui-même. On ne doit pas non plus chercher à instrumentaliser Dieu, qui est l'amour. Qu'ai-je à entreprendre au chapitre de l'amour du prochain ? Rien du tout, je laisse faire, je le laisse être, je le laisse s'épanouir. L'amour est cet absolu qui, à notre époque,

THÈME _____ **Hans Urs von Balthasar**

est vivant et agissant. Le plus important de tout, c'est la libre offrande. Et la question que l'homme doit se poser et avec laquelle nous voulons conclure est celle-ci : « comment puis-je m'alléger, me donner, faire de moi-même une pure lumière et une eau pure, pour être ce que Paul appelle un parfum d'agréable odeur pour Dieu et pour les hommes ? »

Titre original : *Askese* ; traduit de l'allemand par Éric Iborra.

Hans Urs von Balthasar, né en 1905 à Lucerne (Suisse), prêtre en 1936, décédé le 26 juin 1988. Fondateur de *Communio*. Auteur de plus d'une centaine de livres, dont la trilogie *La Gloire et la Croix*, *La Dramatique divine*, *La Théologie* (dernier volume paru en français, *Épilogue*, « Culture et vérité », Bruxelles, 1997).

Communio, n° XXV, 2 – mars-avril 2000

Edith STEIN

Pensées pour la Semaine Sainte 1938

10-21 avril 1938. Retraite préparatoire aux vœux perpétuels

L E texte traduit ici pour la première fois en français, dont le manuscrit se trouve aux archives du Carmel de Cologne, a été rédigé par Edith Stein pendant la Semaine Sainte de 1938 pour se préparer à la profession solennelle en avril de la même année. Il appartient à un cahier dans lequel primitivement l'auteur avait établi l'index de son habilitation « Être fini et être éternel ».

L'impression du texte est conforme à la physionomie des notes, pour autant qu'elle est visible. Il en résulte directement, d'après la copie d'Edith Stein, un manque évident de systématisme. Les soulignements ont été traduits en italiques, les intervalles du texte marqués par de simples espacements. N'ont été uniformisées selon l'usage de la revue que les seules références scripturaires.

La Rédaction

DOSSIER _____ **Edith Stein****J + M**

« Convertis-toi, Jacob ! et ressaisis-toi ; va ton chemin vers la clarté qui rayonne de sa lumière. »

(*Baruch* 4, 2)

Par Marie à Jésus

(Rameaux) *Proto-évangile (Genèse 3, 15)*

L'inimitié de Satan s'adresse à la femme et à sa descendance. Jésus et Marie. Dieu a créé l'homme pour l'unir le plus intimement possible à son amour, comme cela s'est réalisé en Jésus et Marie. De toute éternité ils étaient prévus comme l'achèvement de la création. Ils s'attirent la jalousie de Lucifer, et après eux les hommes créés à leur image et en vue de participer à leur vie. Ils sont atteints dès lors que les hommes succombent à la mort et à l'éloignement de Dieu. Mais le jugement de Dieu assigne à Satan non seulement la domination sur lui du Fils de l'Homme et de sa Mère, mais son anéantissement par eux. Nous sommes engagés dans ce combat. Satan cherche à nous piquer au talon, c'est-à-dire à nous rendre incapables de suivre Jésus et Marie. Mais nous sommes appelés par vocation à vaincre sous la conduite de Marie. Le serpent incite à l'orgueil, à la désobéissance, à la convoitise du plaisir défendu, à la possession et au droit de disposer sans restriction. Marie nous montre le chemin de l'humble obéissance, de la pureté sans tache, de la désappropriation parfaite.

Les vœux religieux nous libèrent pour Dieu.

11. IV. *Isaïe* 7, 14 : Vois, la Vierge concevra et enfantera un Fils, et il sera appelé Emmanuel. À la maison de Juda qui dans sa détresse ne croyait pas à l'aide de Dieu, un bien plus grand miracle est annoncé, qu'Il veut faire pour le salut de son peuple. La virginité prépare la proximité de Dieu. Tu n'as pas rejeté ton peuple malgré son infidélité, mon Dieu. Tu appelles pour Toi de ses rangs ceux qui imitent la pureté de la Vierge et qui seront intimement unis à Toi pour le salut de ton peuple. Vierge et Mère, enseigne-moi la pureté parfaite.

*Pensées pour la Semaine Sainte 1938**L'Annonciation (Luc 1, 34)*

Le premier mot qui nous est rapporté de Toi, Mère bien-aimée, est la confession de ta virginité. Qui d'autre que Dieu Lui-même a pu Te destiner à garder pour Lui seul ton corps et ton âme ? De là proviennent la force de la foi, qui accepte le miracle sans broncher, et le courage de l'obéissance qui est prête à l'inouï, qui n'exige rien d'autre que d'être admise avec tout son être dans l'opération divine.

Psaume 86 : Marie demeure de Dieu

Dieu a construit Sion sur le haut des montagnes et il la préfère à toutes les demeures de Juda. Tous les peuples de la terre y ont droit de cité, et c'est une ville d'allégresse pour tous.

La création tout entière est la demeure de Dieu, mais ses délices sont d'être avec les enfants des hommes parce qu'ils sont capables de recevoir et de donner l'amour. Par son abandon total Marie est comme aucune autre créature réceptive à l'amour divin, surélevée au-dessus de tout le créé par sa plénitude de grâce et sa perfection. Son cœur est largement ouvert comme les bras de son Fils, qui de la Croix a attiré tout à Lui. Sous la Croix elle a reçu l'héritage de son Fils, en tant que Mère des rachetés, elle les a tous accueillis dans son cœur. En elle nous trouvons la vie divine et nous sommes abreuvés des délices du Paradis. Dieu T'a fait le don de Son Fils et T'a créée en vue de la plus intime unité avec Lui. Quand Son regard repose avec une intime complaisance sur le Fils bien-aimé, Il T'embrasse aussi du même regard, Toi qui es son Image conforme et inséparable de Lui. Le Logos a conclu l'union personnelle la plus étroite avec Toi et Il a répandu en Toi Sa plénitude spirituelle. C'est pourquoi Tu es remplie de l'Esprit-Saint et préparée par Lui à la maternité divine. Te voir veut dire voir les trois personnes divines (sainte Brigitte). Séjourner en Toi, veut dire reposer dans le sein de la Sainte Trinité. Dignare me laudare te, Virgo sacrata.

DOSSIER _____ **Edith Stein**12. IV. *Eucharistie et Croix (P. Sudbrack)*

L'amour de Dieu pour l'âme et de l'âme pour Dieu pèse si lourd que sous ce poids l'âme faiblit. Elle demande des fleurs et des pommes pour se fortifier, c'est-à-dire l'Eucharistie et la Croix. L'Eucharistie est pour nous le gage que nous ne sommes pas abandonnés dans notre exil. Jésus vient à nous tous les jours et nous donne part à tout ce qui est être. Et son abandon sur la Croix est notre force. Mais c'est de fidélité que nous manquons. Marie au pied de la Croix est devenue notre Mère. Elle aime les âmes qui suivent le Seigneur jusqu'au pied de la Croix. C'est d'elle que nous devons apprendre la fidélité et la pureté d'intention qui ne cherche plus son bien propre mais dans la sainte obéissance se remet sans réserve aux mains du Père.

Psaume 44 : L'image de la Gloire éternelle,

à laquelle nous sommes appelés : unis au Roi éternel par la Reine à ses côtés, qui nous a appelés à sa suite.

Visitation (Luc 1, 39-56)

Dieu prend à son service la Vierge qui s'est offerte à Lui comme servante. Il la conduit à Elisabeth pour opérer par elle son premier miracle de grâce. Le Sauveur l'entraîne sur la route. C'est Jean qui le premier pressent la présence du Seigneur et par lui Elisabeth est remplie de l'Esprit-Saint qui lui dévoile le mystère de la Vierge. Dans le Magnificat Marie fait connaître qu'elle est élevée au rang de Médiatrice de toutes grâces.

Pensées pour la Semaine Sainte 1938

13. IV. *Psaume 45 : Cité de Dieu*

La Vierge ne peut pas être ébranlée par toutes les tempêtes des épreuves et des souffrances. Le fleuve de grâce lui donne force et l'abreuve de délices au milieu de la douleur. Dieu réside en elle et fait taire toutes les luttes. En elle est la Paix, et elle est notre Paix.

(12/13. IV. Esprit de Vérité)

14. IV. *Marie à la Cène*

La Sainte Écriture ne le dit pas, mais il n'y a pas de doute que la Mère de Dieu était présente. Sûrement elle est allée comme toujours à Jérusalem pour la fête de Pâques et elle a pris le repas pascal avec tous les disciples de Jésus. Elle, qui conservait toutes les paroles de Jésus dans son cœur, aura enregistré ses discours d'adieu. « J'ai désiré ardemment de manger cette Pâque avec vous ». Ne pensait-elle pas aux noces de Cana ? Maintenant Son heure était venue. Maintenant Il pouvait donner ce que naguère il n'avait pu indiquer qu'en symbole. Le lavement des pieds : Il était parmi eux comme quelqu'un qui sert. C'est ainsi qu'elle L'avait vu toute Sa vie durant. C'est ainsi qu'elle avait vécu elle-même et qu'elle continuerait à vivre. Elle comprenait le sens mystique du lavement des pieds : qui se présente à la sainte Cène doit être entièrement pur. Mais seule Sa grâce peut donner cette pureté. Ta sainte communion, ma Mère ! N'était-elle pas comme un retour de cette unité inconcevable, quand Tu le nourrissais de ta chair et de ton sang ? Mais maintenant c'est Lui qui te nourrit. Est-ce que Tu ne vois pas en cette heure tout le Corps Mystique devant Toi, qui doit croître par cette sainte Cène ? Est-ce que tu ne l'adoptes pas dès maintenant à titre de Mère, puisqu'il te sera confié demain au pied de la Croix ? Est-ce que tu ne vois pas aussi toutes les injures qui parmi ces visions seront infligées au Seigneur, et est-ce que tu ne paies pas réparation pour cela ? Ô Mère, apprends-nous à recevoir le Corps du Seigneur comme Tu l'as reçu.

DOSSIER _____ **Edith Stein**

Vendredi Saint (15. IV.)

Juxta crucem tecum stare

Aujourd'hui je me suis tenue debout avec Toi au pied de la Croix
Et j'ai senti distinctement comme jamais,
Que Tu es devenue notre mère au pied de la Croix.

Comme une mère de la terre a souci fidèlement,
D'accomplir les dernières volontés de son Fils.
Mais Tu étais la Servante du Seigneur,
Ton être et Ta vie donnés sans réserve
À l'Être et à la Vie du Dieu incarné.

Ainsi les Siens tu les as pris à cœur,
Et avec le sang du cœur de tes douleurs amères
Tu as racheté pour chaque âme une vie nouvelle.
Tu nous connais tous : nos plaies, nos faiblesses,
Tu connais aussi la lumière céleste, que l'amour de Ton Fils
Voudrait autour de nous répandre dans l'éternelle clarté.
Aussi diriges-Tu soigneusement nos pas,
Nul prix n'est trop élevé pour Toi pour nous conduire au but.
Pourtant ceux que Tu as choisis pour ton cortège,
Pour t'entourer un jour près du trône éternel,
Il faut qu'ici-bas ils se tiennent debout à la Croix avec Toi
Et qu'avec le sang du cœur de douleurs amères
Ils achètent la lumière céleste des âmes aimées,
Que le Fils de Dieu leur a confiées en héritage.

*

Pensées pour la Semaine Sainte 1938

Samedi Saint : Praestolari in silentio salutare Dei

Ton Samedi Saint : comment le penser autrement que dans un calme absolu ? La tombe refermée, saint Jean a dû te reconduire à la maison où à Jérusalem il recevait l'hospitalité. Cela s'est produit en silence. Le respect devant ta douleur devait clore toutes les bouches. Tu as dû donner à comprendre que Tu voulais être seule. C'était en effet impossible d'aller comme d'habitude au sabbat et à la célébration du Temple, parmi les gens qui l'avaient crucifié et qui maintenant te montreraient du doigt. Être seule était l'unique soulagement. Il fallait bien que les larmes aient leurs droits. Si le Seigneur a pleuré sur la mort de Lazare, ne devais-Tu pas pleurer après tout ce qui était arrivé. Sa vie entière, qui était ta vie, aura repassé une fois encore devant ton âme : toutes les indications de la Passion, tous les passages des Prophètes. Par là aussi l'annonce de la Résurrection. Ce que le Sauveur sur le chemin d'Emmaüs a éclairci pour les disciples, Tu te l'es dit à toi-même : est-ce que le Christ ne devait pas souffrir tout cela pour entrer dans sa Gloire ? Ainsi Ta douleur se change en merci pour le « Consummatum est » et en calme et confiante attente du matin de Pâques : le troisième jour Il ressuscitera.

Que Tu fusses toi-même présente, je ne puis me l'imaginer autrement. Est-ce que l'Ange de l'Annonciation ne t'a pas fait sortir sans bruit de la maison hospitalière avant le lever du jour, et conduite au tombeau ? Est-ce que l'alléluia de la bouche des anges n'a pas résonné au tombeau comme le Gloria sur les champs de Bethléem ? Est-ce qu'Il n'est pas sorti du tombeau, dans l'aurore de rose, baigné de lumière éclatante, au jardin fleuri comme un paradis ? Personne ne nous a rendu compte de ce revoir. Nul œil humain ne l'a vu, nulle oreille ne l'a perçu et dans le cœur d'aucun homme n'est entré ce que le Seigneur a préparé à la Mère qui L'aimait au-delà de toute compréhension humaine.

Si le temps entre la Résurrection et l'Ascension a été consacré avant tout à la préparation de la future Église, nous pouvons supposer que le Seigneur a initié Sa Mère avant tous les autres à tous les mystères du Corps Mystique. Elle serait morte de douleur au pied de la Croix et de joie à la Résurrection si une grâce de force particulière ne l'eût conservée à l'Église. Elle n'avait pas besoin d'abord de la descente du Saint-Esprit comme les disciples, pour comprendre les

DOSSIER _____ **Edith Stein**

mystères du Royaume. Elle aura reçu des révélations sur le mystère de l'Église, des sacrements, du sacerdoce, pour aider ensuite à la formation de l'Église dans les années qui ont suivi l'Ascension.

Dimanche de Pâques : Resurrexi et adhuc sum tecum !

Le Ressuscité est toujours près de Toi ! Je crois en fait qu'Il ne T'a jamais abandonnée. Le corps ressuscité n'était plus astreint aux conditions des corps terrestres. Il pouvait être en plus d'un lieu (comme aussi dans la présence sacramentelle).

Et s'il est apparu passagèrement aux disciples tantôt ici, tantôt là, c'est qu'il pouvait être sans interruption auprès de Toi. Pendant la vie terrestre Tu as porté la Croix, aussi la Croix de la séparation, de la dérélition. Maintenant tu partages la béatitude intacte du Ressuscité, tu recueilles le remerciement de Ta joie maternelle en dépense inlassable d'amour et en divine plénitude de vie. Il a posé Sa main sur Toi, Il a pris Ta vie entière dans la Sienne. De même Il a mis Sa main sur moi, et Tu as mis Ta main sur moi, afin que je porte avec Vous la croix et que je parvienne par la croix à la vie bienheureuse de la Résurrection. Votre maison est la Tienne, Reine de la Paix. Si je me consacre ici pour toujours à toi et à ton Fils, je me consacre en même temps à cette famille qui est Tienne. Il faut que je porte sa croix et que je m'engage à faire parvenir à chaque âme la véritable paix pascale.

Ô ma Mère bien-aimée, le Seigneur t'a confié les mystères de Son Royaume, Il T'a remis son Corps mystique. Tu couvres du regard tous les temps ; Tu connais chacun des membres, tu sais sa mission et tu cherches à le diriger en ce sens. Tu as adopté notre Ordre comme tien. Tu orientes ses destins. Tu as appelé à la vie notre maison. Chacune de nous est appelée par Toi et assignée à Ton service. Je te remercie de m'avoir appelée avant même de savoir que l'appel vient de Toi. J'ignore Ton projet sur moi. Mais je considère comme une grande grâce imméritée d'avoir été choisie pour ton instrument. Je voudrais me donner entièrement à Tes mains comme un instrument docile. J'ai confiance en Toi pour que tu rendes valable l'instrument obtus, Vierge très sage, bienveillante, puissante. Ecce adsum – suscipe me !

Pensées pour la Semaine Sainte 1938

Maintenant je puis encore célébrer Pâques avec Toi, complètement silencieuse et cachée. Tu étais sûrement avec le Seigneur à peu de distance du tombeau quand arrivèrent les femmes. Il s'est montré à Madeleine, tandis que les autres retournaient déjà en ville. Pierre et Jean viennent au message des femmes. Après s'être convaincus que le tombeau était vide, Pierre veut le dire aux autres disciples et il rencontre le Seigneur en chemin¹. Jean s'est probablement séparé de lui pour te visiter et t'apporter la nouvelle. Peut-être étais-tu revenue dans Sa maison. Alors sans doute Tu T'es rendue avec lui dans le cercle des disciples et Tu étais là lorsqu'Il est entré chez eux par la porte fermée. Car c'était là un événement qui concernait la jeune Église. Et en ce cas Tu es désormais toujours présente, car Tu es le cœur de l'Église.

Lundi de Pâques : Emmaüs. Pourquoi le Seigneur dans les apparitions du temps pascal se montre-t-il sous une forme sous laquelle les disciples ne le reconnaissent pas tout de suite ? Son image, tel qu'ils l'avaient connu en vie s'était pourtant imprimée à coup sûr de manière ineffaçable. Saint Grégoire défend l'Éternelle Vérité du soupçon de mensonge. Il appelle le Sauveur artiste plastique qui façonne son apparition d'après l'état d'esprit des disciples. Parce qu'ils parlent de Lui, Il leur est proche ; parce qu'ils doutent, ils ne voient pas sa vraie physionomie. Mais justement n'y a-t-il pas dans ce changement et dans cette métamorphose par rapport à la figure familière une manifestation de la nouvelle nature du Ressuscité ? Le Ressuscité a par rapport au corps une tout autre puissance et liberté que dans la condition terrestre. Il est bien plutôt un « modelleur ». Il est démontré, comme aussi par son entrée à porte fermée – que le Sauveur n'est pas revenu tel qu'Il était, mais dans un corps transfiguré. (Ainsi aucun doute ne pouvait surgir sur la réalité de sa mort).

Ils reconnaissent le Seigneur à la fraction du pain. La présence sacramentelle Le donne à reconnaître intérieurement, et leur ouvre les yeux. Mais ensuite Il disparaît. Toutes les apparitions pascales ne sont qu'une Pâque, un passage. Également l'union dans la sainte communion n'est qu'un passage. Si seulement nous savions apprécier dignement ces instants et si notre cœur restait brûlant ! L'effet,

1. D'après le récit des disciples d'Emmaüs de Luc cela n'a dû avoir lieu que plus tard après que les deux apôtres avaient déjà raconté aux autres le tombeau vide.

DOSSIER _____ **Edith Stein**

lui, est durable. Son sang est vraiment un breuvage et son corps vraiment une nourriture. Nous ne sommes plus qu'un seul corps avec Lui et dans notre corps mortel est déposée la semence du corps glorieux immortel. Or nous devrions être totalement membres de son Corps et mûs par Son seul Esprit. Dans la mesure où nous n'ouvrons pas notre âme à Son Esprit et ne nous laissons pas conduire par lui, nous sommes des membres morts et nous défigurons le Corps mystique.

Les prêtres sont les dispensateurs des mystères divins. Le Corps mystique est formé par leur ministère. Voir le Seigneur dans la main de prêtres indignes, doit endolorir Marie comme de Le voir aux mains des bourreaux. C'est bien sûr elle a qui suggéré à notre sainte Mère¹ d'intimer avec tant d'urgence dans son Ordre des prières et des messes pour les prêtres.

Ma Mère, aujourd'hui c'était déjà comme un jour des adieux. Les deux prochains jours je serai occupée par les préparatifs extérieurs et je ne serai plus toute tranquille près de Toi et près du Seigneur avec Toi. C'est pourquoi du fond du cœur je T'ai priée encore une fois de m'apprêter pour l'heure des épousailles. Avant tout pour un repentir ardent, pour consumer tout ce qui entrave en moi l'union avec le Seigneur. Fais que je sois comme Toi, comme si je n'étais pas, n'ayant plus d'autre vie que la vie de Jésus, que je m'oublie et ne sache plus que Lui.

Je sais que ce que j'ai dit et écrit sur la Vérité m'oblige très rigoureusement. Rappelle-le-moi toujours, je m'écarte de l'être véritable pour tomber sur un leurre.

Mardi de Pâques. Veritas et misericordia obviaverunt sibi.

La vérité et la miséricorde se sont rencontrées dans l'œuvre de la Rédemption. Elles sont une en Dieu. L'abomination du péché et la puissance des ténèbres sont devenues manifestes dans la Passion et la mort de Jésus. C'est la miséricorde qui fait que nous ne succombons pas, mais que par ses blessures nous sommes guéris, par sa déréliction conduits au Père, que par Sa mort nous gagnons la vie. Ainsi la Vérité est miséricordieuse et la miséricorde est vraie. Dans Ton

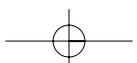
1. Il s'agit de Thérèse d'Avila (*N.d.l.r.*).

Pensées pour la Semaine Sainte 1938

cœur aussi, Vierge bienheureuse entre toutes, la Vérité et la Miséricorde ne font qu'un. Tu n'as pas fermé Tes yeux devant le terrible spectacle de la Passion, pourtant Tu as eu pitié de nous et tu as dit avec le Seigneur : « Père, pardonne-leur ». Si nous sommes véridiques, si nous ne fermons pas les yeux devant nos propres péchés et nos fautes, mais que nous les voyons et les confessons ouvertement, et si nous croyons vraiment à la miséricorde, alors elle vient à notre rencontre et elle nous délivre. Et nous aussi sommes miséricordieux à l'égard des autres, si nous sommes vrais, si nous voyons et démasquons leurs défauts, pour les aider à se libérer. Mais nous ne sommes vrais pour de vrai que si nous sommes vrais en toute miséricorde, si seul le pur amour nous presse, si nous avons égard à ce que l'autre peut porter, si nous sommes au clair sur notre propre aveuglement et pour cela invoquons la miséricorde divine et ne nous fions pas à nos propres lumières, mais que nous nous mettions sous la conduite de la lumière divine. Vérité et miséricorde ne font qu'un dans le Très Saint Sacrement. C'est vérité, que nous ayons besoin de la proximité corporelle et de la présence sensible ; c'est miséricorde inconcevable que Tu Te sois installé au milieu de nous dans ces espèces. C'est vérité que Ton sacrifice sur la Croix ne serait qu'un pâle fait du temps passé, s'il ne devenait quotidiennement présent sur nos autels. Ta vie entière, vécue pour nous, serait "passée", si Ta miséricorde ne faisait d'elle encore et toujours un présent dans le cycle de l'année liturgique. Un ministère vraiment saint et sanctifiant est le *divinum officium*, qui manifeste et rend présentement efficace la vérité miséricordieuse de l'Histoire du Salut – un ministère qui se rapproche beaucoup du ministère sacerdotal. C'est vérité et miséricorde inconcevables que le Dieu tout puissant condescende à élever jusqu'à soi une pauvre créature en union nuptiale. Tu le dis et je le crois, que cette union est la chose la plus sublime qui puisse arriver sur terre à une créature, dépassable seulement par la Gloire. Si nous prenons très au sérieux les saints vœux, si par eux nous nous libérons pour Toi et que nous croyons vraiment à la force transformante de Ta grâce miséricordieuse, alors cette alliance éternelle n'est pas même surpassée par le mariage mystique. Comment s'y préparer dignement ? C'est impossible. Mais je fais confiance à Ta grâce et au secours puissant de Ta Mère.

Traduit par Xavier Tilliette.

Titre original : « Gedanken zur Karwoche », 1938.



Edith STEIN

Dialogue nocturne

CE dialogue fut écrit à l'occasion de la saint Antoine, le 13 juin 1941, pour fêter, selon l'usage du Carmel, mère Ambrosia Antonia, alors prieure du Carmel d'Echt. Cette scène est une composition très personnelle et tout à fait caractéristique d'Edith Stein. Au cours de la représentation, elle tint elle-même le rôle principal et la communauté en fut profondément impressionnée.

La scène nous entraîne dans la cellule de la supérieure d'une communauté de Carmélites qui, au cœur de la nuit, reçoit la visite d'une inconnue. Cette inconnue se révèle être la reine Esther venue une nouvelle fois dans le monde pour implorer un accueil pour son peuple persécuté.

Sœur Thérèse-Bénédicte de la Croix s'identifie à la reine Esther. Déjà, dans une lettre du 31 octobre 1938 à mère Petra Brüning, o. s. u., elle écrivait : « Le Seigneur a pris ma vie pour tous. Je dois toujours penser à la reine Esther qui fut, justement, choisie du milieu de son peuple pour intervenir pour le peuple devant le roi. Je suis une très pauvre et impuissante petite Esther, mais le roi qui m'a choisie est immensément grand et miséricordieux. C'est là une grande consolation. »

Ne prenant pas uniquement appui sur les textes de l'Écriture concernant la reine Esther, Edith Stein la présente comme faisant partie des justes qui attendent la venue du Messie. Saisie dans la lumière de la théologie de la croix, dont Edith Stein écrivait dans

DOSSIER _____ **Edith Stein**

la lettre du 28 avril 1935 à Hedwig Dülberg : « La croix est toute lumineuse. Le bois de la croix devient lumière du Christ », Esther fait partie des « rachetés » et elle devient « participante » du drame du Golgotha. Nous sommes conduits aux profondeurs du mystère de la Rédemption.

Esther voit alors, de son peuple, naître l'Église. Elle contemple le mystère et la gloire de Marie, sa vie n'étant qu'un « rayonnement » de la vie de la Vierge immaculée. Puis la reine révèle la raison de sa venue. Elle cherche des âmes de prière pour que le Seigneur fasse connaître son Nom et sauve son peuple.

Avec cette saynète, sœur Thérèse-Bénédicté exprime l'état intérieur qui est le sien en ces jours sombres ; elle dit son inquiétude pour le sort du peuple juif dont elle se sent solidaire et dont elle demeure membre. Elle invite sa communauté à prier pour le peuple juif, dans une confiance inébranlable en la toute-puissance de la prière qui fera l'unité de tous dans le Seigneur.

Nous remercions les éditions du Cerf et Ad Solem ainsi que la traductrice grâce auxquels ce texte paraît dans notre revue. Nos lecteurs qui le désirent pourront se reporter à cette édition pour des éclairages scripturaires et théologiques supplémentaires. Ici, nous avons choisi de donner le texte d'Edith Stein seul, pour laisser libre cours à la méditation.

La rédaction.

Dialogue nocturne

LA MÈRE PRIEURE

*(La nuit dans sa cellule, elle s'est endormie
tout en écrivant ; elle sursaute soudain.)*

*Ah ! la plume a glissé de ma main fatiguée.
Je me proposai de faire bien plus aujourd' hui.
Mais minuit approche, et voilà que la nature
réclame ses droits, sans tolérer de contrainte.
Essayons pourtant d'achever cette seule lettre.*

*(Elle écrit encore un peu ; mais la tête s'affaisse une nouvelle fois
vers la table. Deux coups de cloche.
Elle se réveille en sursaut.)*

Voilà encore le vent – au milieu de la nuit ?

(On frappe à la porte.)

*Des coups à la porte et voici qu' elle s' ouvre...
Doux Jésus, au secours !*

(Une femme entre, habillée en pèlerine ; elle parle :)

*La paix soit avec toi !
Ne crains rien ! Celle qui t' approche dans la nuit
est une suppliante, ne possédant d' autre arme
que ses deux mains tendues.*

LA PRIEURE

*Oh, parle donc !
Je ferai volontiers pour toi ce que tu souhaites,
si seulement je le puis. La crainte a disparu.
Ta parole est douce, ton regard bienveillant.
Il parvient jusqu' à moi comme s' il arrivait
des grands espaces lointains de l' éternité,
il éveille en mon cœur la nostalgie du ciel.
Viens te reposer ! Tu as fait un long chemin.*

(Elle l' invite à s' asseoir.)

DOSSIER _____ **Edith Stein**

L'ÉTRANGÈRE

*Merci de ta bonté ! Oui, mon chemin fut long,
de contrée en contrée, de maison en maison.
Je suis partie à la recherche d'un asile.*

LA PRIEURE

*D'un asile ? Comme ce mot me bouleverse !
Il me fait songer à la toute-pure, l'Immaculée,
qui jadis en ces jours rechercha un asile.*

(Elle s'agenouille.)

Oh, dis-moi : ne serais-tu pas la Vierge-Mère ?

L'ÉTRANGÈRE

(en se levant)

*Non, je ne le suis pas, mais je la connais bien,
et c'est tout mon bonheur que d'être à son service.
Je suis de son peuple, oui, je suis de son sang,
et j'ai risqué ma vie autrefois pour ce peuple.
Vous pensez à elle en entendant mon nom.
Ma vie est pour vous une figure de la sienne.*

LA PRIEURE

*Voilà une énigme étrangement difficile.
Comment la comprendre ?
Tu es l'une de ces femmes « figures » de Marie
et pour ton peuple tu as risqué ta vie ?
En ce temps-là déjà, tu n'avais pas d'autre arme
que tes deux mains tendues de suppliante ?
Ne serais-tu donc pas la reine Esther ?*

ESTHER

On me donna ce nom. Et tu sais mon destin.

Dialogue nocturne

LA PRIEURE

*Je sais tout ce qu'en racontent les livres saints.
Cela m'a toujours émue qu'en ta tendre enfance
il t'arriva de perdre et ton père et ta mère.*

ESTHER

*Mon oncle fut pour moi un père et une mère.
Disons qu'il me mena au Père véritable,
notre Père à tous, qui est au plus haut des cieux.
Le cœur de mon oncle brûlait passionnément
d'une sainte ardeur pour Dieu et pour son peuple ;
il m'apprit à les aimer. Je grandis ainsi,
bien loin de ma patrie et pourtant à l'abri
comme dans le paisible sanctuaire du Temple.
Je lisais les livres saints de mon peuple
esclave désormais en pays étranger
et je priais et suppliais avec ferveur
pour que lui vienne le Sauveur.*

LA PRIEURE

*Comme Notre Dame. Mais soudain un destin
imprévu fut le tien, à son image aussi.*

ESTHER

*Des messagers royaux sillonnèrent le pays
en cherchant pour le roi l'épouse la plus belle.
Je fus ainsi conduite à la cour, avant même
d'y avoir pu songer ; et le regard du roi
s'abaissa alors jusqu'à moi, pauvre servante.*

LA PRIEURE

*En lisant ce récit dans le livre des livres,
mon cœur devenait lourd, il en était pour moi
comme si je contemplais ton âme tout emplie
d'une douleur profonde et de larmes rentrées.*

DOSSIER _____ **Edith Stein**

ESTHER

*Ce fut dur. Mais c' était la volonté de Dieu
 et tout en demeurant à la cour du roi,
 je restais la pauvre servante du Seigneur.
 Mon oncle si fidèle m' avait suivie.
 Il venait bien souvent aux portes du palais
 et m' apportait des nouvelles de notre peuple,
 de ses souffrances et du danger qui le guettait.
 Et le jour arriva où j' approchai le roi
 comme une suppliante afin de l' implorer
 de nous sauver des mains de l' ennemi mortel.
 De son regard dépendait la mort ou la vie.
 Je prenais appui sur les bras de mes servantes,
 sans craindre pourtant le courroux de mon époux.
 Et son regard fut doux en se posant sur moi.
 Ce fut de bonne grâce qu' il me tendit le sceptre.
 Au temps et à l' espace je fus alors soustraite.
 Là-haut dans les nuées je vis un autre trône
 et le Seigneur des seigneurs devant qui pâlit
 la vaine gloire des souverains d' ici-bas.
 L' Éternel lui-même se pencha vers la terre
 et me fit la promesse de sauver mon peuple.
 Je tombai comme morte devant le divin trône.
 Et ce fut dans les bras de mon royal époux
 que je revins à moi et que je l' entendis,
 dans sa sollicitude, promettre d' exaucer
 le vœu que je lui exprimerais, quel qu' il fût.
 Et ce fut ainsi que le Seigneur, le Très-Haut,
 a délivré son peuple de la main d' Aman,
 en se servant d' Esther, sa pauvre servante.*

LA PRIEURE

*Et voilà qu' un autre Aman dans sa haine farouche
 a juré aujourd' hui la perte de ton peuple.
 Serait-ce la raison de ton retour, Esther ?*

Dialogue nocturne

ESTHER

*Oui, tu l'as dit. Et je parcours le monde entier
implorant un asile pour tous les sans-patrie,
pour mon peuple sans cesse pourchassé, écrasé,
mon peuple qui cependant ne saurait mourir.*

LA PRIEURE

*Quelle étrange parole !
N'es-tu donc pas morte, comme meurent tous les hommes ?
Aurais-tu donc été enlevée comme Élie,
dont on raconte aussi qu'il voyage en pèlerin ?*

ESTHER

*Non, c'est la mort commune que j'ai connue moi-même
avant qu'on m'enterre avec un faste princier ;
et mon ange gardien accompagna mon âme
jusqu'au lieu de la paix ; elle trouva le repos
auprès de ses pères, dans le sein d'Abraham.*

LA PRIEURE

Dans le sein d'Abraham, comme Lazare, alors ?

ESTHER

*Comme tous ceux qui ont fidèlement servi
le Seigneur à la manière de nos pères.
Là, nous attendions dans l'espérance et la paix,
mais loin de la lumière, d'où notre nostalgie.
Un jour arriva où toute la création
parut se déchirer. Les éléments semblèrent
se révolter soudain, la nuit enveloppa
le monde jusqu'à midi. Au cœur de cette nuit,
seule restait debout une montagne nue,
elle était tout illuminée comme par l'éclair.
En haut de la montagne se dressait une croix
à laquelle pendait un homme tout sanglant,
perdant son sang de mille plaies ; et nous voilà*

DOSSIER _____ **Edith Stein**

*assoiffés du désir de boire à ces blessures,
 de puiser le salut à cette source-là.
 La croix disparut dans la nuit ; mais notre nuit
 fut soudain traversée d'une lumière nouvelle,
 comme jamais nous n'en avions soupçonné :
 une douce lumière, et tout emplie de joie.
 Elle jaillissait des blessures de cet homme
 qui venait à peine de mourir sur la croix ;
 maintenant, il se tenait debout parmi nous.
 Il était la lumière, la lumière en personne,
 la lumière éternelle, désirée de tout temps,
 le reflet du Père, le salut des nations.
 Il ouvrit grand les bras et se mit à clamer
 d'une voix qui résonnait d'accents tout célestes :
 « Venez à moi, vous tous, fidèles serviteurs
 de mon Père, vous qui vivez dans l'espérance
 du Sauveur ; voyez, il est au milieu de vous
 il vient vous conduire au Royaume de son Père. »
 Nul mot ne peut dire ce qu'il advint alors.
 Nous tous qui avons persévéré dans l'attente
 de la joie bienheureuse, nous touchions le but :
 nous étions désormais dans le Cœur de Jésus.*

LA PRIEURE

*Suspends là ton récit, mon cœur se briserait
 dans son désir ardent de cette joie immense.
 Mais non, continue, parle-moi de la patrie !*

ESTHER

*Ce fut dans le miroir de l'éternelle clarté
 que je vis depuis lors ce qu'il advint sur terre.
 Je vis croître l'Église à partir de mon peuple,
 comme un tendre rameau qui s'épanouissait,
 et le cœur de l'Église était l'Immaculée,
 la toute-pure, le rejeton de David.
 Je voyais couler la plénitude de grâce
 du cœur de Jésus dans le cœur de la Vierge
 et, à partir de là, le torrent de la vie*

Dialogue nocturne

*coule et parvient à tous les membres de son Corps.
Et vint un autre jour où la Vierge bienheureuse
fut emportée au ciel par les chœurs angéliques,
ravie jusqu'au trône du Seigneur, le Très-Haut.
Sa tête fut parée d'une couronne d'étoiles
et la splendeur du ciel ruisselait autour d'elle
comme le soleil. Je le savais désormais :
j'étais unie à elle de toute éternité
et pour toujours, selon le décret divin.
Ma vie n'était qu'un rayonnement de la sienne.*

LA PRIEURE

*Et tu quittas cette lumière bienheureuse
pour parcourir encore les chemins d'ici-bas ?*

ESTHER

*Telle est sa volonté, et c'est aussi la mienne.
L'Église s'était épanouie mais mon peuple,
pour la plus grande part, demeura à l'écart,
se tenant à distance de notre Seigneur
et de sa Mère, en ennemi de la croix.
Il erre de-ci de-là sans trouver le repos,
objet de dérision, victime du mépris.
Il en sera ainsi jusqu'au dernier combat.
Mais avant que la croix ne devienne visible
au beau milieu du ciel une nouvelle fois
et qu'Élie ne revienne rassembler tous les siens,
le bon Pasteur parcourt le monde en silence.
Des profondeurs de l'abîme, ici et là,
il sauve un agnelet, l'abritant sur son cœur.
Et d'autres continuent de marcher sur ses traces,
tandis que là-haut, auprès du trône de la grâce,
la mère intercède sans trêve pour son peuple.
Elle cherche des âmes pour prier avec elle.
Car le Seigneur viendra manifester sa gloire
seulement lorsqu'Israël l'aura découvert
et qu'il aura été accueilli par les siens.
Ainsi ce second avènement doit être
porté dans la prière.*

DOSSIER _____ **Edith Stein**

LA PRIEURE

*Comme le fut jadis
sa première venue, oui, je le comprends bien.
Comme tu en avais préparé le chemin,
tu l'ouvres maintenant au règne de la gloire.
Tu es venue me voir ; ai-je saisi ton message ?
C'est la reine du Carmel qui t'envoie vers moi.
En quel autre lieu qu'en son sanctuaire de paix
pourrait-elle trouver des cœurs bien disposés ?
Son peuple, qui est aussi le tien, ton Israël,
je l'accueille dans l'asile de mon cœur.
Par de secrètes prières, des sacrifices cachés,
je le ramène chez lui, dans le Cœur du Sauveur.*

ESTHER

*Ou, tu as bien compris, je puis donc repartir.
Tu n'oublieras pas, j'en suis sûre, la visiteuse
qui est venue vers toi à l'heure de minuit.
Et nous nous reverrons en ce jour solennel,
le jour où la gloire se manifestera,
quand sur la tête de la reine du Carmel,
la couronne d'étoiles étincellera
de l'éclat le plus vif car les douze tribus
auront enfin découvert leur Seigneur.
Adieu !*

Traduit de l'allemand par Cécile Rastoin,
du Carmel de Montmartre.

Anton ŠTRUKELJ

De la chaire à l'oratoire. Théologie et sainteté selon Hans Urs von Balthasar

THÉOLOGIE et sainteté sont sœurs, elles s'appartiennent mutuellement de manière inséparable. Elles sont « sœurs dans l'Esprit »¹. Du début à la fin de son œuvre théologique, Hans Urs von Balthasar s'est employé de toutes ses forces à montrer l'unité fondamentale de ces deux sœurs. Il est remarquable que l'une de ses premières publications, en 1948, ait porté le titre programmatique de « *Theologie und Heiligkeit*, Théologie et sainteté »². Ce n'était pas sans une intention précise que, quarante ans plus tard, l'auteur donnait le même titre à un article ultérieur « *Theologie und*

1. C'est le titre que Hans Urs von Balthasar donna à son livre sur deux carmélites, Thérèse de Lisieux et Élisabeth de Dijon : *Schwestern im Geist. Therese von Lisieux und Elisabeth von Dijon*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1970, 4^e éd., 1990 ; la partie sur Thérèse de Lisieux a été traduite en français, *Thérèse de Lisieux. Histoire d'une mission*, Apostolat des éditions, Paris, 1973 ; pour Élisabeth de la Trinité, voir *Élisabeth de la Trinité*, Seuil, Paris, 1959.

2. Art. publié pour la première fois dans la revue *Wort und Wahrheit*, 3, 1948, pp. 881-896. Version augmentée et modifiée dans *Verbum Caro. Skizzen zur Theologie I*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1960, pp. 195-225 (3^e édition 1990). *Verbum Caro* n'a pas été traduit en français, mais la première version de « *Theologie und Heiligkeit* » a paru en français, à peu près en même temps qu'en allemand, sous le titre « Théologie et sainteté » en 1948 dans *Dieu vivant*, 12, pp. 15-31 (désormais *TS* ; c'est ce dernier texte que nous citons dans la suite de l'art., sauf quand la version allemande augmentée n'a pas son parallèle en français ; dans ce cas, nous renvoyons à *TH*, avec la page dans

SIGNETS **Anton Štrukelj**

Heiligkeit»³ : cela montre assez combien ce thème lui tenait à cœur. Lorsque Balthasar reçut des mains du Saint Père Jean-Paul II le prix Paul VI, il insista avec force sur « l'indivisibilité entre théologie et spiritualité, leur division étant le pire désastre survenu dans l'histoire de l'Église »⁴. Toute l'œuvre de Hans Urs von Balthasar exprime cette intention fondamentale. Et puisque « le tout est dans la partie », quelques pierres d'angle suffiront ici à représenter l'ensemble de l'édifice.

Les saints théologiens, « colonnes de l'Église ».

Durant de nombreux siècles, les grands saints ont été aussi, en grande majorité, de grands docteurs. Ils étaient par vocation porteurs de la vitalité de l'Église précisément parce que, dans leur propre vie, ils représentaient la plénitude de sa doctrine et que, réciproquement, leur doctrine comprenait la plénitude de la vie de l'Église. Parce qu'ils étaient à la fois saints et théologiens, ils étaient les « colonnes de l'Église », leur existence elle-même était « théologique »⁵. « Ces colonnes de l'Église représentent des types complets d'humanité. Ce qu'ils enseignent, ils le vivent, dans une unité si spontanée, pour ne pas dire si naïve, qu'ils ignorent tout de la scission moderne entre dogmatisme et piété » (TS, 19). Le fait qu'il y ait peu de théologiens reconnus comme saints depuis la grande époque de la scolastique mérite d'être remarqué. Durant les premiers siècles, la norme était l'union, en une seule personne, des ministères pastoral et doctoral (au sens d'*Éphésiens* 4 et de I *Corinthiens* 12). « Irénée, Cyprien, Athanase, les deux Cyrille, Basile, Grégoire de Naziance, Grégoire de Nysse, Épiphané, Théodore de Mopsueste, Chrysostome, Théodoret, Ephrem, Hilaire, Ambroise, Augustin, Fulgence, Isidore sont tous évêques – sans parler des deux grands papes docteurs saint Léon et

Verbum Caro). Il est vraisemblable que la version française soit l'œuvre du P. Balthasar lui-même (*N.d.l.r.*).

3. *Internationale katholische Zeitschrift Communio*, 16 (1987), pp. 483-490 (non traduit en français).

4. Discours de remerciement du lauréat (en français dans le texte), publié dans l'*Osservatore Romano* du 29 juin 1984.

5. TS, 17. Voir aussi *La Dramatique divine II*, 2, tr. fr. Lethielleux-Culture et vérité, Paris-Namur, 1988, p. 220 sq.

De la chaire à l'oratoire

saint Grégoire » (*TS*, 18). La vie de ces figures éminentes s'avérait inséparable de leur enseignement, ce qui affermissait les croyants dans leur foi. Par cette unité vécue de leur doctrine et de leur vie, les grands docteurs devinrent les lumières véritables et les pasteurs de l'Église.

Certes, il n'est pas indispensable que tous les pasteurs soient également docteurs, de même que tous ceux qui enseignent n'ont pas à devenir pasteurs. La plupart des évêques docteurs précédemment nommés étaient « moines eux-mêmes ou du moins en contact étroit avec le monachisme, ils doivent en être considérés comme les plus vigoureux promoteurs » (*TS*, 19). Car souvent ce furent précisément les moines qui, par leur vie ascétique et leur enseignement, exprimaient de manière encore plus éloquente cette unité des deux services dans l'Église, comme les deux Alexandrins, Jérôme, Maxime et Jean Damascène. « Avec Jérôme, l'identité *de jure* de l'évêque, du saint et du docteur est profondément imprimée et reçue comme tradition évangélique » (*TH*, 199).

La rupture entre sainteté et théologie.

Cette unité de l'intellect et de la vie allait encore de soi au commencement du Moyen Âge occidental. La séparation vint avec la scolastique et plus encore avec la réception de l'aristotélisme. Certes, on y gagna en clarté, en capacité d'analyse, en maîtrise de l'ensemble de l'arsenal des connaissances, mais l'on fut comme enivré par ce trésor de guerre de l'aristotélisme, immense et inespéré. Or le butin était en premier lieu philosophique, et très indirectement théologique. « La grande scolastique d'Albert, de Bonaventure, de Thomas d'Aquin constitue le *kairos* le plus extraordinaire où la théologie a été encore en mesure d'expliquer et de pénétrer de manière religieuse la science mondaine autonome, lui donnant en viatique un *ethos* issu du domaine de la sainteté chrétienne qui puisse être également revendiqué par le chercheur profane » (*TH*, 200). Ensuite, la scission entre les deux domaines s'installa de plus en plus profondément. « Après Thomas d'Aquin, se produit la chute dans le nominalisme. Pour la première fois, face à face, théologie (scolastique) et spiritualité (*Devotio moderna*, Érasme) semblent irréconciliables. D'où la Réforme, qui cherchera une issue »⁶. C'est bien ce qu'entreprennent

6. *Retour au centre*, Paris, DDB, 1971, p. 32.

SIGNETS **Anton Štrukelj**

les plus grands de l'époque : lancer un arc audacieux entre ces deux piliers qui s'écartent l'un de l'autre, pour les maintenir en harmonie et en correspondance. Franciscains et frères prêcheurs cherchent à « embrasser toute la voûte de la théologie : entre autres Bonaventure, qui, dans ses dernières synthèses, cherche même à intégrer la spiritualité antiscolastique des franciscains joachimites, Eckhart, Suso, Tauler (et encore Jean de la Croix), qui ouvrent résolument la porte à la mystique, à la suite de Thomas d'Aquin. Malgré tout, les deux piliers sur lesquels repose cette voûte se sont trop largement écartés l'un de l'autre pour que la coupole puisse tenir. La néo-scholastique de la Contre-Réforme devient ainsi l'âge classique du divorce entre théologie théorique et théologie affective »⁷. Tandis que la théologie « scientifique » devient de plus en plus étrangère à la prière et par-là perd l'expérience du ton avec lequel on doit parler des choses saintes, la théologie « édifiante » se dégrade en perdant progressivement tout contenu, en une fausse « onction » (*TH*, 224). « D'un côté une analyse sèche, qui n'est plus portée ni justifiée par l'objet, de l'autre côté une théologie spirituelle qui n'est plus nourrie par le centre de la Révélation⁸. »

C'est ainsi que commença à s'édifier, à côté de la dogmatique, une nouvelle science de la « vie chrétienne ». On y trouve les saints de la mystique médiévale et de la *devotio moderna*. Les docteurs de l'Église ultérieurs ne sont plus des dogmaticiens : le centre de leur vie n'est pas dans la dogmatique (*TS*, 24). À la suite de cette bifurcation dans la pensée ecclésiastique, on sépare la dogmatique de l'ascèse et de la mystique. Cette évolution est particulièrement visible dans la mystique. « Chez les Anciens, l'expérience personnelle tout entière se laisse aussitôt revêtir par le dogme dans une enveloppe dogmatique ; tout devient objectif ; états, expériences, émotions, efforts subjectifs intérieurs, ne sont là que pour saisir et orchestrer de manière plus profonde et plus pleine le contenu objectif de la Révélation, pour l'orchestrer. Toute spiritualité, et même toute mystique, reste "servante". Elle est d'abord, comme toute la sainteté, une fonction dans l'Église » (*TS*, 23-24).

Dans la mystique espagnole, c'est avant tout l'état subjectif qui est placé au centre. L'accent étant mis sur l'expérience intérieure individuelle, la dogmatique se retrouve à l'arrière plan. C'est ainsi

7. *Retour au centre*, p. 33.

8. *Idem.*, p. 33.

De la chaire à l'oratoire

que progressivement les deux domaines deviennent disparates. C'est pourquoi les saints et les spirituels sont, en pratique, de plus en plus ignorés des dogmaticiens. « Les saints, intimidés par les barbelés des concepts qui entourent la vérité évangélique, n'osent plus collaborer sur un pied d'égalité à l'indispensable interprétation authentique du dogme. Ils abandonnent le dogme au travail prosaïque de l'école, et deviennent des lyriques (...) La dualité de ces mondes, profondément étrangers l'un à l'autre, a immensément appauvri les forces vives de l'Église actuelle et la crédibilité de son message éternel » (*TS*, 25). Hans Urs von Balthasar affirme : « Ceux qui doivent aujourd'hui prêcher l'Évangile aux païens modernes ressentent cet appauvrissement avec plus de force que les professeurs dans leurs chaires. Ils se tournent vers l'instance qui leur a montré la sagesse et la sainteté de manière immédiate et indivise. Ils cherchent l'organisme vivant de l'enseignement ecclésial et non pas cette anatomie étrange : d'un côté les os sans chair (la dogmatique traditionnelle) de l'autre la chair sans les os (toute cette littérature pieuse qui répand une nourriture indigeste parce que sans substance, d'ascèse, de spiritualité, de mystique et de rhétorique) » (*TS*, 25 et *TH*, 208).

Les saints : la théologie vécue.

Cette situation dominante ne peut être surmontée que par une nouvelle réflexion sur l'essence de la théologie. Par théologie on entend ici la science centrale de la dogmatique. « Le contenu de la dogmatique est la Révélation elle-même » (*TS*, 26). La dogmatique possède son centre exactement là où la Révélation a le sien. Les saints n'abandonnent jamais leur centre dans le Christ. Ils demeurent dans le Christ même quand ils remplissent leur mission dans le monde. « La vraie théologie, la théologie des saints, se demande, dans l'obéissance de la foi, dans le respect de l'amour, et visant toujours le centre de la Révélation, quelle pensée humaine, quelle position de la question, quelle démarche sont propres à éclairer le sens de la Révélation elle-même » (*TS*, 28). Pour Balthasar la théologie n'existe – la théologie des saints s'entend – « que dans l'acte de l'écoute et de l'obéissance à la parole et à son annonce, dans son observance et la prière d'action de grâces »⁹. Ainsi, prier signifie :

9. *Summa summarum*, in *Spiritus Creator. Skizzen zur Theologie III*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1967, p. 329.

SIGNETS **Anton Štrukelj**

être libre et en paix en Dieu, attendre impatiemment l'intelligence dans la vénération amoureuse et dans l'amour plein de respect de tout son être. « Quand je peux comprendre je rends grâce, quand je ne comprends pas je courbe la tête en signe de vénération¹⁰. » Reconnaître Dieu est rendu possible et s'accroît par le don sans réserve de toute la personne. La raison théologique commence et s'achève dans la prière. L'existence du saint est une théologie vécue. Les saints sont suspendus aux lèvres du Seigneur, à la parole de la Révélation. Ils ne veulent rien savoir d'autre que ce que leur dit Dieu. Ils ne veulent pas s'éloigner un instant de l'événement de la Révélation. Ils sont face à Dieu dans une relation d'exclusivité. Ils veulent tout entendre de Lui, même ce qu'ils savent déjà, comme s'ils n'en avaient jamais entendu parler. Les saints « veulent être sans cesse en accueil, c'est-à-dire en prière. Leur théologie est essentiellement un acte de l'adoration et de la prière » (TS, 30).

Cela vaut sans exception pour la pensée chrétienne. Anselme de Canterbury disait : « Je ne peux te chercher si tu ne m'enseignes pas, ni te trouver si tu ne te montres pas ». « C'est dans la prière qu'Anselme approche du mystère ; dans la prière qu'il entreprend ses recherches les plus abstraites sur Dieu et ses attributs » (TS, 30). Ainsi, « la prière est la seule attitude réelle devant le mystère (...). La connaissance née de la prière ne se poursuit pas sans elle (...), elle ne peut s'écarter de cette attitude initiale pour se consacrer à son activité connaissant. (...) Toute recherche théologique doit nécessairement exhaler le souffle de la prière » (TS, 31). « La théologie en prière ne signifie pas une théologie affective en contradiction avec une théologie plus scientifique et plus authentique. Les investigations précises et souvent très abstraites d'Anselme ou d'Albert, pour ne rien dire de Thomas, réfutent cette antithèse superficielle. On doit penser avec précision et exactitude. Mais il faut aussi penser de manière objective à savoir que l'on aura affaire avec cette discipline incomparablement méthodique, singulière et consistante » (TH, 223-224).

La théologie vécue des saints est toujours née dans la prière et a fructifié en prière. « Si la théologie n'est pas prière, si elle n'émane pas de la prière et si elle n'y conduit pas, elle ne sert de rien¹¹. »

10. *La gloire et la croix*, vol. II, 1, « Styles », tr. fr. Aubier, Paris, 1968, à propos de Bonaventure.

11. Voir *La théologie III. L'esprit de vérité*, tr. fr. « Culture et vérité », Bruxelles, 1996, p.350 et 357 (Hans Urs von Balthasar cite Markus Barth).

De la chaire à l'oratoire

Dans la théologie rien ne mérite d'être pensé s'il ne peut devenir objet de prière. Saint Bernard l'a exprimé de façon lapidaire : « pas de théologie sans prière » (*Sermon sur le Cantique des cantiques*). Hans Urs von Balthasar se reconnaît dans cet axiome et cite encore d'autres représentants d'une telle théologie : « la théologie fut indubitablement priante chez les Pères, chez Augustin, Bède et Anselme, et dans la théologie monastique florissante du XII^e siècle jusqu'à Bonaventure ; et de nouveau chez les grands penseurs des temps modernes, Pascal, Kierkegaard, Newman. Ici aussi elle fut partout nécessairement "théologie confessante". La théologie "rationnelle", qui ne commence pas seulement avec Thomas, mais qui dut être exercée [...] par les Pères dans le but de la défense de la foi contre les doctrines erronées et qui consiste dans l'ordonnement éclairant de la texture unitaire de la foi (*sapientis est ordinare*) ne peut pas être rien d'autre qu'une indispensable étape préalable à la théologie priante et confessante »¹².

De plus en plus convaincu de la solidarité des deux « sœurs », Hans Urs von Balthasar emploie l'expression célèbre de « théologie enseignante et priante » : « La théologie a été, tant qu'elle a été une théologie de saints, une théologie priante, agenouillée. C'est pourquoi sa fécondité, le fruit de sa prière, sa puissance signifiée par cette prière, est inexprimable. Mais un jour la théologie agenouillée est devenue la théologie des chaires » (*TH*, 224).

La sainteté comme essence de la théologie.

Pour sortir de l'impasse de cette théologie des chaires, devenue par là stérile, Hans Urs von Balthasar réfléchit à l'essence de la théologie. Jésus Christ, en tant qu'exégète du Père (*Jean*, 1, 18) est le discours originel de Dieu sur Dieu (*theo-logia*)¹³. Il ne peut y avoir de théologie christologique qu'à partir de cette donnée fondamentale. La première avancée ne peut jaillir que de cette source profonde ; non seulement de la source toujours renouvelée de l'Écriture Sainte, mais aussi du jaillissement de la jeune théologie patristique. Hans Urs von Balthasar cite souvent la phrase d'Irénée : « La foi,

12. *Ibid.*, p. 357.

13. *Theologie und Heiligkeit*, in *Communio*, 16 (1987), p. 483.

SIGNETS **Anton Štrukelj**

nous l'avons reçue de l'Église, nous la gardons avec soin, car sans cesse, sous l'action de l'Esprit de Dieu, telle un dépôt de grand prix renfermé dans un vase excellent, elle rajeunit et fait rajeunir le vase même qui la contient »¹⁴. C'est à ce domaine que se rattache encore Thomas, lorsqu'on le compare aux squelettes que constituent aujourd'hui les manuels de théologie.

La loi fondamentale de toute réforme dans l'Église est la suivante : « La réforme naît de l'origine »¹⁵, et de même « La réforme naît du désert et de la sainteté »¹⁶. Cette loi fondamentale tient dans ce programme : retour aux sources ! En fait, « toute théologie de l'Église vit de cette époque qui s'est étendue des apôtres au Moyen Âge, et où les grands théologiens étaient des saints. Alors la vie et la doctrine, l'orthopraxie et l'orthodoxie s'explicitaient réciproquement, se fécondaient et s'attestaient mutuellement. À l'époque moderne, la théologie et la sainteté, pour le plus grand dommage de l'une et de l'autre, se sont développées en divergeant »¹⁷. Notre époque a besoin manifestement de saints, de ces figures, vers lesquels on peut s'orienter comme vers des phares. Dieu donne à chaque époque de telles grâces. « Peut-être manque-t-il aujourd'hui un peu moins de saints qui aient des yeux et des oreilles pour leur présence et leur mission. Là où des ondes sonores ne peuvent être détectées par un conduit auditif, elles ne produisent aucun son, ce n'est qu'une musique muette »¹⁸.

Quand la spiritualité est le ferment de la théologie, alors les saints sont tout simplement la théologie vécue. C'est pourquoi les saints sont les grands cadeaux que Dieu nous fait. Hans Urs von Balthasar en connaît la signification vitale : « Pour les théologiens les saints représentent une nouvelle exégèse de la Révélation, un enrichisse-

14. *Adversus Haereses* III, 24, 1 ; voir par exemple « *Kind und Tod* » in *Homo creatus est. Skizzen zur Theologie V*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1986, p. 179.

15. C'est ainsi que s'intitule la monographie de Balthasar consacrée à Romano Guardini, *Reform aus dem Ursprung*, Kösel Verlag, Munich, 1970 (tr. fr. *Romano Guardini. Une réforme aux sources*, Fayard, Paris, 1971).

16. « Einsamkeit in der Kirche », in *Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie IV*, Johannes Verlag Einsiedeln, 1974, p. 281.

17. *Thérèse de Lisieux*, op. cit., p. 13.

18. *Zugänge zu Christus*, in *Wer ist Jesus Christus ?*, éd. par J. Sauer, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1977, p. 21.

De la chaire à l'oratoire

ment de la doctrine par de nouveaux traits, jusqu'alors peu remarqués. Même si eux-mêmes ne sont pas des théologiens ou des savants, leur existence tout entière est un phénomène théologique, qui contient une doctrine vivante, donnée par le Saint-Esprit, et par conséquent très digne d'attention, actuelle et féconde, à côté de laquelle – puisqu'elle s'adresse à toute l'Église – personne ne doit passer sans faire attention »¹⁹. La théologie de l'Église ne peut être autre chose qu'une méditation éclairante, devant la face du monde, sur la profession de foi, pour mieux la saisir et la rendre compréhensible à d'autres. C'est pourquoi la théologie ne doit être fondée que dans l'Esprit-Saint et se déployer de manière appropriée. De la pensée des grands saints dans la tradition théologique, Balthasar dit : « Ce sont ceux qui aiment qui en savent le plus sur Dieu, ce sont eux que le théologien doit écouter »²⁰. Et c'est bien là ce que Balthasar fait lui-même. Il écoute le saint non seulement dans les écrits hagiographiques, mais aussi et surtout dans ses œuvres. Combien de fois a-t-il montré que « l'histoire de la théologie prouve cette affirmation : n'ont été efficacement vivantes que les théologies qui portaient leur spiritualité non à côté d'elles, mais en elles, incorporées à leur centre le plus intime »²¹.

La théologie des saints et sa force de témoignage.

Seule l'existence des saints, qui prient et qui sont saisis par l'Esprit Saint du Christ, peut donner au monde le témoignage de la vérité des Évangiles. La caractéristique principale du saint, de l'homme en prière, est l'obéissance à l'appel de Dieu, cette marche à la suite du Christ souffrant qui est son abandon à Dieu et sa plongée dans les ténèbres. Obéissance envers l'Église-institution, même lorsque celle-ci est représentée par des serviteurs indignes. Le saint est appelé à renforcer et à vivifier l'institution. Les vrais saints ont tous été obéissants – mais non dociles²². Ils ne cherchaient que la volonté de Dieu, et non pas la réalisation de leurs propres idées ou projets.

19. *Thérèse de Lisieux, op. cit.*, p. 12-13.

20. *L'amour seul est digne de foi*, tr. fr. Paris, Aubier, 1966, p. 7.

21. *Retour au centre*, p. 42.

22. Voir *Le chrétien Bernanos*, Paris, Seuil, 1956.

SIGNETS **Anton Štrukelj**

On peut aisément déchiffrer chez Balthasar à quel point la solidarité de la théologie et de la sainteté est indiscutable ; pour lui, la théologie est une déposition de témoignage : « La théologie, du point de vue de l'Évangile, ne peut être autre chose qu'une forme de déposition du chrétien envoyé en faveur de son maître qui l'envoie, le Christ, ce qui n'est et ne veut être autre chose que le "témoignage véridique" (*Apocalypse*, 1, 5) de celui qui l'a envoyé²³. » « Celui qui se compte parmi l'Église du Christ doit, à la manière qui lui est propre, être un saint et un martyr²⁴. » L'exemple d'innombrables saints montre on ne peut plus clairement « que seule la "théologie" en tant qu'union de la sainteté et du témoignage dans la vie de l'Église est digne de ce nom »²⁵. Le théologien doit être prêt à suivre le Christ dans un don sans mélange pour la vérité divine. Être prêt à mourir pour le Christ est, encore ici, le meilleur des critères de l'épreuve décisive²⁶.

L'Église est l'espace de la sainteté christologique, car le Christ lui confère en échange son ministère de témoin. L'Église réelle et empirique était et est toujours aujourd'hui l'Église des saints²⁷. La sainteté objective de l'Église est le fondement et la norme de sa sainteté subjective. Plus l'homme se tient proche de la source de sainteté concrète qu'est l'Église, plus il est obligé de conformer sa vie à cette sainteté objective qu'il sert et dont il a la garde. La sainteté subjective s'identifie à l'amour, qui « ne cherche pas son propre intérêt » (1 *Corinthiens*, 13, 5). Les saints fondateurs d'ordres religieux, les plus illustres enfants de l'Église, ne sont pas grands du fait de leur génie naturel, mais du fait de leur sainteté, parce qu'ils ont reçu et accepté la mission surnaturelle du Christ. « Une sainteté qui voudrait se rechercher elle-même, qui se prendrait pour son propre but, est en elle-même contradictoire » écrit Balthasar²⁸. La sainteté est donc plus qu'un modèle, elle est la source immédiate de

23. *Theologie und Heiligkeit*, in *Communio*, 16 (1987), p. 483.

24. *Ibidem*, p. 486

25. *Ibidem*, p. 488.

26. Voir *Cordula l'épreuve décisive*, Paris, Beauchesne, 1968.

27. Voir *Wahrheit und Leben*, in *Spiritus Creator. Skizzen zur Theologie. III*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1988, 2^e éd., p. 244.

28. *Thérèse de Lisieux*, p. 10.

29. *Vom Ordensstand*, in *Die grossen Ordensregeln*, Johannes Verlag Einsiedeln, 1994, 4^e éd., p. 7.

De la chaire à l'oratoire

la fécondité de la vie divine dans l'Église et dans l'humanité²⁹. L'appel à la sainteté correspond à la définition de l'amour. La mission venue de Dieu est le cadre de la sainteté subjective : « Dans la mission reçue par chaque individu, se trouve essentiellement fondée la forme de sainteté qui lui est offerte et qui lui est demandée. L'accomplissement de cette mission est pour lui identifiée à la sainteté qui lui est mesurée et appropriée. C'est pourquoi la sainteté possède une dimension essentiellement sociale et est soustraite à l'arbitraire individuel³⁰. » Tout au long de l'histoire de l'Église s'ouvre un espace pour des missions individuelles : masculines ou féminines, ministérielles ou non, visibles ou largement invisibles. Oui, « derrière les grands saints, exposés aux regards de tous, il y a les innombrables autres, qui, dans l'appréciation de Dieu, pouvaient avoir des missions d'une portée non moins grande – des missions de pénitence, de prière, d'activité caritative, de souffrance –, qui sont restées inconnues ou sont retombées dans l'oubli »³¹. On voit quelle place éminente Hans Urs von Balthasar accorde aux saints dans toute son œuvre.

Son ami et maître le cardinal de Lubac dit justement de lui : « Lui-même est bien de ceux dont il a parlé qui ont engagé leur vie pour la splendeur de la théologie – la théologie, ce feu dévorant entre deux nuits, deux abîmes : l'adoration et l'obéissance »³². Toute la théologie de Balthasar est enracinée dans la Trinité : c'est une théologie « agenouillée », qui puise à la source originelle et conduit au cœur incandescent du mystère. Hans Urs von Balthasar comprend la théologie comme témoignage : « il ne se veut théologien, que parce qu'il se veut Apôtre »³³.

Traduit de l'allemand par Isabelle Ledoux-Rak.

Anton Štrukelj, né en 1952. Prêtre en 1976. Professeur de dogmatique et de patrologie à l'université de Ljubljana et membre du comité de rédaction de l'édition slovène de *Communio*.

30. *Ibidem*, p. 16.

31. *La dramatique divine II*, 2, p. 225.

32. H. de Lubac, « Un témoin du Christ dans l'Église : Hans Urs von Balthasar », dans *Paradoxe et mystère de l'Église*, Aubier, 1967, p. 192.

33. *Ibidem*, p. 202.

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**
19. Jean-Marie LUSTIGER : **POUR L'EUROPE,
UN NOUVEL ART DE VIVRE**
20. Jean DUCHESNE : **VINGT SIÈCLES. ET APRÈS ?**

Chez votre libraire

Rémi BRAGUE

Les conditions d'un avenir¹

JE me propose ici de parler de l'avenir, avec les risques que cela comporte. Je n'essaierai pas de faire des conjectures sur son contenu, à savoir les événements futurs. Je demanderai simplement à quelles conditions il pourra y avoir un avenir en général. La première condition est qu'il y ait des hommes pour le vivre. Je me demanderai donc quelles conditions doivent être remplies pour cela.

Implosion ?

Je vais devoir me risquer dans un domaine qui n'est pas le mien, celui de la démographie. J'aurai recours aux travaux de gens compétents, ou qui m'ont paru tels. Je ne citerai pas d'auteurs vivants, pour ne pas entrer dans le champ de la polémique. Je ne ferai d'ailleurs en démographie qu'une rapide embaardée avant de regagner un sol sur lequel je suis plus à l'aise.

Il y a un peu plus de trente ans apparaissait l'expression « l'explosion démographique ». Il semble qu'elle ait été lancée le 28 août 1968, à Boston, non par un démographe, mais par le sociologue américain Philip M. Hauser, dans le discours d'ouverture du congrès de sa discipline. Il parlait de « *population explosion* » comme d'un

1. Le texte publié ici est la conférence prononcée en Sorbonne, le jeudi 25 novembre 1999, dans le cadre du colloque : « 2000 ans après quoi ? ».

SIGNETS *Rémi Brague*

des quatre facteurs de la révolution dans la morphologie sociale. Il entendait par là « l'augmentation remarquable dans le taux d'accroissement de la population mondiale, spécialement pendant les trois siècles de l'ère moderne »². Depuis lors, l'expression a connu un succès prodigieux, au point de devenir proverbiale. Or, les démographes de métier ont su dès le début qu'elle était fautive ; ils sont de plus en plus nombreux à penser qu'elle est même le contraire de la vérité. L'idée d'explosion démographique est aujourd'hui enterrée, sauf chez certains retardataires.

Aujourd'hui, le modèle dominant est celui d'une transition démographique classique : la mortalité baisse, la natalité baisse aussi puisqu'il n'est plus nécessaire d'avoir beaucoup d'enfants pour que le remplacement des générations soit assuré. L'impression d'une explosion du tiers monde vient de ce qu'un processus qui, en Europe, s'est déroulé de façon lente, séculaire, donc peu sensible, l'a fait ailleurs de façon soudaine : médecins et médicaments venus d'Europe ont fait reculer brusquement la mortalité infantile, et les populations ont mis un certain temps à adapter leur natalité aux besoins, en la réduisant. On arrivera finalement à une stabilisation de la population mondiale, avec un taux de 2,1 enfants par femme, aboutissant à un ordre de grandeur de 10 milliards.

Ce modèle est le modèle officiel des Nations unies. Il est le plus diffusé, le plus soutenu financièrement et médiatiquement par les organisations internationales. Mais il n'est pas le seul possible. Certains démographes le contestent. Je prendrai comme point de départ un article déjà classique de Jean Bourgeois-Pichat, ancien directeur de l'INED, article qui date de 1988. Le démographe, parvenu au sommet de sa carrière et à la fin de sa vie (il devait mourir en 1991), livre, d'un ton apaisé et dans une revue assez technique et peu médiatisée, la synthèse de ses perspectives d'avenir – non sans terminer par un peu de science-fiction. Il constate que les taux des pays européens semblent s'installer de façon durable au-dessous de ceux qui permettraient le remplacement des générations. Il n'hésite pas à parler, non pas d'explosion, mais bien, tout au contraire, d'implosion³.

2. P. M. Hauser, « The Chaotic Society : Product of the Social Morphological Revolution », *American Sociological Review*, 34, 1969, pp. 1-19, cit. p. 3b.

3. J. Bourgeois-Pichat, « Du xx^e au xxi^e siècle : l'Europe et sa population après l'an 2000 », *Population*, 1988, pp. 9-44, cit. p. 16. L'expression est également de Hauser, *op. cit.*, p. 4a, mais celui-ci entendait par là tout autre chose, à

Les conditions d'un avenir

Depuis lors, la représentation d'un déclin démographique se trouve un peu partout. Même chez des gens rassis et peu prompts à s'enflammer, comme Raymond Aron, qui dans ses mémoires, parus en 1983, a dit : « les Européens sont en train de se suicider par dénatalité »⁴. Les politiques ont repris l'idée. Michel Rocard, dans un discours prononcé à l'époque où il était premier ministre, a eu cette formule : « la plupart des États d'Europe occidentale sont en train de se suicider par la démographie sans même en avoir conscience »⁵. Le dernier président de la République a emboîté le pas. Il est d'ailleurs bon de noter que la plupart des politiciens tiennent le même discours en période électorale, lorsqu'ils prennent la parole devant des associations familiales, avant de ne rien faire en conséquence.

Certes, la population de l'Europe continue à augmenter, mais elle le fait à un rythme de moins en moins rapide. Elle continuera probablement à le faire jusque vers les années 30, voire 40, du prochain siècle. Ce qui viendra ensuite est bien sûr conjectural, mais il semble qu'elle commencera à baisser. Nous ne savons pas à quel rythme. Si l'on suppose que les chiffres de l'Allemagne fédérale, le pays le plus peuplé et le plus avancé d'Europe, se généralisent, il est aisé de prévoir la disparition des peuples européens aux environs de 2250. C'est en tout cas la date qu'annonçait posément Jean Bourgeois-Pichat.

Les barbares.

Allons-nous donc être submergés par les barbares venus du dehors ? C'est un fantasme, mais il est plausible. Ce ne serait pas la première fois qu'une civilisation disparaîtrait de la sorte. La chute de l'Empire romain est, comme on le sait, un des traumatismes fondateurs de l'histoire occidentale, à ce point que, comme dit Tocqueville, « nous sommes peut-être trop enclins à croire que la civilisation ne

savoir « la concentration accrue de la population mondiale sur une faible proportion de la surface terrestre – le phénomène de l'urbanisation et de la métropolisation ».

4. R. Aron, *Mémoires. Cinquante ans de réflexion politique*, Julliard, 1983, p. 750.

5. M. Rocard, *Conférence de clôture de la Conférence des familles*, 20-01-1989.

SIGNETS *Rémi Brague*

saurait autrement mourir »⁶. Or, l'une des hypothèses les plus plausibles est le manque de matériau humain, ce que les Anciens appelaient déjà l'« oliganthropie ». Max Weber, par exemple, a repris cette idée⁷. Ce qu'on appelle les invasions barbares est entre autres la conséquence de l'effet d'aspiration produit par ce vide.

Mais nous ne sommes pas obligés de voir ce processus comme nous le voyons trop souvent, c'est-à-dire, justement, du point de vue des envahis. Le monde ancien s'est trouvé régénéré par ce que l'on appelle les invasions barbares. Je ne les appellerai d'ailleurs pas ainsi, d'une part parce que « barbare » est un terme biaisé qui reflète le préjugé des Grecs et des Romains; d'autre part parce qu'il me semble qu'il s'est plutôt agi d'injections barbares, d'un apport de sang neuf, d'une transfusion vivifiante dans un organisme anémié.

On peut rêver quelque chose d'analogue pour l'Occident fatigué. Les barbares qui pourraient déferler ne sont d'ailleurs pas tous si méchants que cela. Et au fond, ceux de l'Antiquité ne l'étaient pas non plus. On a des exemples de paysans romains passant en terre barbare pour échapper à la pression insupportable d'un État devenu despotique⁸. L'Occident, s'il fait son bilan, a-t-il tant à se vanter? Bref, l'Occident n'a-t-il pas fait son temps?

Je repose donc ma question : allons-nous être submergés ? Hélas, non. Même pas. Car l'ennui est que les barbares ne sont pas très abondants sur le marché. Les régions du monde d'où l'on pourrait attendre un afflux sont elles-mêmes atteintes par un recul démographique. Certaines zones dont on redoutait il y a peu le grouillement humain, comme le Nordeste brésilien, sont en délestage démographique. Nous nous apercevons que les chiffres annoncés avaient été considérablement gonflés. L'exemple le plus frappant est peut-être celui du Nigeria. On estimait naguère qu'il allait avoir 122 millions

6. Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique*, II, i, 10, éd. J.-C. Lamberti (Pléiade), Paris, Gallimard, 1992, p. 557.

7. Voir M. Weber, « Die sozialen Gründe des Untergangs der antiken Kultur » [1896], dans *Schriften zur Soziologie*, éd. M. Sukale, Stuttgart, Reclam, 1995, pp. 49-75 ; sur le problème, voir S. Mazzarino, *La fin du monde antique. Avatars d'un thème historiographique*, tr. A. Charpentier, Paris, Gallimard, 1973, chap. 3, pp. 124-140.

8. H.-I. Marrou, *Décadence romaine ou antiquité tardive ? III^e-VI^e siècle*, Seuil, 1977, p. 140 sq.

Les conditions d'un avenir

d'habitants en 2000 ; le premier recensement fiable, celui de 1991, avant la guerre civile actuelle, parle de 88 millions.

Tout au plus peut-on espérer ou craindre qu'une partie de la population du tiers-monde vienne peupler le Nord de la planète. Mais, si le reste du monde emboîte le pas à l'Occident, ce ne sera qu'un retournement provisoire. Toujours selon Bourgeois-Pichat, c'est l'humanité entière qui devra disparaître, un peu plus tard, vers 2400.

Je quitte ici le terrain de la conjecture démographique. Non sans soulagement, car, d'une part il n'est pas le mien et, d'autre part, une rapide incursion d'amateur suffit pour entrevoir qu'il est miné. Les faits et les arguments y sont trop souvent surdéterminés par des accusations politiques, des tabous, voire des querelles entre personnes ou institutions. Je considérerai donc ce que je viens de signaler comme des hypothèses qui me permettront de faire quelques expériences de pensée.

Les enfants de Mohammed et ceux de Maurice.

Or donc, pourquoi le reste du monde ne suivrait-il pas l'Occident, ou comme on voudra dire, sur le chemin de la disparition ? Le modèle de la famille de deux enfants, ou du célibataire heureux, est diffusé à l'échelle de la planète par les séries télévisées produites par les médias occidentaux. Mais ce que l'Occident a diffusé n'est pas que du divertissement de seconde zone.

Il y a parmi les choses venues d'Europe l'allongement de la durée de la vie, le recul de la mortalité infantile, l'allongement de la période réservée à l'éducation, la participation plus grande des femmes à l'activité professionnelle et à la vie publique, etc. – donc des éléments dont il est difficile de contester qu'ils soient des biens.

Par une affiche apposée en novembre 1997, « SOS racisme » invitait à réfléchir sur l'immigration le Français moyen. Celui-ci était symbolisé par un prénom d'ailleurs génialement choisi : celui, bien de chez nous, de Maurice. Le texte était : « S'il n'y avait pas les enfants de Mohammed, il n'y aurait pas de retraite pour Maurice. » Le sous-titre était clair : « À partir de l'an 2000, l'apport des enfants d'origine immigrée sera capital pour le paiement de toutes les retraites ». Il s'agissait, en réponse à une formule maladroite de Jean-Pierre Chevènement, de combattre l'idée de « préférence nationale », etc. Avec ses excellentes intentions, l'affiche vend

SIGNETS *Rémi Brague*

merveilleusement la mère et jette un jour cru sur une réalité économique assez sordide : en un mot, l'immigration paie. Elle importe des producteurs dont la croissance et l'éducation n'auront elles-mêmes rien coûté au pays d'accueil.

L'ennui est que Mohammed n'est pas plus bête qu'un autre. Et qu'il comprend très bien ce que Maurice attend de lui : trimer et élever ses enfants. Le travail des enfants de Mohammed entretiendra Maurice dans sa résidence « Hespérides ». On comprend qu'il n'ait pas très envie de mettre au monde des enfants voués à une si noble tâche, et que, à terme, les dimensions des familles immigrées tendent à se conformer à celles des familles dites « de souche ».

Retournons-nous vers nos sociétés européennes, vers Maurice et les enfants de Maurice. Comment leur en vouloir d'être peu féconds ? Comment incriminer les générations capables de se reproduire ? Encore faudrait-il que nos sociétés les encouragent à le faire. Or, ce n'est nullement le cas. Les jeunes gens entrent tardivement dans la vie professionnelle, qui commence par des stages instables, par la menace du chômage. Une fois engagés, ils subissent une pression telle qu'ils n'ont simplement pas le temps d'avoir des enfants. Sans compter bien d'autres facteurs économiques et psychologiques, tout cela n'encourage pas à fonder une famille. D'autant moins que l'image de la famille véhiculée par certains médias n'est pas des plus positives. Mais au fond, pourquoi aiderions-nous les jeunes à fonder une famille ? Cela supposerait une redistribution de la richesse sociale en leur faveur. Or, une nouvelle donne de ce genre est fort peu probable, c'est même le contraire qui l'est.

En effet, le vieillissement de la population déclenche un mécanisme multiplicateur⁹. La génération qui a des enfants est en gros, celle des 20 à 40 ans. Les moins de 20 ans, les enfants, donc, n'ont pas encore voix au chapitre. Les retraités, à partir de 60-70 ans, ont une bonne partie de la richesse, mais leur influence est moindre. Les décideurs, ceux qui ont le pouvoir économique, financier, médiatique, etc. ont, en gros, entre 35 à 40 ans et l'âge de la retraite. Et leur pouvoir ne fait que croître avec l'âge. La société est contrôlée par des gens qui ont entre 50 et 70 ans. Le centre de gravité du pouvoir social se déplace donc vers eux.

9. Bourgeois-Pichat, p. 13-15.

Les conditions d'un avenir

Quant au pouvoir politique, il repose sur le principe « un homme, un vote », qui néglige l'âge des votants. Or, l'âge moyen de l'électeur, en France, est déjà aux alentours de 50 ans. Et il avance régulièrement.

Lors donc qu'il faudra décider de la répartition de la richesse sociale, il y a fort à parier que ceux qui prendront les décisions le feront en faveur de leur propre classe d'âge, et de celle qui les suit et vers laquelle ils se sentent aspirés. On diminuera donc la part qui ira aux jeunes ménages en faveur des retraités. Notre société repose ainsi sur l'alliance des gens mûrs et des vieillards contre les enfants.

On a envie de se répandre en imprécations moralisantes : quel égoïsme, *etc.* Je ressens en moi cette envie et d'autant plus que, si j'y cédaï, je n'aurais pas l'inélégance de battre ma coulpe sur la poitrine d'autrui : la génération à accuser est la mienne propre, celle des enfants du baby-boom, soixante-huitards à vingt ans, et actuellement aux leviers de commande.

Démocratie et démographie.

Je m'abstiendrai pourtant de le faire, et préférerais poser une question de fond : de quel droit protester ? Ce système n'est-il pas parfaitement légitime ? Les retraités votent, alors que les enfants ne votent pas. Et ceux qui ne sont pas encore venus au monde, bien moins encore. Comment faire autrement ? Ce système est dans la logique de la démocratie réelle. Il faut s'occuper de ceux qui sont là, il faut gérer le présent.

On a même là une conséquence directe de l'idéal démocratique. La démocratie fait prendre les décisions par une assemblée de votants. Or, il est une condition que les votants doivent remplir à tout le moins, et c'est d'exister. De quel droit priver les personnes présentes de la satisfaction de leurs besoins légitimes pour faire venir à l'être des absents ? De quel droit privilégier le néant sur l'être ? Et nous voici en pleine métaphysique...

Un passage célèbre de Kant dit que le problème de l'édification d'un État est parfaitement soluble, même pour un peuple de démons, pourvu qu'il s'agisse de démons intelligents¹⁰. Je me permettrai de

10. Kant, *Zum ewigen Frieden*, 1. Zusatz, Von der Garantie des ewigen Friedens, dans *Werke*, éd. Weischedel, Darmstadt, WB, t. VI, p. 224.

SIGNETS *Rémi Brague*

renchérir: ce problème est plus facile dans le cas de démons que dans celui d'hommes. En effet, les démons, en bonne théologie, sont des créatures spirituelles qui n'ont pas besoin de se reproduire. Nous autres hommes, en revanche, ne pouvons subsister comme espèce qu'en nous reproduisant, c'est-à-dire, pour remplacer les morts, en faisant venir au monde des individus qui n'y étaient pas jusqu'alors.

Nos démocraties réelles ne sont certes pas parfaites. Mais je n'ai aucune objection contre *La* démocratie. Je n'arrive pas à m'imaginer un meilleur régime. La démocratie est le meilleur moyen de faire vivre ensemble les personnes présentes. Mais sur les personnes qui ne sont pas encore là, la démocratie n'a rien à dire, elle ne peut rien dire, elle n'a le droit de rien dire. La démocratie n'a qu'un seul défaut, c'est que, livrée à elle-même, sa logique entraîne à la longue l'extinction de l'humanité.

Tocqueville a déjà fort bien vu, entre autres choses, ce trait de la démocratie qui fait qu'elle se concentre exclusivement sur le présent. Il en a également vu la conséquence, même s'il le dit, à sa façon, très discrètement. La démocratie, selon Tocqueville, efface le passé comme l'avenir: « non seulement la démocratie fait oublier à chaque homme ses aïeux, mais elle lui cache ses descendants »¹¹. Il rattache le fait à l'effacement des croyances religieuses: « quand ils se sont une fois accoutumés à ne plus s'occuper de ce qui doit arriver après leur vie, on les (sc. les hommes) voit retomber aisément dans cette indifférence complète et brutale de l'avenir qui n'est que trop conforme à certains instincts de l'espèce humaine. Aussitôt qu'ils ont perdu l'usage de placer leurs principales espérances à long terme, ils sont naturellement portés à vouloir réaliser sans retard leurs moindres désirs, et il semble que du moment où ils désespèrent de vivre une éternité, ils sont disposés à agir comme s'ils ne devaient exister qu'un seul jour¹² ».

11. Tocqueville, *loc. cit.*, II, ii, 2, p. 613.

12. *Ibid.*, II, ii, XVII, p. 663.

Les conditions d'un avenir

L'extinction des feux.

J'ai dit un peu plus haut que je ne connaissais pas de meilleur régime politique que la démocratie, et je le maintiens. Mais je constate que ce que l'on entend par « démocratie » est souvent plus qu'un régime politique. La démocratie est surdéterminée par le projet que l'on identifie souvent à celui même des Temps Modernes, à savoir la revendication par l'homme d'une totale autonomie par rapport à toute transcendance. Devrions-nous donc prendre acte de l'échec de ce projet ?

Bourgeois-Pichat a une comparaison astronomique : considérons l'humanité dans l'intégralité de son parcours, depuis quelques individus il y a quelque 600 000 ans : « ces courbes, complétées par le troisième scénario, celui que nous avons appelé le scénario de la catastrophe, décrivent un phénomène qui se déroule un peu comme la vie d'une étoile. Celle-ci, après avoir brillé d'un éclat modeste pendant des millions, voire des milliards d'années, voit brusquement croître sa brillance dans les proportions gigantesques. Les astronomes lui donnent alors le nom de supernova. Mais le phénomène ne dure pas longtemps. L'étoile s'éteint rapidement et s'effondre littéralement sur elle-même, sans qu'on sache bien ce qui se passe dans cette phase finale. Pour les astronomes, l'étoile a disparu »¹³. L'image est superbe. Elle est aussi ironique. En effet, l'apparition de novae à la fin du XVI^e siècle a été un des événements marquants, et ressentis comme tels, des Temps Nouveaux. La modernité, *res novae*, ne serait-elle donc qu'une de ces étoiles ?

Nous sommes ici pour parler de l'avenir du christianisme. Il n'y a là-dessus aucun souci à se faire. En revanche, c'est l'avenir de l'humanité même qui paraît très compromis. Supposons que l'humanité doive disparaître. Qui en serait gêné ? Les chrétiens pourraient remettre au goût du jour une vieille idée, esquissée dans l'*Apocalypse* et systématisée par les Pères de l'Église et les médiévaux¹⁴. Ils diront, en substance : l'univers est une usine à produire de la sainteté ; il doit donc s'arrêter une fois qu'il aura livré la quantité de saints prévue par le plan. Et peut-être ce nombre est-il déjà presque atteint.

13. Bourgeois-Pichat, p. 29-30.

14. *Apocalypse*, 6, 11 ; voir H.-I. Marrou, *Théologie de l'histoire*, Seuil, 1968, p. 40 sq.

SIGNETS *Rémi Brague*

En revanche, les « humanistes » devraient être fort inquiets. Ceux pour qui les cinq actes se jouent dans cette vie n'ont pas d'autre scène. Pour citer Diderot : « la postérité pour le philosophe, c'est l'autre monde de l'homme religieux »¹⁵. Mais à quoi bon, s'il n'y a pas de postérité ?

Si les peuples non européens doivent nous suivre, ils disparaîtront eux aussi. La question qui se pose donc est de savoir si les Lumières ne sont pas mortifères. Devons-nous souhaiter que les autres civilisations ne nous imitent pas ? Qu'elles restent dans l'obscurité ?

Nous avons tous lu des dissertations de Sciences-Po et connaissons donc l'inévitable phrase de Valéry sur les civilisations qui se savent mortelles. Il faudrait se demander si l'adjectif « mortel » ne devrait pas prendre un sens nouveau. Pour Valéry, cela signifie « susceptible de mourir ». Mais nous savons aussi ce que c'est qu'un poison mortel, ou qu'une maladie mortelle. Et si la civilisation occidentale était mortelle, mortifère ?

Dans ce cas, on ne pourrait qu'approuver ceux qui, en Europe et en dehors de celle-ci, refusent le progrès. Force est de constater que ce sont ceux qui ne sont pas encore infectés par le virus de la modernité (que je voudrais appeler ici la « modernité ») qui font des enfants. La faiblesse démographique des pays évolués donne des arguments à ceux qui, en Europe comme en dehors de celle-ci, résistent à la modernisation. La perspective d'un monde peuplé de catholiques intégristes, de musulmans à la mode des talibans d'Afghanistan, ou de juifs ultra-orthodoxes, n'est peut-être pas exactement celle dont nous rêverions. Mais n'est-elle pas l'aboutissement logique de certaines de nos pratiques ?

La métaphysique comme infrastructure.

Quels sont les ressorts psychologiques de celles-ci ? Nous ne savons pas grand chose sur les motivations qui invitent les couples à désirer des enfants ou à en limiter le nombre. Nous ne savons pas, par exemple, pourquoi les Français se sont mis à limiter les naissances, à partir de 1770 environ – événement majeur pourtant, puisqu'il explique, entre autres, pourquoi l'anglais est aujourd'hui la

15. Diderot, *Lettre à Falconet* de février 1766, dans *Le Pour et le contre ou Lettres sur la postérité*, éd. E. Hill et al., *Œuvres Complètes*, Paris, Hermann, 1986, t. XV, p. 33.

Les conditions d'un avenir

langue dominante. Il est cependant un auteur qui me semble avoir dit quelque chose de très plausible sur le ressort psychologique ultime de la reproduction. C'est un tunisien du xv^e siècle, Ibn Khaldun. Il se demande pourquoi les peuples conquis disparaissent. Et il répond : par le découragement. Un peuple découragé cesse de se reproduire. Littéralement, l'espoir fait vivre. Il écrit plus précisément « la reproduction et l'activité fructifiante (*i'tim r*) ne viennent que de l'intensité de l'espoir (*iddatu 'l-amal*) et de la vivacité (*na*) qui en naît dans les forces animales »¹⁶. Un cercle vertueux se met en place : l'espoir est produit par la représentation d'un avenir radieux. Mais en même temps, à l'inverse, c'est l'espoir qui crée l'avenir. Il y a avenir parce qu'il y a espoir. Il faut retourner le proverbe et dire : tant qu'il y a de l'espoir, il y a de la vie.

Pourquoi espérer, pourquoi continuer l'espèce humaine ? La question peut sembler oiseuse. Elle l'était peut-être pour Ibn Khaldun et pour Tocqueville. Elle l'est de moins en moins pour nous. En tout cas, elle ne l'était déjà pas pour Renan, qui y consacre un assez long passage du premier de ses *Dialogues philosophiques*. Il reprend une idée de Schopenhauer : la nature dupe les individus pour un intérêt qui leur est supérieur, à savoir la génération ; l'univers est un tyran fourbe. Parmi les préjugés qu'exige l'intérêt de l'humanité, il faut mettre avant tout l'esprit de famille. Pour Renan, il faut à la fois voir cette duperie et s'y soumettre¹⁷. Je m'avoue peu enclin à parier sur cette dernière formule. Mais quand bien même elle serait plausible, vaudrait-elle pour autrui ? Nous sommes de toute façon embarqués dans la vie ; nous en jouissons comme d'un « avantage acquis » ; nous en subissons également les aspects sombres, voire horribles. Mais avons-nous le droit d'y introduire de nouveaux êtres, sans pouvoir leur demander leur avis ?

Nous avons ce droit si, et seulement si, nous pouvons affirmer que la vie est un bien en soi, un bien absolu, un bien pour celui qui vit déjà, mais aussi pour celui qui n'est pas encore. Qu'elle soit un bien pour celui qui vit déjà, on peut l'affirmer, dit Nietzsche, il suffit d'adopter le point de vue de Dionysos. Ce point de vue, encore une fois, est celui d'un dieu, non d'un homme. Ce qui est possible aux anges déchus de Kant et aux dieux grecs de Nietzsche est moins

16. Ibn Khaldun, *Muqaddima*, II, 23, éd. Quatremère, t. 1, p. 268 ; tr. Rosenthal, t. 1, p. 300.

17. Renan, *Dialogues philosophiques* [1876], 1 : Certitudes, dans *Œuvres complètes*, Paris, Calmann-Lévy, 1947, p. 571, 573, 575, 579.

SIGNET *Rémi Brague*

commode pour des hommes... En tout cas, à supposer que nous puissions nous placer à ce point de vue dionysiaque, nous ne pouvons pas l'imposer à autrui. Mais pouvons-nous affirmer que la vie soit un bien tel qu'elle puisse justifier qu'on l'inflige à son prochain ? Nous ne pouvons le faire, en dernière instance, sans quelque chose comme un point d'accrochage métaphysique.

Ici, une façon de voir répandue se retourne. C'est le métaphysique qui fonde le naturel, le physique. Nous devrions nous déshabituer de la représentation devenue traditionnelle de l'infrastructure et de la superstructure. Sans transcendance, pas de vie. On peut retourner les formules de Nietzsche. Il ne faut pas dire que la transcendance juge la vie, c'est-à-dire, du seul fait qu'elle la compare et la mesure à autre chose qu'elle-même, la condamne¹⁸. Il ne s'agit pas de se demander s'il faut préférer l'immanence à la transcendance. Comme si nous avions le choix ! L'immanence a une tendance interne à l'autodestruction. Entre transcendance et immanence, une logique est à l'œuvre.

Je pourrais citer à nouveau Nietzsche, ou Malraux sur la mort de l'homme qui doit suivre celle de Dieu – formule qui a été répétée depuis¹⁹. Je préférerais finir par une image. J'ai évoqué plus haut une affiche. C'est une autre affiche, ou plutôt une série d'affiches, plus célèbre encore, qui me la fournira. Une jeune baigneuse y dévoilait successivement, semaine après semaine, ses trésors les plus dodus. Il en est de même pour le rapport entre transcendance et immanence : si j'enlève le haut, il va aussi falloir que j'enlève le bas. Peut-être vivons-nous dans quelque chose comme ces huit jours qui séparaient les deux révélations potelées, et peut-être devons-nous nous attendre à ce que l'histoire, elle aussi, disons... nous tourne le dos.

Rémi Brague, né en 1947, marié, quatre enfants. Professeur de Philosophie à l'Université Paris-I (Panthéon-Sorbonne). Dernières publications : *Europe, la voie romaine*, Critérian, Paris, 1993 ; (traduction) Maïmonide, *Traité de Logique*, DDB, Paris, 1996 ; (traduction) Shlomo Pinès, *La Liberté de philosopher. De Maïmonide à Spinoza*, DDB, Paris, 1997 ; *La Sagesse du monde*, Fayard, 1999.

18. Voir Nietzsche, Fragments posthumes fin 1886-printemps 1887, 7 [6] ; dans KSA, t. 12, p. 274.

19. Nietzsche, *Götzendämmerung*, « Wie die wahre Welt zur Fabel wurde », dans KSA, t. 6, p. 81 ; Malraux, *La tentation de l'Occident* [1926], Le Livre de poche, p. 128.

Prochain numéro : mai-juin 2000

Eucharistie et Jubilé

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 (1992/2-3)
 L'Esprit saint (1998/1-2)
 Le Père (1998/6-1999/1)
 Croire en la Trinité (1999/5-6)

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)

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)

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)

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)

SCIENCES

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

HISTOIRE

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

SOCIÉTÉ

La justice (1978/2)
 L'éducation chrétienne (1979/4)
 Aux sociétés ce que dit l'Église (1981/2)
 Le travail (1984/2)
 Sainteté dans la civilisation (1987/5)
 Foi et communication (1987/6)
 La famille (1986/6)
 L'église dans la ville (1990/5)
 Conscience et 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)

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)

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

COMMUNIO

REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE

pour l'intelligence de la foi

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

CONSEIL DE RÉDACTION EN FRANÇAIS

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

COMITÉ DE RÉDACTION EN FRANÇAIS

Jean-Luc Archambault, Jean Bastaire (Grenoble), Guy Bedouelle (Fribourg), Françoise Brague, Christophe Carraud, Jean Congourdeau, Philippe Cormier (Nantes), Michel Costantini (Tours), Mgr Claude Dagens (Angoulême), Marie-José Duchesne, Michel Dupouey, Irène Fernandez, Jean Greisch, Stanislaw Grygiel (Rome), Roland Hureaux, Didier Laroque, Patrick Le Gal (Tulle), Marguerite Lena, Étienne Michelin, Paul McPartlan (Londres), Jean Mesnard, Jean Mesnet, Xavier Tilliette, 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 en fin de numéro.

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



Dépôt légal : février 2000 – N° de CPPAP : 57057 – N° ISBN : 2-907212-79-6 –
N° ISSN : X-0338-781-X – N° d'édition : 95196 – Directeur de la publication :
Olivier Boulnois – Composition : DV Arts Graphiques à Chartres – Impression :
Imprimerie Sagim à Courtry – N° d'impression : 3966.

