

COMMUNIO

REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE

LA MALADIE

« Or, je vous demande », fit-il, « ce que vous aimeriez mieux, ou être lépreux ou avoir commis un péché mortel ? » Et moi (...) je lui répondis que j'aimerais mieux en avoir fait trente que d'être lépreux. « (...) Vous avez parlé comme un fol écervelé » me dit-il, « car il n'est lèpre si laide que d'être en état de péché mortel, parce que l'âme qui est en état de péché est semblable au diable : c'est pourquoi il ne peut y avoir lèpre plus laide (...). Je vous prie donc » fit-il, « de tout mon pouvoir, pour l'amour de Dieu et pour le mien, d'habituer votre cœur à mieux aimer que toute misère, lèpre ou n'importe quelle autre maladie atteigne votre corps, que si le péché mortel pénétrait dans votre âme ».

Jean de Joinville, *Histoire de Saint Louis*

« Mon Dieu, je vous donne tout, de bon cœur. Seulement je ne sais pas donner, je donne ainsi qu'on laisse prendre. Le mieux est de rester tranquille. Car si je ne sais pas donner, Vous, vous savez prendre... Et pourtant j'aurais souhaité d'être une fois, rien qu'une fois, libéral et magnifique avec Vous! »

Georges Bernanos, *Journal d'un curé de campagne*
(Oeuvres romanesques, Bibliothèque de la Pléiade,
p. 1245)

S o m m a i r e

ÉDITORIAL

Olivier BOULNOIS : La maladie.

7 Si la maladie, chez l'homme, est la conséquence du péché originel, le péché lui-même est une maladie qui atteint l'être tout entier, esprit et corps. C'est pourquoi, seul le salut apporté dans l'Incarnation peut nous offrir la plénitude de la santé, corporelle et spirituelle.

THÈME

Jean-Claude LARCHET : Du bon usage de la maladie selon les Pères.

17 Selon les Pères, la maladie peut, paradoxalement, être considérée comme un bien supérieur à la santé : par la patience et l'action de grâce, elle peut constituer l'une des formes les plus élevées d'ascèse et une véritable voie spirituelle.

Guy GAUCHER : « Pour la souffrance du corps, je suis un petit enfant ».

29 La maladie, l'agonie et la mort de Thérèse de Lisieux ne sauraient constituer une hagiographie édifiante : le témoignage de ses manuscrits lève le masque sur la solitude d'une malade livrée sans défense à la souffrance et à l'angoisse. C'est seulement par «la voie d'enfance» qu'elle s'abandonne à l'amour du Christ en s'unissant à sa Passion.

Michèle VAUTHIER : Corps douloureux et corps christique dans l'Occident médiéval chrétien : péché, souffrance et salut.

45 Les tourments et les difformités physiques sont représentés dans l'iconographie médiévale dans toute leur crudité. Mais l'architecture des églises évoque un Christ crucifié qui, par ses souffrances rédemptrices, nous entraîne déjà à sa suite vers la lumière de la nouvelle Jérusalem.

Lino CICCONE : **Euthanasie : État de la question.**

57

La récente Encyclique *Evangelium vitae* confrontée au texte plus ancien *Jura et Bona* permet de dissiper toute équivoque sur le terme même d'euthanasie et par là de mesurer les problèmes – plus encore le défi – que la situation actuelle pose à la conscience chrétienne.

Philippe MADRE : **La prière de guérison.**

75

La prière de guérison puise sa légitimité dans l'exemple du Christ : fondée sur la confiance filiale et la foi en la miséricorde divine, elle manifeste la compassion de l'Église à l'égard des souffrants. Tout chrétien peut être appelé à être un intercesseur pour obtenir en même temps que la guérison du corps la conversion du malade.

Isabelle ZALESKI : **La maladie dans sa dimension sociale.**

89

La conjonction du progrès médical, de l'extension du champ de la maladie, et de la faiblesse des réponses données aux demandes du corps social a créé les conditions d'une demande de soins croissante, et d'autant plus impérieuse qu'elle se confond avec une demande de bien-être.

SIGNETS

Cardinal Joseph RATZINGER : **Nouvelle Alliance. La théologie de l'Alliance dans le Nouveau Testament.**

93

Dans la pensée biblique, l'Alliance est don de l'Amour d'un Dieu qui veut entrer en relation avec l'homme parce qu'Il est lui-même relation, contrairement aux dieux des religions anciennes ou de la philosophie. Cette alliance s'adresse à l'homme en tant qu'il est image de Dieu et donc à son tour capable de lui répondre. C'est pourquoi elle constitue la forme la plus achevée de la manifestation divine.

Nazaire DIATTA : **La victoire de Mapubi (la vie, la lumière) sur Nyemb (la mort, les ténèbres) ou encore Le parti pris de Dieu pour la vie.**

113

A travers un conte traditionnel se dessine la sollicitude du Dieu africain qui se met du côté de l'homme et défend la vie contre les pouvoirs magiques de la mort. Mais avec le mystère de l'Incarnation, le Dieu de la Bible entre réellement dans l'histoire, dans un engagement total où, par sa propre mort, le Christ assure à la vie sa victoire définitive.

Olivier BOULNOIS

Éditorial

La maladie

Dans le christianisme, la maladie a-t-elle un sens ? A-t-elle une place à l'intérieur de l'économie du salut ?

Le présent numéro voudrait montrer que la maladie est particulièrement difficile à situer dans l'ensemble de la foi chrétienne, si on ne la réduit ni à la maladie mortelle, ni à la souffrance. Ce qui rend d'autant plus nécessaire une réflexion poussée et pertinente. Et d'abord, mesurons-nous la véritable importance de la maladie pour le sens de l'existence humaine ?

I. Qu'est-ce qu'être malade ?

La maladie est pour nous un phénomène proprement humain. D'une part parce que, comme le disait déjà Avicenne t, l'homme est le plus complexe des animaux, et que son équilibre est sans doute le plus fragile. Ensuite parce que nous sommes – théoriquement – examinés par le médecin en tant qu'hommes doués de parole. Mais surtout parce qu'il y va à chaque fois de notre vie à nous, de notre corps propre, de quelque chose en nous qui est plus intime que nous-mêmes, à quoi nous nous rapportons non comme à un objet, mais comme au sens de notre être.

1. *Canon medicinae* I, Fen. 1, doct. 3, c.1 (Venise, 1564, p. 11).

C'est aussi un phénomène universel. Tout homme a été, est, ou sera malade. La maladie – au moins comme une possibilité – est commune à tous les êtres vivants. Nous sommes tous des malades qui s'ignorent. La santé n'est donc pas l'acte de se conserver indemne de toute maladie, mais la capacité de tomber malade, et de s'en remettre.

Pourtant la médecine ne connaît que *des maladies*, elle ignore ce que peut être la maladie. La maladie est le moment où l'unité vitale du corps se défait, et où un organe (ou une fonction) poursuit sa vie autonome au détriment de la totalité. Dans la maladie, le corps vivant se dérobe à l'unité du moi. La santé n'est pas un état initial parfait, troublé par des altérations temporaires, elle est une conquête difficile et risquée, qui ne surmonte la maladie qu'en rusant avec elle. Dans cette ruse de la vie, la santé parcourt toutes les phases de la maladie, les assume, les assimile et en triomphe en en faisant la vie propre de l'organisme. Contrairement à ce que l'idéologie et les médias ne cessent de nous faire croire, la possession entière et simultanée de soi dans l'éclat de corps parfaits n'est qu'un fantasme.

Chez Platon, la santé est une harmonie musicale entre les opposés : il y a « pour le corps, une juste mesure de tension que détruit la maladie »¹. Pour l'ancienne théorie des humeurs selon Galien, la maladie résultait de l'altération de l'équilibre entre les humeurs, en raison d'une surabondance ou du manque d'une humeur. Avec Broussais, celle-ci est attribuée à une altération survenue dans les tissus. Aujourd'hui, la cellule apparaît comme l'élément fondamental, pertinent pour rendre compte des états pathologiques, et l'objectif principal du traitement thérapeutique. Au-delà même, la recherche des critères biochimiques, des prédispositions génétiques, la connaissance des agents chimiques font reculer la médecine aux confins de la biologie et de la chimie. Mais du fait du progrès des méthodes de diagnostic et d'imagerie médicale, le médecin a de moins en moins affaire à la totalité d'un être incarné, le corps est parcellisé par les prises de vue, les analyses et les spécialisations. La

1. *Phédon*, 86 bc. Voir Aristote, *Problèmes I*, 1 : « Pourquoi les grands excès sont-ils malsains? Est-ce parce qu'ils produisent un effet ou un défaut? Or, c'est cela la maladie ».

perception de soi-même comme sain est de plus en plus minée par le dépistage systématique de toutes les anomalies, par les incertitudes sur des éléments de diagnostic fin et par une demande exponentielle de bien-être. Enfin, les limites économiques du coût de la santé soumettent les patients et les médecins à des contraintes sociales (campagnes contre l'alcool et le tabagisme, en faveur du préservatif, injonctions thérapeutiques en cas de drogue, de viol, etc.) qui les dépossèdent encore davantage de leurs propres actions. Tout ce qui composait le tableau clinique de la maladie se défait ainsi sous nos yeux : l'ajustement limpide entre des signes (les symptômes), des fonctions perturbées et des troubles organiques a désormais disparu. Ainsi la maladie et la santé semblent se jouer à travers mon corps sans que celui-ci m'appartienne vraiment.

Dira-t-on que le rapport de l'homme à la vie est en train de changer? Qu'un jour le rêve – aussi vieux que la médecine – de l'élixir de jouvence et de l'accès à l'immortalité sera enfin accessible? Grâce aux thérapies géniques, pourra-t-on à l'infini réparer le corps comme une machine dont on change les pièces ? De telles illusions trahissent la pauvreté de notre réflexion : nourrir de tels rêves serait oublier que l'homme est un être vivant et non une machine, voué comme tel au vieillissement et à la mort. « Nous claironnons la découverte de tel ou tel traitement, nous gardant de mentionner les maladies nouvelles que nous avons créées en chemin. L'exercice du culte médical fait beaucoup penser à la manière d'agir des hautes instances militaires – leurs triomphants communiqués de victoire sont autant d'os à ronger qu'on nous jette pour mieux nous cacher la mort et le désastre »¹.

II. Le sens de la maladie

Dans cette apparente course à l'abîme, la foi chrétienne peut-elle donner sens à la maladie ?

1. Si « la vie est l'ensemble des forces qui résistent à la mort », la maladie manifeste déjà le pouvoir de la mort sur l'homme. Elle aurait sens alors, comme la mort, en ce qu'elle

1. H. Miller, *Le colosse de Maroussi*, trad. fr. poche, p.102.

serait un châtement du péché – et serait ce dont le Christ nous sauve. Mais toute maladie n'est pas mortelle. Et y voir nécessairement un châtement serait redoubler d'injustice.

2. La maladie pose quelquefois la question du sens de la souffrance. Mais toute maladie n'est pas douloureuse. Nous sommes précisément dans une société où la médecine peut (heureusement) disjoindre la maladie de la souffrance.

3. La maladie pose la question de la nature de la vie. La maladie peut être elle-même une forme de vie (amibes, microbes, virus, etc.) ou un retournement de la vie contre elle-même (cancer). Mais précisément, la médecine ne connaît que le vivant et ignore ce qu'est la vie (voir Michel Henry, *C'est moi la vérité*, Paris, 1996).

Pourtant, malgré ces difficultés, il me semble nécessaire de poser une question essentielle à toutes les sociétés : celle de l'articulation entre le salut et la guérison, entre la médecine et la religion – un lien et un partage à repenser. Notre société n'est plus celle de Camus dans *La peste*, où s'opposent médecins et prêtres autour de deux idéologies, et deux formes de salut. C'est maintenant le médecin lui-même qui s'interroge sur sa place entre psychologues, guérisseurs et prêtres.

Plusieurs pistes se proposent à nous pour donner un sens à la maladie.

1. Un mal à justifier ?

Le malade tend à se penser comme une victime. À y voir un coup de Dieu qui frappe l'homme. Le sens que prend alors cet événement est celui d'un *châtiment* ou de la colère divine, même chez Paul (1 *Corinthiens* 11, 29-30). Il suppose une faute. Ainsi, la maladie est un mal pour un mal. Il y aurait alors un lien entre la maladie et le péché.

La maladie est ainsi une *occasion* de méditer sur nos péchés *personnels*, une épreuve de conversion (pensons à celle d'Ignace de Loyola). Déjà, dans les *Psaumes*, la demande de guérison s'accompagne d'un aveu des fautes : « Rien d'intact en ma chair sous ta colère, rien de sain dans mes os après ma faute. Mes offenses me dépassent la tête, comme un poids trop pesant pour moi » (*Psaume* 38, 45). Il y a une tradition (légitime) du « bon usage des maladies » (Pascal).

Mais on ne peut y voir la *conséquence* d'un péché personnel : « Ni lui, ni son père n'a péché » (*Jean* 9, 2) ; et précisément, le juste peut être malade ou souffrant (*Job*). Il faut alors en faire une conséquence du *péché originel*. Pourtant l'annonce de *Genèse* 3, 16-19 concerne la souffrance, mais non la maladie – douleur du travail pour l'homme, de l'accouchement pour la femme – activités qui ne sont précisément pas des maladies. Depuis que nous pouvons dissocier souffrance et maladie (mais n'était-ce pas déjà le cas dans l'Antiquité?), la maladie ne peut plus être incluse dans cette malédiction, et en tirer son sens. De surcroît, nous savons maintenant que les principes des maladies sont eux-mêmes parfois des organismes vivants (microbes, bacilles, etc.) appartenant à la création, et qu'ils font donc partie de la bonté de cette création. Il faut donc donner raison à Basile, *Homélie sur la Genèse VII*, contre Cornelius a Lapide, pour qui les poux engendrés par la sueur humaine et les animalcules nés de la putréfaction n'ont pas été créés par Dieu le sixième jour, avec les autres animaux, « car cela aurait été contraire à l'état très heureux d'innocence » – les principes de maladie proviendraient ainsi d'une évolution postérieure au péché¹. La corruption due au péché originel doit plutôt être pensée comme une perte de l'indemnité du corps capable d'en triompher – perte des défenses immunitaires qui nous permettent de lui résister.

2. Un mal à soulager.

Dans la Bible, dès l'Ancien Testament, la nécessité de la médecine, distincte – mais proche – de la religion et de la magie, est reconnue. Isaïe guérit Ezéchias à l'aide d'un traitement médical (2 *Rois* 20, 7). Certes, dans les *Chroniques*, une tendance rigoriste condamne le roi Asa pour avoir, dans sa maladie, « consulté non Yahvé, mais les médecins » (2 *Chroniques* 16, 12). À ceux qui considéraient la maladie comme un châtement, le recours à l'art médical pouvait apparaître comme attentatoire aux droits de la justice divine. Mais une position

1. Cornelius a Lapide (van Steen) *Commentarii in Scripturam sacram, I, In Genesim*, c. 1, « De opere sextae diei », éd. J.B. Pelagaud, 1865, Paris-Lyon, p.58a. Ce texte est cité par James Joyce, *Portrait de l'artiste en jeune homme*, ch.5.

plus équilibrée est exprimée par Ben Sirach le sage, qui fait un long et riche éloge de la médecine: « C'est Dieu qui donne aux hommes la science de soigner » (38, 1-15). La profession médicale a été créée par Dieu et elle contribue à l'ordre et à la paix du monde. Le malade doit donc recourir au médecin, non sans avoir, au préalable, purifié son âme par la prière, le repentir et l'offrande de sacrifices. Dieu se penche sur l'homme souffrant pour le soulager de ses maux, soit directement, soit par la médecine. Le médecin accompagnera donc son traitement d'une prière pour que Dieu accorde la guérison. Selon la belle formule d'Ambroise Paré : « Je l'ai soigné, Dieu l'a guéri ».

Soigner est alors *un devoir pour tout homme*. C'est ainsi qu'il se rend le prochain de l'autre dans la parabole du Bon Samaritain. C'est même pour le chrétien une béatitude : « j'étais malade et vous m'avez visité » (*Matthieu 25, 36*).

3. Une anticipation du Salut.

Le Christ apporte le salut à toute chair. Il ne cesse d'opérer des guérisons en même temps qu'il pardonne les péchés. La guérison est une anticipation sur le royaume de Dieu, sur le corps glorieux récapitulé dans le Christ. La maladie est alors *le signe de notre situation intermédiaire* : le royaume de Dieu est déjà là et pas encore. La maladie n'a pas disparu, mais la force de salut est déjà à l'œuvre. C'est la *foi* des malades qui leur permet d'être sauvés (et guéris). Par exemple, la guérison du paralytique commence d'abord avec le pardon des péchés par Jésus.

D'où le thème du Christ médecin des pécheurs (qui, dans le Nouveau Testament, n'est pas une métaphore) : « Ce ne sont pas les bien portants, qui ont besoin du médecin, mais les malades » (*Marc 2, 17*). C'est ce que proclame *Matthieu 8, 17*, après une guérison : « Ainsi devait s'accomplir l'oracle du prophète Isaïe : « il a pris nos infirmités et s'est chargé de nos maladies » (*Isaïe 53, 4*) ».

La guérison donne à la maladie un sens : elle est intégrée, comme la souffrance et la mort, dans la plénitude du corps sauvé. *Heureuse maladie, qui nous a valu une telle guérison*. La maladie cesse alors d'être un signe de malédiction, car elle unit particulièrement l'homme au Christ (Paul). D'où le souci d'Ignace d'Antioche : « portez les maladies de tous ».

4. La chair sauvée.

Jamais notre rapport à la maladie n'est neutre, tant il nous engage nous-mêmes et tant il implique que nous interprétions nous-mêmes notre propre expérience corporelle. L'avènement du christianisme, avec l'incarnation d'un Dieu exposé à la souffrance, nous oblige donc à rompre avec les interprétations idéologiques et scientifiques de la maladie.

S'il nous faut prendre au sérieux l'événement historique qu'est la venue du Christ, il faut nous demander ce qu'est un corps sauvé : sain et saint, car indemne et glorieux. Alors que le médecin ignore ce que pourrait être une santé comme « complet bien-être physique et moral » (même si c'est la définition de la santé selon l'OMS !), seul le théologien peut envisager un corps pourvu de la grâce d'être intègre¹. Mais là encore, il faut dessiner la signification philosophique de la chair et du corps vivant dans le christianisme, afin de dégager une pensée de la maladie qui ne se limite pas à la conception grecque du corps et de la santé.

Contre tout dualisme, il faut souligner que la maladie n'est pas une interruption de la santé due à la simple intrusion de facteurs pathogènes – illusion qui engendre les mythes connexes du régime macrobiotique², de l'immortalité pour demain, du corps parfait, de l'hygiénisme généralisé, voire celui de la race saine. Contre toute l'idéologie de la santé, il faut affirmer que chaque homme est à la fois et indissolublement malade et en bonne santé, tout simplement parce qu'il est vivant : il n'y a pas d'homme qui n'ait subi la maladie, fût-ce sous une forme bénigne. La maladie fait partie de la condition incarnée de l'homme, au même titre que le vieillissement et la mort. On peut certes estimer avec Kant qu'il n'y a pas de mort naturelle qui se produise en état de santé : on avait beau ne pas sentir la

1. Ainsi que le reconnaît H. Péquignot, « Santé », *Encyclopaedia Universalis* 20, p.577, confirmé par Bonaventure, *Breviloquium* I, 1, 2; Paris, 1967, t.I, p.60 : « La théologie traite de la corruption du péché, du médecin, de la santé, du traitement, et enfin de la guérison parfaite qui sera donnée dans la gloire ».

2. Théorisé par C.W. Hufeland, auteur de la *Makrobiotik oder die Kunst das menschliche Leben zu verldngern*, Iéna, 1796, auquel Kant fait écho dans le *Conflit des facultés*, troisième section.

maladie, elle était là. Mais dire que la maladie est cause de notre mort naturelle, c'est sous-entendre tout simplement que la maladie fait partie de notre nature d'êtres vivants. Le vieillissement est inscrit dans notre nature, et la maladie n'est que l'inéluctable « germe de mort »¹. La médecine, et les différents régimes ne sont donc pas une victoire sur l'absolu de la mort dans la maîtrise plénière de la vie; ce sont, à l'intérieur même de la vie, l'art, mesuré et relatif, d'aménager les rapports de la maladie et de la santé, de retarder l'arrivée inéluctable de la mort.

Et pourtant, le paradoxe du christianisme est de relativiser la santé. La maladie, si elle est liée à la nature, est aussi une situation historique, une conséquence du péché. Contre tout dualisme, les chrétiens affirment que l'homme est sauvé dans son corps, que celui-ci sera indemne et glorieux. Le salut est peut-être la seule santé totale qui soit offerte à l'homme. Le triomphe de la vie sur la mort est aussi celui de la chair intacte sur la maladie. La difficulté, ici, vient de ce que le christianisme pense la maladie comme ayant son origine dans le péché, mais que le péché est aussi décrit lui-même comme une maladie, une blessure, une atteinte – un dérobement de soi à soi.

Dès lors, le christianisme ne peut éviter de se confronter à la pensée de Nietzsche, pour qui la grande santé, grecque et païenne, doit l'emporter sur un christianisme maladif. Certes, Nietzsche brûle les idoles qu'il a adorées, et d'abord celle du pessimisme schopenhauerien. Mais là même où Nietzsche, assimilant bouddhisme et christianisme, croit surmonter tous les nihilismes de la maladie – et démasquer en eux les symptômes d'une maladie de l'élan vital – il confond ce qu'il faut distinguer. Tout dépassement du christianisme supposerait au contraire qu'on ait vraiment pris acte de l'événement qui l'institue : non pas celui du dépouillement bouddhique de la chair, mais celui des corps sauvés par l'incarnation de Dieu, des corps ressuscités et restaurés par le don de sa gloire. Le véritable oui au corps et à la vie est un oui à la chair, il implique que l'on ait donné un sens à tout ce qui en est la conséquence inéluctable (la maladie, mais aussi le plaisir, la fatigue et la sexualité), sens

1. *Conflit des facultés*, Académie de Berlin, VII, 110 (tr. fr. Pléiade, III, p. 910).

qui ne peut être trouvé que par le soutien infatigable d'un Dieu fait corps, à la fois souffrant et glorifié, blessé mais toujours vivant.

Ainsi, seule l'incarnation de Dieu dépasse d'avance le soupçon et le nihilisme en donnant sens à la maladie. Elle nous fait don de la vraie vie.

Olivier Boulnois, né en 1961, marié, quatre enfants. Maître de conférence à l'École Pratique des Hautes Études (V^e section), philosophie médiévale. A publié : Jean Duns Scot, *Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant*, Paris, PUF, 1988 ; Pic de la Mirandole, *Œuvres philosophiques* Paris, PUF, 1993 ; *La Puissance et son ombre*, Paris, Aubier, 1994. Président de l'Association *Communio*.

Jean-Claude LARCHET

Du bon usage de la maladie selon les Pères

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

L'ambivalence de la maladie

Considérée d'un point de vue spirituel, la santé, selon beaucoup de Pères¹, fait partie des choses « indifférentes », c'est-à-dire qui ne sont en elles-mêmes ni bonnes ni mauvaises, mais, « selon les dispositions de celui qui en use, peuvent profiter indifféremment soit au bien, soit au mal » (saint Jean Cassien).

Il est vrai que la santé physique correspond à l'état originel et normal de la nature humaine, celui de sa condition paradisiaque, et qu'elle peut, pour cette raison, être considérée comme un bien en elle-même, note Maxime le Confesseur, qui fait remarquer que, cependant, d'un autre point de vue, elle ne sert de rien à l'homme, ne constitue pas pour lui un véritable bien, si elle n'est pas bien utilisée, c'est-à-dire si elle n'est pas utilisée en vue du Bien, à accomplir les commandements du Christ et à glorifier Dieu. C'est dans la même perspective que saint Basile de Césarée écrit : « La santé, en tant qu'elle ne rend pas bons ceux chez qui elle se trouve, ne fait pas partie des choses bonnes par

1. Le présent article reprend un certain nombre de réflexions que nous avons développées dans notre ouvrage *Théologie de la maladie* (Éd. du Cerf, Paris, 2^e éd. 1994) où l'on trouvera les références des textes patristiques cités ici.

nature. » Elle constitue même un mal si elle sert à l'homme à pécher ou à s'adonner aux passions mauvaises.

De la même façon, la maladie est appréhendée par les Pères comme un mal dans la mesure où elle apparaît comme une conséquence du péché d'Adam, comme un effet de l'action démoniaque dans le monde déchu, et comme opposée à l'ordre voulu par Dieu lorsqu'il créa le monde et l'homme. Cependant, c'est seulement au plan de la nature physique, du corps, qu'elle est un mal. Si l'homme ne s'abandonne pas au péché dans la maladie et si à l'occasion de celle-ci il ne s'éloigne pas de Dieu, elle ne peut pas, d'un point de vue spirituel, être considérée comme un mal pour lui. « Si l'âme se porte bien, la maladie du corps ne peut causer aucun dommage à l'homme », note saint Jean Chrysostome. Elle n'est donc, remarque-t-il avec d'autres Pères, un mal qu'en apparence, et elle peut même constituer un bien pour l'homme dans la mesure où il est susceptible, s'il s'en sert bien, d'en tirer de grands bénéfices spirituels, faisant ainsi de ce qui était primitivement le signe de sa perte un instrument de son salut. C'est en fonction de telles considérations que saint Grégoire de Naziance conseille : « N'admirons pas toute espèce de santé et n'abominons pas toute maladie. »

Dans certains cas et du point de vue de ce qui est bon spirituellement, la maladie peut donc paradoxalement être considérée comme un bien supérieur à la santé et lui être pour cette raison préférée, comme saint Barsanuphe n'hésite pas à l'enseigner. Saint Grégoire de Naziance note que l'objectif poursuivi par le traitement médical « consiste à retrouver la santé ou le bon état de la chair si celui-ci est acquis, ou à le rétablir s'il est perdu. » « Mais il n'est pas évident, ajoute-t-il, que la possession de ces avantages ait quelque utilité. Souvent, en effet, les conditions opposées sont plus avantageuses pour ceux qui en sont affectés. »

Le sens positif de la maladie

Une telle attitude suppose toutefois que l'on reconnaisse à la maladie un sens et une finalité qui en transcendent la dimension physique. En effet, la considérer seulement par rapport à elle-même, ce serait presque inévitablement s'en donner une vision négative et stérile, et favoriser l'irruption de passions telles que

la crainte, l'angoisse, la colère, l'acédie, la révolte, le désespoir. De telles dispositions non seulement ne soulagent en rien le corps, mais, comme le constate Jean Chrysostome, accroissent le plus souvent les symptômes du mal qui l'affecte, et surtout rendent de surcroît l'âme malade. La maladie ainsi vécue est dès lors « peine perdue ».

C'est face à ce danger que le même saint invite ses auditeurs à se montrer vigilants quand la maladie les atteint. Saint Maxime, lui, recommande, quand l'épreuve survient, d'en rechercher le but afin de trouver la façon d'en profiter spirituellement. Il convient pour cela, dès le début, de ne pas se laisser dominer par la souffrance si elle est présente, et de dépasser les limites dans lesquelles elle tend à enfermer l'âme et même tout l'être et toute l'existence. Dans cette double perspective, saint Grégoire de Naziance conseille ainsi un ami malade : « Je ne veux pas et je ne considère pas bien que toi, excellentement instruit des choses divines, tu éprouves les mêmes sentiments que le vulgaire, que tu fléchisses avec ton corps, que tu gémisses de ta souffrance comme d'une chose irrémédiable; il faut au contraire que tu fasses la philosophie de ta souffrance, [...] que tu te révèles supérieur à tes chaînes, et que tu voies dans la maladie un cheminement supérieur vers ton bien. »

Faire la philosophie de sa maladie et de sa souffrance consiste tout d'abord pour l'homme à considérer ce qu'elles lui révèlent sur sa condition.

Or dans la corruption et la souffrance du corps l'homme ressent d'abord la faiblesse de son être terrestre, le caractère éphémère de son existence en ce monde et, d'une manière générale, sa fragilité, son insuffisance, sa relativité, ses limites, sa faiblesse, note Jean Chrysostome. La maladie et la souffrance peuvent dès lors, comme le constatent saint Jean Chrysostome et saint Jean Climaque, constituer un remède à son orgueil et le porter à l'humilité. Et saint Nicéas Stathatos remarque qu'elles « amenuisent le sens terrestre de l'âme », c'est-à-dire la délivrent de certains de ses attachements et de ses pesanteurs et l'ouvrent par là à une dimension supérieure de l'existence.

La maladie ainsi comprise et vécue n'a plus pour effet d'écraser l'homme sous le poids de son « corps de mort » (*Romains 7, 24*), mais au contraire de l'orienter vers Dieu et de le rapprocher de lui. « Ce n'est point pour nous abaisser que Dieu a permis [la

maladie] », précise ainsi saint Jean Chrysostome, « mais parce qu'Il a voulu nous rendre meilleurs, plus sages et plus soumis à Sa volonté, ce qui est le fondement de tout salut. »

Une manifestation de la Providence

Il apparaît dès lors que, dans la maladie, la Providence divine est à l'œuvre, et que faire la philosophie de sa maladie, c'est aussi s'attacher à découvrir, à travers elle, les intentions et les visées que Dieu peut avoir.

Dans toute maladie, Dieu parle à l'homme de son salut et exprime Sa volonté de l'aider à l'accomplir. La maladie, soulignent saint Barsanuphe et saint Jean de Gaza, manifeste la pédagogie divine. Elle est, disent-ils encore dans le même esprit, une correction que Dieu inflige à l'homme à cause de ses péchés, ce terme ne devant pas ici être entendu dans son sens négatif de punition ou de châtement, mais plutôt dans le sens positif de redressement, de réforme, ou d'amélioration. Dans cette perspective, la maladie apparaît comme voulue, ou du moins autorisée, et en tout cas utilisée par Dieu, pour le bien de l'homme, à redresser en lui ce que le péché a rendu tortueux, a faussé et perverti, et à le guérir de ses maux spirituels. Ainsi, paradoxalement, la maladie du corps devient, par la Providence divine, un remède pour la guérison de l'âme. Saint Isaac le Syrien, s'adressant à celui qui est « affligé par les maladies et les peines du corps », lui donne ce conseil : « Veille sur toi-même et considère [...] la multitude des remèdes que t'envoie le Médecin véritable pour la santé de ton homme intérieur » ; en effet, « Dieu apporte les maladies pour la santé de l'âme ».

Le désagrément, la peine, la douleur qui accompagnent les maladies doivent alors être considérés de la même manière que les concomitants le plus souvent inévitables des remèdes utilisés par les médecins. Or, fait remarquer saint Jean Chrysostome, si on les accepte venant de ces derniers, *a fortiori* doit-on les accepter de Dieu qui met en œuvre une thérapeutique bien plus fondamentale que la leur et qui a en vue le salut des hommes et leur union à Lui. Saint Jean Cassien fait remarquer dans le même sens que la douleur qui accompagne la maladie est comme celle que l'on ressent dans l'application de certains remèdes : elle

n'est un mal que subjectivement; objectivement, elle concourt au bien de celui qu'elle affecte.

Dieu, notent saint Jean Chrysostome et saint Barsanuphe, sait mieux que nous-mêmes ce dont nous avons besoin et donne à chacun ce qui lui est le plus utile spirituellement. Il guérit et sauve chaque homme par les voies les mieux adaptées à sa personnalité, à son état propre, à sa situation particulière, constate saint Maxime. S'Il utilise souvent, pour ce faire, la maladie, c'est qu'elle est de par sa nature un moyen particulièrement apte à réveiller l'homme dont l'esprit est endormi par le péché, en lui faisant sentir, à travers le mal qu'il éprouve en son corps, celui moins apparent qui affecte son âme et auquel, sans cela, il serait resté indifférent, suggère saint Jean Chrysostome, qui signale par ailleurs, tout comme saint Isaac le Syrien, le pouvoir que possède la maladie, au plan spirituel, de stimuler l'activité et d'éveiller l'attention.

L'occasion d'un progrès spirituel

La maladie apparaît à beaucoup de Pères (entre autres saint Grégoire de Nazianze, saint Jean Chrysostome, saint Barsanuphe, saint Jean Climaque, Isaac le Syrien, saint Maxime le Confesseur) comme un moyen donné par Dieu à l'homme d'être purifié de ses péchés, ce qui correspond à l'enseignement même de l'apôtre Pierre : « Celui qui a souffert dans la chair en a fini avec le péché » (1 *Pierre* 4, 1).

C'est par la grâce du Christ que la maladie du corps peut ainsi servir de remède aux maux de l'âme, que ce qui était originellement pour l'homme un effet de sa chute peut devenir un instrument de son salut. Saint Maxime le Confesseur montre comment le Christ, par sa Passion, a changé le sens de la douleur : alors que celle-ci était auparavant la juste conséquence du péché, le Christ en a fait pour nous, en subissant une souffrance imméritée, un moyen de condamner le péché et d'accéder à la vie divine.

Or l'homme, par le baptême, est rendu participant, par grâce, de la passion, de la mort et de la Résurrection du Christ, et il reçoit du Saint-Esprit le pouvoir d'opérer dans son existence une telle transfiguration de la souffrance.

La maladie et les souffrances qui l'accompagnent souvent, font partie des nombreuses tribulations par lesquelles l'homme doit passer pour entrer dans le Royaume de Dieu (*Actes* 14, 22) : elles constituent pour une part la croix qu'il doit prendre et porter pour être digne du Christ, le suivre dans la voie du salut qu'Il nous a ouverte (cf. *Matthieu* 10, 38 ; 16, 24 ; *Marc* 8, 34 ; *Luc* 9, 23 ; 14, 27), vivre et s'approprier pleinement la grâce reçue de Lui au baptême, s'assimiler effectivement à Lui, souffrir et mourir avec Lui afin de ressusciter et de vivre avec Lui (2 *Corinthiens* 4, 10-12). Saint Macaire d'Égypte enseigne ainsi : « À celui qui veut imiter le Christ afin d'être appelé lui aussi Fils de Dieu, né de l'Esprit, il convient avant tout de supporter courageusement et patiemment les afflictions qui peuvent se rencontrer, [notamment] les maladies du corps. » « Sans goûter en connaissance de cause aux souffrances du Christ, l'âme ne sera jamais en communion avec Lui », affirme de son côté saint Isaac le Syrien.

Parce qu'elles contribuent à la mortification de la chair, à la destruction des passions qui constituent le vieil homme, la maladie et les souffrances qui l'accompagnent sont, aux yeux des Pères (notamment saint Jean Chrysostome, saint Barsanuphe, saint Jean Damascène...) assimilables aux diverses formes d'ascèse (le jeûne, les veilles, les différentes formes de labeur corporel), qui visent en premier lieu ce but ; elles peuvent en conséquence tenir lieu de ces pratiques, en dispenser ceux qu'elles affectent, comme le souligne notamment sainte Synclétique.

En même temps que Dieu, dans la maladie, purifie l'homme de ses péchés et de ses passions, Il lui donne de retrouver la voie des vertus et d'y progresser, constate saint Isaac le Syrien. « Plus Dieu nous afflige, plus aussi Il nous rend parfaits », note de son côté saint Jean Chrysostome. La maladie et ses souffrances apparaissent même à saint Isaac comme étant, avec les autres tribulations, une condition de l'acquisition des vertus et de la vie vertueuse en général. Saint Cyprien de Carthage souligne que le chrétien trouve dans la maladie l'occasion de manifester et de fortifier sa foi. La maladie offre aussi, notent saint Grégoire de Nazianze et saint Jean Chrysostome, l'occasion d'acquérir la vertu fondamentale de patience et même, selon ce dernier, d'en atteindre le degré le plus élevé ; en effet, précise-t-il, « si la patience en général l'emporte sur les autres vertus, la patience

dans la douleur l'emporte sur toutes les autres espèces de patiences », car puisque « la maladie est le plus insupportable de tous les maux, c'est en la supportant qu'on fait surtout preuve de [cette vertu] ». Or de la patience ainsi acquise découlent de nombreux bien spirituels, soulignent saint Jean Chrysostome et saint Barsanuphe. La maladie apparaît également à saint Jean Chrysostome, à saint Diadoque de Photice, à saint Jean Climaque, à saint Syméon le Nouveau Théologien, ou à saint Nicétas Stéthatos comme une source d'humilité, particulièrement pour ceux qui ne sont pas encore parvenus aux sommets de la vie spirituelle. La souffrance qui accompagne la maladie porte en outre à la pénitence, selon Jean Chrysostome et, selon Grégoire Palamas, favorise la componction et provoque dans l'âme une bonne disposition pour la prière.

Il faut cependant avoir conscience que la purification des passions et l'acquisition des vertus et des différents biens spirituels dans la maladie ne sont pas des effets de la maladie elle-même ni de la souffrance qui l'accompagne, mais des dons de Dieu à l'occasion de celles-ci, et que l'homme, pour en bénéficier, doit avoir l'attitude adéquate, c'est-à-dire se montrer prêt à les recevoir, se tourner vers Dieu, s'ouvrir à sa grâce. La maladie constitue en fait une épreuve, soulignent saint Macaire, saint Barsanuphe, et saint Isaac le Syrien; elle place celui qu'elle affecte dans la situation de Job, notent saint Grégoire de Nazianze et saint Barsanuphe : il est tenté par le diable de maudire Dieu, ou du moins de se séparer ou de s'éloigner de Lui, en se repliant sur lui-même dans une attitude d'orgueil, ou en s'abandonnant aux diverses passions dont il connaît alors la tentation.

L'aide de Dieu et la contribution de l'homme

Pour sortir victorieux de l'épreuve et jouir des fruits de la victoire, l'homme doit d'abord se garder de subir passivement la maladie et la souffrance, et de se laisser dominer, enfermer et abattre par elles, mais au contraire s'efforcer de conserver une attitude dynamique de vigilance, dans l'attente du secours divin. « On doit lutter pour ne pas se relâcher et on obtiendra du secours », enseigne saint Barsanuphe.

Le malade doit savoir que Dieu, en même temps qu'Il lui envoie cette épreuve, lui fournit les moyens de la supporter et de

la surmonter. Et si l'aide de Dieu tarde à se manifester, il faut savoir, dit saint Barsanuphe que de toute façon l'épreuve ne durera pas indéfiniment et que Dieu ne laisse jamais l'homme sans secours. Et s'Il le laisse parfois dans l'attente, ce n'est, suggère le même saint, que pour lui donner l'occasion d'être davantage fortifié dans la foi, l'espérance, la patience et toutes les autres vertus qui peuvent être manifestées en cette circonstance.

Le malade doit d'autant plus se garder de se décourager à cause de la faiblesse qui résulte de son état, qu'elle n'est pas un handicap dans le combat spirituel, mais au contraire un avantage, car, comme l'enseigne saint Paul, c'est dans la faiblesse que Dieu manifeste le plus sa force (2 Corinthiens 12, 9).

Dieu veille sur le malade, le protège et l'aide d'autant plus qu'Il connaît les difficultés de sa situation, souligne saint Isaac ; aussi doit-il éviter de s'inquiéter, mais plutôt « considérer la sainte force qui vient d'en haut », et s'abandonner à elle en toute confiance. « Ayant Dieu, ne crains pas, mais jette tout ton souci en Lui, et Lui-Même s'occupera de toi », conseille dans le même sens saint Barsanuphe.

L'importance de la patience et de la prière

La difficulté de l'épreuve tient souvent moins à l'intensité de la souffrance qu'à la durée de la maladie et de toutes les gênes qu'elle occasionne à différents plans. C'est à partir de là généralement que s'insinuent dans l'âme les pensées de découragement, de tristesse, d'acédie, d'irritation, d'agacement, de désespoir, de révolte. Aussi les attitudes de patience, d'endurance, de constance sont-elles celles que les Pères (notamment saint Barsanuphe et saint Jean de Gaza) recommandent le plus, se référant aux nombreux enseignements du Christ et des Apôtres à ce sujet.

C'est par la prière principalement que l'homme, dans la maladie, peut se tourner vers Dieu et recevoir de Lui, en adoptant l'attitude adéquate, l'aide dont il a besoin et les dons spirituels qui l'enrichissent.

« La prière, écrit saint Isaac le Syrien, est l'aide au plus fort de la maladie. » Dieu ne manque jamais de répondre à l'appel qui Lui est ainsi lancé ni de compatir à la souffrance de celui qui L'invoque, fait remarquer le même saint. Mais l'aide qu'Il

apporte n'est pas toujours celle de la guérison ni du soulagement de la douleur; ce qu'Il donne à l'homme, c'est ce qui est pour lui le meilleur spirituellement. Le retour à la santé est, de ce point de vue, parfois un bien ; mais parfois la continuation de la maladie offre l'occasion providentielle de recevoir un bien supérieur. Ainsi les spirituels éclairés (comme Abba Séridos disciple de saint Barsanuphe) demandent à Dieu dans leurs prières tantôt le soulagement ou la guérison, tantôt les vertus que la maladie leur offre la possibilité d'acquérir ou de développer. Saint Jean Chrysostome note à maintes reprises que le retard que Dieu met souvent à exaucer celui qui Le prie constitue, contrairement à ce que l'on pourrait penser de prime abord, une marque de Sa sollicitude et une mesure de faveur à son égard, car Il veut lui donner l'occasion de manifester, dans l'attente oh Il le laisse, toute l'ampleur de ses vertus. Et il attire notre attention sur le passage de l'Évangile de saint Matthieu (15, 21-32) oh nous voyons le Christ repousser plusieurs fois les prières que Lui adresse la Cananéenne (ainsi que celle des Apôtres) avant d'accorder la guérison à sa fille malade, alors qu'aussitôt après Il guérit sans délai une foule d'infirmes que l'on dépose simplement à Ses pieds. Saint Jean Chrysostome donne de cette façon d'agir du Christ une explication qui est à la mesure de son caractère paradoxal : « Ce n'est point parce que ces derniers étaient préférables à cette femme, mais parce que cette femme avait plus de foi qu'eux tous. Jésus-Christ, en différant de la guérir, voulait faire apparaître la générosité et la constance de celle-ci. »

C'est par la prière surtout que l'homme s'unit à Dieu, s'ouvre à la grâce qu'en permanence Il accorde, reçoit de Lui tout secours, toute force et tout bien. Aussi est-ce la prière qui doit constituer l'activité principale du malade. Ainsi la grande préoccupation de saint Dorothee de Gaza, lorsque son disciple Dosithée est malade, est-elle de savoir s'il demeure en état de prière.

La prière dans la maladie doit être non seulement de demande, mais aussi d'action de grâce. C'est sur ce second contenu qu'insistent le plus souvent les Pères (notamment saint Barsanuphe, saint Jean de Gaza, saint Isaac le Syrien). Ils se fondent en cela sur ce conseil de saint Paul : « Rendez grâce en toutes choses, car c'est à votre égard la volonté de Dieu en Jésus-Christ » (1 Thessaloniens 5, 18), et plus fondamentalement sur l'enseignement du Christ Lui-même qui dit, à propos de la maladie de Lazare : « Cette maladie n'est pas mortelle ; elle est pour

la gloire de Dieu, elle doit servir à glorifier le Fils de Dieu » (Jean 11, 4).

La prière sous toutes ses formes peut permettre au malade dont l'esprit est concentré en Dieu de transcender sa souffrance, et parfois même de ne plus la ressentir, comme le constatent plusieurs Pères. Mais cela reste exceptionnel. Le sort spirituel commun, celui de la plupart des saints eux-mêmes, consiste à devoir assumer la souffrance en Dieu. Parfois la douleur est telle qu'elle prend à l'homme toutes les forces nécessaires à l'oeuvre de la prière, qui ne peut plus être accomplie sous ses formes habituelles. Le malade n'a plus alors que la ressource de demeurer silencieusement en présence de Dieu, comme le conseille saint Dorothée de Gaza à son disciple Dosithée au plus fort de sa maladie.

Une voie de sainteté

Par la patience et l'action de grâce surtout, la maladie peut constituer l'une des formes les plus élevées d'ascèse et une véritable voie spirituelle. « Telle est la plus grande ascèse : se dominer dans la maladie et adresser à Dieu des hymnes d'action de grâce », enseigne sainte Synclétique. Et les Pères célèbrent ces deux vertus tour à tour, soulignant le pouvoir qu'elles ont de conduire le malade jusqu'aux plus hauts sommets de la vie spirituelle et de lui obtenir le salut. Saint Jean Cassien et saint Jean Chrysostome constatent l'un et l'autre que, selon la parabole, seule sa patience à supporter le dénuement et la maladie ont valu à Lazare d'être admis dans le sein d'Abraham. Saint Macaire de son côté affirme que les âmes livrées aux afflictions des maladies du corps « recevront les mêmes couronnes et la même assurance que les martyrs si elles ont gardé la patience jusqu'à la fin ». En ce qui concerne l'action de grâce, saint Diadoque de Photice et saint Poemen font des remarques analogues.

Aussi saint Grégoire de Nazianze invite-t-il à avoir pour les malades beaucoup de respect et de vénération, car certains d'entre eux, par cette voie d'épreuves et de tribulations, parviennent à la sainteté : « Respectons la maladie qu'accompagne la sainteté et rendons hommage à ceux que leurs souffrances ont acheminés à la victoire : peut-être que parmi ces malades se cache un nouveau Job. »

Index des auteurs cités dans l'article de J.-C. Larchet, avec indication de quelques textes parus en traduction française¹

- Barsanuphe et Jean de Gaza (VI^e s.). Moines reclus du désert de Gaza, connus pour leur expérience de la paternité spirituelle. *Correspondance*, Éditions de Solesmes, 1971.
- Basile de Césarée (v. 330-379). Père de l'Église grec, évêque de Césarée en Cappadoce. Théologien de la Trinité et auteur de Règles monastiques encore en vigueur dans les monastères orientaux. *Sur le Saint-Esprit* (SC 17bis, PDF 11). *Que Dieu n'est pas l'auteur des maux* (à paraître dans PDF).
- Cyprien de Carthage (III^e s.). Évêque de Carthage et martyr. Père de l'Église latin. *La Vertu de patience* (SC 291); *Sur la mort* (PDF 14).
- Diadoque de Photice (V^e s.). Évêque de Photice en Épire. Auteur d'une *Centurie sur la perfection spirituelle* (SC 5bis et PDF 41).
- Dorothée de Gaza (VI^e s.). Moine du désert de Gaza, disciple de Barsanuphe et Jean, et supérieur du monastère Saint-Séridos. *Oeuvres spirituelles* (SC 92).
- Grégoire de Nazianze (2^e moitié du IV^e s.). Père de l'Église grec, évêque de Nazianze en Cappadoce, puis patriarche de Constantinople. Auteur de *Discours* théologiques disponibles pour la plupart dans les Sources Chrétiennes (cf. aussi PDF 61 : *Cinq discours sur Dieu*).
- Grégoire Palamas (1296-1359). Moine et théologien byzantin. Il fut le défenseur de la doctrine hésychaste selon laquelle la prière perpétuelle peut amener celui qui prie à participer aux « énergies » divines. *Homélies* (Ymca-Press/Œil, 1987).
- Isaac le Syrien (VI^e s.) : Évêque puis moine en Syrie, il est l'auteur de traités spirituels qui exercèrent une grande influence sur les moines orientaux. *Œuvres spirituelles*, DDB, 1981.
- Jean Cassien (v. 360-435). Moine originaire d'Orient, il rendit accessible aux moines d'Occident l'expérience spirituelle des Pères du désert. *Conférences* (SC 42, 54, 64) ; *Institutions* (S.C. 109).
- Jean Chrysostome (2^e moitié du IV^e s.). Père de l'Église grec, prédicateur à Antioche puis patriarche de Constantinople. Auteur de nombreuses homélies. *Sur la Providence de Dieu* (SC 79) ; commentaire des épîtres de Paul (PDF 35-36 : *Jean Chrysostome commente saint Paul*).

1. SC : Sources Chrétiennes, Éditions du Cerf. — PDF : Pères dans la foi, Éditions Migne, diffusion Brepols.

Jean Climaque (v. 579-v. 654). Ermite puis supérieur d'un monastère au Mont Sinaï, il écrivit une *Échelle Sainte* dont l'influence fut capitale dans les monastères orientaux (trad. P. Deseille, Bellefontaine, 1978.).

Jean Damascène (v. 650-750). Originaire de Damas, moine à Mar Saba près de Jérusalem, il défendit le culte des images (*Le visage de l'invisible*, PDF 57) et rédigea une synthèse de la théologie des Pères grecs.

Macaire d'Égypte (v. 300-v. 390). Moine d'Égypte, premier grand anachorète du désert de Scété. Sur les Pères du désert, cf. *Les apophtegmes des Pères*, SC 387.

Maxime le Confesseur (v. 580-662). Dernier des Pères grecs, qui défendit l'existence des deux volontés humaine et divine dans le Christ. *Centuries sur la charité* (SC 9) ; *L'agonie du Christ* (PDF 64).

Nicéas Stéthatos (v. 1005-1079). Disciple du mystique Syméon le Nouveau Théologien, il rédigea sa *Vie* et écrivit un certain nombre de traités théologiques et spirituels. *Opuscules et Lettres* : SC 81.

Poemen (début du V^e s.). Moine du désert de Scété. Auteur d'apophtegmes. Cf. SC 387.

Syméon le Nouveau Théologien (949-1022). Moine et mystique byzantin. Parmi ses oeuvres : *Catéchèses* (SC 96, 104, 113), *Hymnes* (SC 156, 174, 196).

Synclétique (morte v. 400). Recluse dans le désert d'Égypte, auteur d'apophtegmes (courtes sentences). Cf. J.-C. Guy, *Paroles des anciens*, Seuil, Points-Sagesses, 1976.

Communio

Jean-Claude Larchet, né en 1949, patrologue et théologien orthodoxe, est docteur en théologie et docteur d'État en philosophie. Il a publié aux éditions du Cerf (Paris) : *Théologie de la maladie* (2^e éd., 1994), *Thérapeutique des maladies mentales, L'expérience de l'Orient chrétien des premiers siècles* (1992), *Thérapeutique des maladies spirituelles* (3^e éd., 1997), et aux éditions La Joie de lire (Genève) : *Ceci est mon corps, Le sens chrétien du corps selon les Pères de l'Église* (1996).

Guy GAUCHER

« Pour la souffrance du corps, je suis un petit enfant »

LES images d'Épinal hantent les mémoires : est-ce parce que l'agonie de la « Dame aux camélias » a inspiré le roman, le théâtre, l'opéra et le cinéma que la mort atroce de « la Sainte aux roses » apparaît encore aujourd'hui à certains comme une image pieuse décolorée¹?

En ces années 1890, la tuberculose tuait environ 150 000 personnes en France. La tranche d'âge vingt et un-trente-cinq ans était la plus touchée. À Lisieux (16 000 habitants), on enterrait en moyenne un tuberculeux par semaine, et une fois sur deux, il s'agissait d'un jeune². Le Calvados était un des départements

1. Il est tentant de comparer ces deux vies : celle de la jeune normande Marie Duplessis « montée à Paris », femme entretenue morte tuberculeuse à vingt-trois ans et celle d'une autre normande, Thérèse Martin, devenue carmélite à Lisieux, fauchée par la même maladie à vingt-quatre ans. De la vie de la première, Alexandre Dumas a fait un roman *La Dame aux camélias*, une pièce de théâtre (1852), Verdi un opéra, *La Traviata* (1853), sans parler des films, dès 1906. « La phtisie ou " maladie de poitrine " » appartient à l'arsenal émotionnel du romantisme finissant, pris des romans feuilletons populaires, jusqu'à ce qu'on trouve le moyen de guérir ce fléau ». (Jacques Siclier, *Le Monde*, 12/3/1981).

2. Dr Guy Héraud, *La phtisie en 1896*, revue *Pays d'Auge* sept. 1992, p. 17. Cf. David Barnes, *The Making of a Social Disease. Tuberculosis in nineteenth century France*, University of California Press, 1995 ; un chapitre est consacré à sainte Thérèse de Lisieux.

les plus touchés : la mortalité tuberculeuse pouvait y dépasser 500 pour 100 000 habitants. Ainsi, par la date, l'âge et le lieu, sœur Thérèse de l'Enfant-Jésus et de la Sainte Face, carmélite au monastère de Lisieux, se trouvait dans la catégorie la plus touchée par cette maladie qui a répandu la terreur en France jusque vers 1945, date où les médicaments furent enfin efficaces. Avant d'être enterrée dans le cimetière de la ville le lundi 4 octobre 1897, totalement inconnue, sœur Thérèse avait vécu malade plusieurs mois, dont les trois derniers à partir du 8 juillet, dans l'infirmerie du Carmel. C'est au cours de l'année 1894 – elle a vingt et un ans – qu'elle commence à ressentir les premiers symptômes de la maladie : mal de gorge persistant (elle avait la gorge délicate et en souffrait souvent), enrrouement, toux persistante. Le climat très humide du carmel normand, les jeûnes sévères ne lui facilitaient guère une amélioration. On lui prodigua alors quelques soins (nitrate d'argent, frictions, sirops, etc.).

Dans la nuit du 2 au 3 avril 1896, puis la nuit suivante (Jeudi et Vendredi Saints), elle a deux hémoptysies. Le médecin consulté repéra une grosse glande au cou, ne diagnostiqua rien de grave et avança qu'un petit vaisseau devait s'être brisé dans sa gorge. Au cœur de l'été 1896, elle fut prise d'une petite toux sèche et persistante. Le médecin la dispensa de l'abstinence de viande pendant quelques semaines. Le mieux ne dura pas. En novembre, la toux reprit de plus belle et depuis, dira Thérèse, « je ne vais que de pire en pire ». (*CJ* 27.5.10) 1.

Une destruction progressive

Tout se dégrada rapidement à partir du Carême 1897. On pourra suivre en détail l'évolution de la maladie dans le volume *Derniers Entretiens*, spécialement en consultant le diaire médical qui couvre la période 3 avril-30 septembre, ainsi que les 75 lettres de témoins qui ont entouré la malade dans ses derniers mois². Les remèdes de l'époque étant absolument

inefficaces, on a de la peine à réaliser ce qu'a pu être la destruction progressive et systématique d'un corps de vingt-quatre ans. Énumérons simplement les diverses sources de souffrances corporelles qui ne sont pas étrangères aux souffrances psychiques, morales et spirituelles endurées par la religieuse.

Une longue période d'hémoptysies diurnes et nocturnes s'étira du 6 juillet au 5 août 1897. Inutile de préciser combien de tels moments sont angoissants pour la malade et pour son entourage. Une seule citation suffira, tirée d'une lettre de sa cousine (et novice) sœur Marie de l'Eucharistie, fille de l'oncle Guérin, pharmacien : « Thérèse crache le sang tous les jours, maintenant deux et trois fois par jour, ce matin c'était continu, puis elle est très oppressée et a de la peine à respirer; par moments elle étouffe positivement, elle aspire continuellement de l'éther même s'il ne fait aucun effet¹. » L'état général de la malade manifeste aussi de violents accès de fièvre – son dos brûle comme du feu –, des sueurs profuses l'inondent. Les voies digestives sont atteintes et Thérèse peut à peine s'alimenter. Elle vomit souvent. Les poumons étant progressivement envahis (elle mourra en respirant avec un demi-poumon), les douleurs atteignent tout le corps : mal dans l'épaule, au côté, à droite puis à gauche. Il en résulte une maigreur extrême qui va en s'accroissant mais qui, curieusement, épargnera son visage. Dans les dernières semaines, une gangrène atteindra les intestins, d'où des inconvénients humiliants qu'on peut imaginer.

Sœur Thérèse connaît toutes les phases de la maladie : terrible impuissance, accablement, impossibilité de penser et de prier – elle n'a même plus la force de faire un signe de croix et de réciter l'Angélus. Tout bruit autour d'elle lui est une torture. Les médicaments, loin de la soulager, occasionnent des souffrances supplémentaires : elle a horreur du lait maternisé qu'on lui impose ; il lui faut aussi avaler un horrible « sirop de limaçon », remède de l'infirmière sœur Saint Stanislas². Thérèse le boit « pourvu qu'elle ne voie pas les cornes ! » (*Cf* 6.6.6). On la frictionne violemment, on lui donne des lavements. Le médecin,

1. Lettre du 30/7/1897 (n° 41).

2. À l'époque, on utilisait effectivement le mucilage de l'escargot en bouillon ou en sirop pour les affections pulmonaires.

1. *CJ* : *Carnet jaune*, de mère Agnès de Jésus (*Derniers entretiens* de 1897).

2. J'ai synthétisé cette période dans mon livre *La passion de Thérèse de Lisieux*, Cerf-DDB, 1972, nouvelle édition : 1993, 254 p.

lui, peut comprendre. Il dit aux carmélites : « Ne désirez pas la conserver dans cet état, c'est affreux ce qu'elle endure. » Sur ces souffrances physiques se greffent des souffrances psychiques. Des angoisses : va-t-elle rester malade longtemps, à charge de sa communauté très pauvre ? Des craintes irraisonnées, des « cauchemars bien effrayants » ; peur panique de mourir étouffée ; crainte de « perdre ses idées » ; interrogation sur la mort à certains moments...

Mais ce qui aggrave le tout, c'est l'épreuve de la foi et de l'espérance dans laquelle elle vit depuis avril 1896 et qui a fondu sur elle « aux jours si joyeux du temps pascal ». Thérèse est restée très discrète sur cette terrible nuit : elle s'est pourtant confiée à sa prieure, Mère Marié de Gonzague, le 9 juin, en écrivant trois pages pathétiques dans son dernier manuscrit (Ms C, 4 v°-7 v°)¹. Assise à la table des pécheurs, il lui « semble que les ténèbres empruntant la voix des pécheurs » se moquent d'elle et lui disent : « Tu rêves la lumière, une patrie embaumée des plus suaves parfums, tu rêves la possession éternelle du Créateur de toutes ces merveilles, tu crois sortir un jour des brouillards qui t'environnent, avance, avance, réjouis-toi de la mort qui te donnera non ce que tu espères, mais une nuit plus profonde encore, la nuit du néant » (Ms C, 6 v°). Pour elle, qui jouissait, jusqu'à Pâques 1896, d'une « foi si vive, si claire », maintenant « tout a disparu ». La foi « n'est plus un voile » pour elle, « c'est un mur qui s'élève jusqu'aux cieux et couvre le firmament étoilé » (Ms C, 7 v°). Quelques brèves allusions dans les poésies écrites à cette époque et dans les entretiens avec ses sœurs montrent que cette épreuve continue : elle ne disparaîtra qu'avec la mort.

À cette terrible obscurité intérieure, s'ajoute le manque de secours spirituels : difficultés pour prier, incompréhensions de l'aumônier et de ses sœurs, retards multiples pour recevoir « l'extrême » onction (on la lui administrera enfin le 30 juillet) et surtout privation de la communion à partir du 19 août, car le cérémonial de la communion des malades est alors tellement fatigant que même Thérèse ne peut plus le supporter, ses nerfs lâchent. Devant une telle accumulation de souffrances diverses,

1. Ms C, avec le folio : *manuscrit autobiographique c* écrit en juin juillet 1897 pour mère Marie de Gonzague.

comment s'étonner que la malade ait par deux fois évoqué la tentation du suicide : « Ah ! si je n'avais pas eu la foi, je ne pourrais jamais supporter tant de souffrances. Je suis étonnée qu'il n'y en ait pas davantage parmi les athées qui se donnent la mort'. » Quant à l'agonie des deux derniers jours, elle sera dramatique et laissera aux sœurs Martin (même après la canonisation de leur jeune sœur en 1925), un souvenir très pénible. Ce 30 septembre, Mère Agnès de Jésus, devant l'extrême angoisse de Thérèse, quitta un instant l'infirmerie pour monter à l'étage et se jeter au pied d'une petite statue du Sacré-Cœur implorant que sa sœur ne se désespère pas. Quant à sœur Marie du Sacré-Cœur (la sœur aînée de Thérèse), elle sortit bouleversée de l'infirmerie, ne pouvant en supporter davantage.

Vers 19 h 20, entourée de sa communauté, sœur Thérèse de l'Enfant-Jésus et de la Sainte Face expirait, serrant son crucifix, prononçant dans un souffle : « Mon Dieu... je vous aime ! »

Une malade comme les autres

Nous sommes très loin de l'hagiographie édifiante de « la mort de la sainte », étonnant son entourage par de sublimes paroles et expirant dans des « transports d'amour », une rose à la main. La précision des témoignages, les documents médicaux empêchent de composer ce pieux tableau. La réalité fut tout autre. La douleur fait habituellement tomber tous les masques. Thérèse n'en avait pas : elle était devant son entourage comme elle était devant Dieu : simple, pauvre, petite, impuissante, souffrante, avec, au fond du cœur, une indéracinable paix. « Je reste toujours au fond dans une paix profonde » (CJ 14.7.9). « Oui, quelles ténèbres ! Mais j'y suis dans la paix » (CJ 28.8.3). « Mais mon âme, malgré ses ténèbres est dans une paix étonnante » (CJ 24.9.10).

Lorsqu'elle entre dans la dernière phase de sa vie – cette maladie mortelle – sœur Thérèse a une longue expérience de la souffrance morale et spirituelle. Elle le reconnaît en commençant son dernier manuscrit, début juin 1897 : « J'ai beaucoup souffert depuis que je suis sur la terre... » (Ms C, 4 v°). Mort de sa

1. Témoignage de sœur Marie de la Trinité, *Procès Ordinaire*, p. 472.

mère d'un cancer au sein à quarante-six ans, lorsque Thérèse avait quatre ans et demi ; maladie grave à dix ans ; longues crises de scrupules ; internement de son père pendant trois ans au Bon Sauveur de Caen alors qu'elle vient d'entrer au carmel à quinze ans ; souffrances diverses au monastère : difficultés de la vie communautaire, solitude, froid, épreuves intérieures, etc.

Mais lorsqu'elle entre en maladie, elle reconnaît « qu'elle découvre la souffrance corporelle : « Ah ! souffrir de l'âme, oui, je puis beaucoup... mais pour la souffrance du corps, je suis comme un petit enfant, tout petit. Je suis sans pensée, je souffre de minute en minute » (CJ 26.8.3). Ces souffrances corporelles sont toutes nouvelles pour elle. Devant la souffrance du corps, Thérèse est comme surprise, démunie : « Je ne m'attendais pas à souffrir comme cela » (CJ 11.8.3). On ne sait pas ce que c'est que de souffrir comme cela » (CJ 22.8.3). « Jamais je n'aurais cru qu'il était possible de tant souffrir » (30.9.17). Elle se dit « épuisée », « accablée », « harassée comme un voyageur qui tombe ». Parfois, elle gémit, elle pleure, elle crie : « Je soupire, je crie tout le temps » (CJ 20.9.1). Elle s'interroge devant la mort : « On me dit que j'aurai peur de la mort. Cela se peut bien. Il n'y en a pas une ici plus défiante que moi de ses sentiments. Je ne m'appuie jamais sur mes propres pensées; je sais combien je suis faible » (CJ 20.5.1). « Pourquoi serai-je plus à l'abri qu'une autre d'avoir peur de la mort ? » (CJ 9.7.6) « Je me demande comment je ferai pour mourir » (CJ 6.6.3), « Jamais je ne vais savoir mourir » (CJ 29.9.2).

D'autres angoisses l'éprouvent : « Oh ! comme il faut prier pour les agonisants ! Si on savait ! Je crois que le démon a demandé au bon Dieu la permission de me tenter par une extrême souffrance, pour me faire manquer de patience et de foi » (CJ 25.8.6). « Tenez, voyez-vous là-bas le trou noir (sous les marronniers, près du cimetière) où l'on ne distingue plus rien, c'est dans un trou comme cela que je suis pour l'âme et pour le corps. Ah ! oui, quelles ténèbres ! » (CJ 28.8.3).

Dans la nuit, avec Jésus

Après cette description de Thérèse malade, il faut se demander comment elle vit cette épreuve et si elle lui trouve un sens.

Il faut bien avouer que si, jusqu'ici, sœur Thérèse nous paraît

bien proche (combien de malades sont morts ayant comme livre de chevet les *Derniers Entretiens* et en constatant : « Thérèse est bien comme nous... » ! J'en ai connu), elle vit sa maladie dans une certaine perspective qui nous entraîne à entrer dans une autre vision de la réalité.

Cette attitude provient de toute l'évolution antérieure de la vie de sœur Thérèse. Fin 1894, elle a fait une grande découverte. Après des années de tâtonnements, de profonde solitude intérieure, une forte lumière l'a éclairée : la découverte de la voie d'enfance. Ses anciennes aspirations vers un Dieu, Amour Miséricordieux, se sont cristallisées en une certitude indéradicable : « À moi, Il a donné sa Miséricorde infinie et c'est à travers elle que je contemple et adore les autres perfections divines !... Alors toutes m'apparaissent rayonnantes d'amour... » (Ms A, 83 v°) Cette révélation dilatante l'oriente sur la « voie de la confiance et de l'amour » (Ms C, final). Toute crainte de Dieu est chassée, tout scrupule est anéanti, tout péché est consumé. Dans la foulée de cette illumination paisible, Thérèse s'offrira spontanément à l'Amour Miséricordieux le 9 juin 1895, au cours de la messe de la Trinité, rompant avec la tradition des (rares) grandes âmes qui s'offraient en victime à la Justice de Dieu pour détourner sur elles les châtements réservés aux coupables » (Ms A, 84 r°). Dès lors, toujours pauvre, petite, impuissante à se sauver elle-même, elle a saisi que seule l'attitude de confiance totale au Père, celle du petit enfant, celle de Jésus lui-même – le Fils –, lui permettra de se trouver dans les « bras » de Dieu, selon la parole d'Isaïe qui l'a beaucoup frappée : « Comme une mère caresse son enfant, ainsi je vous consolerais, je vous porterai sur mon sein et je vous balancerai sur mes genoux ! » (66, 13-12).

Pas plus que l'épreuve de la foi, la maladie ne la « déroutera », ne lui fera « changer sa voie » (Ms C, 31 r°) d'audacieux abandon et de confiance téméraire. Jamais en effet on ne voit Thérèse se révolter. Elle vit sa maladie comme elle vient, au jour le jour, dans l'instant présent, sans héroïsme stoïcien, en se faisant toute petite : « Je ne souffre qu'un instant. C'est parce qu'on pense au passé et à l'avenir qu'on se décourage et qu'on

1. Ms A avec le folio : manuscrit autobiographique A, écrit en 1895 pour mère Agnès de Jésus.

désespère » (CJ 19.8.10). Après s'être inquiétée sur la durée indéterminée de sa maladie, elle s'abandonne totalement : « J'aime tout ce que le bon Dieu me donne » (CJ 14.8). « Je l'aime tant que je suis toujours contente de ce qu'il fait » (CJ 6.7.3)

Le 9 juin, elle interprète son épreuve contre la foi en écrivant à Mère Marie de Gonzague cette phrase stupéfiante : « Je la considère comme une grande grâce que j'ai reçue sous votre Priorat béni » (Ms C, 7 r°). Et après avoir imparfaitement décrit ses ténèbres – « je ne veux pas en écrire plus long, je craindrais de blasphémer... j'ai peur même d'en avoir trop dit... » (Ms C, 7 r°) – elle termine par ces mots non moins étonnants : « Aussi malgré cette épreuve qui m'enlève toute jouissance [de la foi], je puis cependant m'écrier : – « Seigneur vous me comblez de joie par tout ce que vous faites » (Psaumes XCI). « Car est-il une joie plus grande que celle de souffrir pour votre amour?.. » (Ms C, 7 r°) Comment ne pas rencontrer ici la difficile question de la souffrance et la manière dont Thérèse l'affronte?

C'est bien souvent aujourd'hui une pierre d'achoppement pour beaucoup et les soupçons de masochisme sont habituellement évoqués. Il est vrai que certains écrits et propos de Thérèse, homogènes au langage parfois doloriste de son époque, ne peuvent être isolés et cités sans explicitation. Quelques exemples suffiront : « Oui la souffrance m'a tendu les bras et je m'y suis jetée avec amour... » (Ms A, 69 v°). « Depuis longtemps, la souffrance est devenue mon Ciel ici-bas » (LT 254)1, etc. Les *Derniers Entretiens* témoignent de phrases semblables mais il en est une qui pose une question : « Je souffre beaucoup, mais est-ce que je souffre bien ? Voilà ! » (CJ 18.8.1) Que peut signifier « souffrir bien » ? Pour Thérèse la réponse ne fait aucun doute : c'est souffrir comme Jésus, avec Jésus, pour l'Amour de Jésus.

Car l'attrait de sœur Thérèse de l'Enfant-Jésus de la Sainte Face, ce n'est pas la souffrance, c'est l'Amour de Jésus. Le but de toute sa vie, c'est « aimer et faire aimer » (Pri² 6 ; Cf. Lt 96, 128, 220 et CJ 17.7.1), pas seulement l'imiter (elle savait par cœur des passages entiers de l'Évangile, de *l'Imitation de*

1. LT avec numérotation : *Lettres* de Thérèse.

2. Pri: Prières.

Jésus-Christ) mais lui devenir semblable – Elle portait sur son cœur, dans un sachet de cuir, quelques reliques et une petite icône avec ces mots : « Fais que je te ressemble, Jésus !.. » (Pri 11). Son baptême, sa consécration religieuse, son offrande à l'Amour, sa consécration à la Sainte Face (6 août 1896) l'orientent résolument vers la suite de son Bien-Aimé Jésus, son « Unique Amour ». Or, la suite de Jésus mène inexorablement à la Croix. Le 2 juin 1897, elle écrit à sa cousine sœur Marie de l'Eucharistie, qui prend le voile ce même jour : « Son Époux n'est point un Époux qui doit la conduire dans les fêtes, mais sur la montagne du Calvaire » (LT 234). Dans son grand poème-programme, composé spontanément en février 1895, elle avait écrit :

« Vivre d'Amour, ce n'est pas sur la terre
Fixer sa tente au sommet du Thabor
Avec Jésus, c'est gravir le Calvaire,
C'est regarder la Croix comme un trésor !.. » (PN' 17, 4)

Le 27 mai, elle a médité ce texte : « La Croix est le lit de mes épouses, c'est là que je te ferai consommer les délices de mon amour » (CJ 6.8.3). Ainsi préparée, ainsi désireuse de participer intimement à la vie de son Époux² Thérèse vit son épreuve et sa maladie comme une participation étroite à la Passion de Jésus. « C'est la souffrance qui nous rend semblables à Lui » (LT 173). On commence alors à saisir pourquoi Thérèse malade, dans l'infirmierie dédiée à la Sainte Face, ne quitte pas son crucifix, l'embrasse, le contemple, le prie, effeuille sur lui des roses. Elle mourra en le serrant dans ses mains. Le moindre événement de sa vie de malade la renvoie à un épisode de la Passion de Jésus. A-t-elle mal à l'épaule ? Cela la « fait penser au portement de Croix ». Une sœur vient-elle la fatiguer en la regardant avec insistance ? Thérèse commente : « Mais oui, c'est très pénible d'être regardée en riant quand on souffre. Mais je pense que Notre Seigneur sur la Croix a bien été regardé ainsi au milieu de ses souffrances. C'était encore bien

1. PN avec numérotation : Poésies de Thérèse.

2. Thérèse assume parfaitement la spiritualité sponsale, traditionnelle depuis le *Cantique des Cantiques*. Les mots *époux*, *épouse* se trouvent 228 fois dans ses écrits.

pire, car on se moquait vraiment de lui (CJ 25.8.1). Voyant ses trois sœurs assoupies à son chevet, elle les appelle « Pierre, Jacques et Jean ! » (CJ 31.7.7), nouvelle manière de s'identifier au Christ à Gethsémani.

Enfin, comme les sœurs Martin sont déroutées de constater que « la mort d'amour » souhaitée par Thérèse ne semble pas se réaliser¹, leur jeune sœur livre sa pensée profonde : « Notre Seigneur est mort sur la Croix dans les angoisses, et voilà pourtant la plus belle mort d'amour. C'est la seule qu'on ait vue, on n'a pas vu celle de la Sainte Vierge. Mourir d'amour, ce n'est pas mourir dans les transports. Je vous l'avoue franchement, il me semble que c'est ce que j'éprouve » (CJ 4.7.2). « Ne vous faites pas de peine mes petites sœurs, si je souffre beaucoup et si vous ne voyez en moi, comme je vous l'ai déjà dit, aucun signe de bonheur au moment de ma mort. Notre-Seigneur est bien mort Victime d'Amour, et voyez quelle a été son agonie !... Tout cela ne dit rien » (CJ 4.6.1). C'est donc à la lumière de la Passion de Jésus que Thérèse vit ses derniers mois de malade. Avec une grande audace – mais avec un instinct théologique très sûr – elle a repris le testament de Jésus le Jeudi Saint, sa prière sacerdotale pour en faire son propre « À Dieu » à son entourage. Elle l'a écrit au féminin, sautant évidemment les versets s'appliquant au Verbe de Dieu².

Passion de Jésus, com-passion de Thérèse. Car cette identification est féconde.

La mort de Jésus débouche sur l'ouverture des enfers et la Résurrection. « Le grain tombé en terre, s'il meurt, il porte beaucoup de fruits. » Thérèse cite ce verset de saint Jean (12, 24) le 11 août (CJ 11.8.2). Car tout ce qu'elle vit et souffre avec Jésus est pour le salut du monde. Le but de la vie de son Époux devient le sien. Depuis l'âge de quatorze ans et demi, sa vocation est de « se tenir au pied de la Croix, de recueillir le

1. Thérèse a bien souvent souhaité « mourir d'amour » selon un vœu cher à saint Jean de la Croix. Cf. mon livre *Thérèse et Jean*. L'influence de saint Jean de la Croix dans la vie et les écrits de sainte Thérèse de Lisieux, Cerf, 1996, p. 143-173.

2. (Ms C, 34 r°/v° avant les versets de Jean 17, 4.6.7.8.9.11.13.15.16. 20.24.23. Cf. Encore LT 258.) C'est un texte très travaillé, écrit dans les premiers jours de juillet 1897, peu de temps avant la descente à l'infirmerie.

sang du Crucifié et de le donner aux âmes » (Ms A, 45 v°). Elle est entrée au Carmel pour prier pour les pécheurs. Elle a voulu se faire « apôtre au Carmel » (LT 247 du 21/6/1897). « Une carmélite qui ne serait pas apôtre s'éloignerait du but de sa vocation et cesserait d'être fille de la Séraphique Sainte Thérèse [d'Avila] qui désirait donner mille vies pour sauver une seule âme » (LT 198). Son épreuve contre la foi et l'espérance est directement apostolique et offerte pour ses frères incroyants. « Que tous ceux qui ne sont point éclairés du lumineux flambeau de la Foi le voient luire enfin... Ô Jésus s'il faut que la table souillée par eux soit purifiée par une âme qui vous aime, je veux bien y manger seule le pain de l'épreuve jusqu'à ce qu'il vous plaise de m'introduire dans votre lumineux royaume. La seule grâce que je vous demande c'est de ne jamais vous offenser ! » (Ms C, 6 r°).

Ses souffrances de malade sont offertes pour « sauver les pécheurs », à la suite de Jésus : « N'est-ce pas en souffrant que lui-même a racheté le monde ? (LT 213), « Lui aussi a souffert ce martyr » (id.). On ne comprend rien aux très nombreuses mentions de la souffrance chez Thérèse¹ si on ne les relie pas à son amour passionné pour Jésus. Dans la condition humaine présente, il n'est pas d'amour sans souffrance. Thérèse « souffre par amour » (Ms B², 4 v°). Ses « armes » apostoliques sont « l'amour et la souffrance » (LT 197).

« J'ai vu que mes petites souffrances portaient du fruit » (CJ 23.8.6). Avant d'entrer au Carmel, elle écrivait – elle avait quinze ans – : « Puis en souffrant on peut sauver les âmes » (LT 43 B). Elle venait d'en faire l'expérience avec l'assassin Pranzini qu'elle avait voulu « à tout prix empêcher de tomber en enfer » (Ms A, 45 v°). Elle n'hésitait pas à l'appeler son « premier enfant », pressentant que sa maternité spirituelle serait très féconde. Comment oublier aussi la fameuse anecdote lorsqu'elle marchait, épuisée, dans le jardin, en mai 1897 : « Eh bien, je marche pour un missionnaire. Je pense que là-bas, bien loin, l'un d'eux est peut-être épuisé dans ses courses

1. Les mots *souffrance*, *souffrir*, *souffrant* apparaissent 368 fois dans ses écrits.

2. Ms B avec le folio : Manuscrit B écrit en septembre 1896 pour Marie du Sacré-Cœur.

apostoliques, et, pour diminuer ses fatigues, j'offre les miennes au bon Dieu¹. »

Mais le dernier jour de sa vie, son expérience est incomparablement plus étendue et elle confie, en un suprême testament : « Jamais je n'aurais cru possible de tant souffrir ! jamais ! Je ne puis m'expliquer cela que par les désirs ardents que j'ai eus de sauver des âmes » (CJ 30.9). Déjà, en pleine maturité (en 1895), elle remarquait : « je vois que la souffrance seule peut enfanter les âmes » (Ms A, 81 r°).

« Je ne meurs pas, j'entre dans la vie »

Ces affirmations qui sont l'expression concrète de ce que la théologie appelle l'Incarnation Rédemptrice suscitent souvent aujourd'hui de violentes réactions de rejet. Il me souvient d'une interview de Mère Teresa dans le Journal *La Croix*² : « Si le malade accepte avec joie sa maladie, il peut sauver le monde. C'est un don de Dieu. » Le courrier des lecteurs qu'elle provoqua fut brutal : la notion même de souffrance rédemptrice était rejetée sans nuances. On savait cependant ce qu'est concrètement la vie de Mère Teresa auprès des mourants. Elle ne faisait pourtant qu'exprimer la foi commune de l'Église qui, par-delà tous les dolorismes et masochismes toujours possibles, affirme que « le Christ offre à tous les hommes, d'une façon que Dieu connaît, la possibilité d'être associés au mystère pascal³ ». Il appelle ses disciples à « prendre leur Croix et à le suivre (Matthieu 16, 24) car il a souffert pour nous, Il nous a tracé le chemin afin que nous suivions ses pas » (1 Pierre 2, 21). Il vient en effet associer à son sacrifice rédempteur ceux-là même qui en sont bénéficiaires⁴ » « Folie de la Croix » disait déjà saint Paul (1 Corinthiens 1, 18). Quelles que soient nos réticences bien compréhensibles – la souffrance est d'abord scandale – force

1. Derniers entretiens avec sœur Marie du Sacré-Cœur (mai 1897).
2. 25 mai 1988. 11 va de soi aujourd'hui que la lutte contre la souffrance physique est un impératif. Mère Teresa le sait bien. Cf. la déclaration des évêques français de 1991.
3. *Gaudium et spes* 22, 2.
4. *Catéchisme de l'Église catholique*, Mame/Plon, p. 136.

« Pour la souffrance du corps, je suis un petit enfant »

est de constater l'unanime affirmation de tous les saints'. Que les formulations de ce mystère aient pu être parfois maladroitement, voire erronées dans le passé, il demeure que leur témoignage est massif. Avec une confiance que rien n'ébranle, le pape Jean-Paul II, depuis 1992, écrit tous les 11 février (Notre-Dame de Lourdes) une lettre aux malades où il les exhorte, avec affection respectueuse, à « être des témoins généreux de l'amour du Christ, par le don de votre souffrance, qui a tant de pouvoir pour le salut du genre humain² ». Un théologien moraliste peut nous aider à entrevoir ce mystère et à l'exprimer avec équilibre : « Peut-on dire que la souffrance a une valeur rédemptrice puisque le Christ nous a sauvés par la croix ? En fait, ce qui nous a sauvés, ce n'est pas la souffrance du Christ mais la foi, l'espérance et l'amour qu'il a gardés au cœur de ses souffrances. Ce n'est donc pas la souffrance qui est rédemptrice mais le mouvement du Christ qui, au sein de la souffrance, parvient à croire, à espérer et à aimer. Et son Esprit nous communique cette force³. »

Toutes proportions gardées, on peut dire la même chose de Thérèse malade. Dreyer a réalisé un film inoubliable, *La passion de Jeanne d'Arc*. Il s'agit plutôt d'une compassion, celle de Jeanne même, celle de Marie de Nazareth au pied de la Croix, figure de l'Église, celle de Thérèse et de tous les saints⁴. Les carmélites de Lisieux soignaient une jeune malade, mourant de tuberculose, comme tant d'autres jeunes à cette époque. Une malade parmi d'autres... Mais celle-ci écrivait à son frère spirituel, l'abbé Bellière : « Je ne meurs pas, j'entre dans la vie et tout ce que je ne puis vous dire ici-bas, je vous le ferai savoir

1. Cf. M.-D. Molinié, *Je choisis tout*, la vie et le message de Thérèse de Lisieux, C.L.D. 1992, p. 201 ss.
2. Message du Saint-Père pour la ve Journée mondiale du malade (11/2/1997). Cf. son texte fondamental : Lettre apostolique *Salvifici doloris* (11/2/1984) où il montre, notamment à partir de l'Écriture, la valeur salvifique de la souffrance.
3. Xavier Thévenot, *La Croix*, 19/10/1996.
4. Citant *Philippiens* 2, 5-8 qui s'applique au Christ, Jean-Paul II n'hésite pas à écrire : « Au pied de la Croix, Marie participe par la foi au mystère bouleversant de ce dépouillement. C'est là, sans doute, la " kénose de la foi " la plus profonde dans l'histoire de l'humanité » (*Redemptoris Mater*, 1987, n° 36).

du haut des Cieux » (LT 244). Cette affirmation de foi – prophétique aussi – n'est pas isolée dans les écrits et les paroles de sœur Thérèse durant ses derniers mois.

Hantée par la mission d'annoncer la Bonne Nouvelle de l'Amour miséricordieux du Père pour tous les hommes, manifesté historiquement par le Fils unique incarné, Thérèse ne peut se résigner à abandonner la mission. Elle n'a aucune envie de « se reposer ». Du 4 au 12 mars 1897, elle fait une neuvaine à saint François-Xavier, « la neuvaine de la grâce », pour obtenir de faire du bien après sa mort. Le 19 mars, elle y ajoute une prière à saint Joseph « pour qu'il obtienne du bon Dieu la grâce de passer son Ciel à faire du bien sur la terre ¹... » À son autre frère spirituel, le P. Adolphe Roulland, des Missions Étrangères de Paris, qui œuvre en Chine, elle écrit le 14 juillet 1897 :

« Quand vous recevrez cette lettre sans doute j'aurai quitté la terre. Le Seigneur, dans son infinie miséricorde, m'aura ouvert son royaume et je pourrai puiser dans ses trésors pour les prodiguer aux âmes qui me sont chères. Croyez, mon Frère, que votre petite sœur tiendra ses promesses, et qu'avec bonheur son âme, délivrée du poids de l'enveloppe mortelle, volera vers les lointaines régions que vous évangélisez. Ah ! mon frère, je le sens, je vous serai bien plus utile au Ciel que sur la terre et c'est avec bonheur que je viens vous annoncer ma prochaine entrée dans cette bienheureuse cité, sûre que vous partagerez ma joie et remercierez le Seigneur de me donner les moyens de vous aider plus efficacement dans vos oeuvres apostoliques.

Je compte bien ne pas rester inactive au Ciel, mon désir est de travailler encore pour l'Église et les âmes, je le demande au bon Dieu et je suis certaine qu'Il m'exaucera. Les Anges ne sont-ils pas continuellement occupés de nous sans jamais cesser de voir la Face divine, de se perdre dans l'Océan sans rivages de l'Amour? Pourquoi Jésus ne me permettrait-Il pas de les imiter?

Mon Frère, vous voyez que si je quitte déjà le champ de bataille, ce n'est pas avec le désir égoïste de me reposer, la pensée de la béatitude éternelle fait à peine tressaillir mon cœur, depuis longtemps la souffrance est devenue mon Ciel ici-bas et j'ai vraiment du mal à concevoir comment je pourrai m'acclimater dans un Pays où la joie règne sans aucun mélange de

1. CG II, p. 966 (Correspondance générale, 2 vol. I, II).

tristesse. Il faudra que Jésus transforme mon âme et lui donne la capacité de jouir, autrement je ne pourrai supporter les délices éternelles. Ce qui m'attire vers la Patrie des Cieux, c'est l'appel du Seigneur, c'est l'espoir de l'aimer enfin comme je l'ai tant désiré et la pensée que je pourrai le faire aimer d'une multitude d'âmes qui le béniront éternellement. » (LT 254).

Trois jours plus tard, Mère Agnès de Jésus note à l'infirmier:

« 17 juillet

Samedi. À 2 heures du matin elle avait craché le sang. »

« Je sens que je vais entrer dans le repos... Mais je sens surtout que ma mission va commencer, ma mission de faire aimer le bon Dieu comme je l'aime, de donner ma petite voie aux âmes. Si le bon Dieu exauce mes désirs, mon Ciel se passera sur la terre jusqu'à la fin du monde. Oui, je veux passer mon Ciel à faire du bien sur la terre. Ce n'est pas impossible, puisqu'au sein même de la vision béatifique, les Anges veillent sur nous.

Je ne puis pas me faire une fête de jouir, je ne peux pas me reposer tant qu'il y aura des âmes à sauver... Mais lorsque l'Ange aura dit : « Le temps n'est plus ! » (Apocalypse 10, 6) alors je me reposerai, je pourrai jouir, parce que le nombre des élus sera complet et que tous seront entrés dans la joie et le repos. Mon cœur tressaille à cette pensée... »

Quant à l'avenir de son corps, elle le voit selon la condition commune. À Bologne, lors de son pèlerinage en Italie, elle avait vu le corps conservé de sainte Catherine : « J'aime mieux être réduite en poudre que d'être conservée comme Ste Catherine de Bologne ». (CJ 8.7.8) De fait, lors des trois exhumations au cimetière de Lisieux en 1910, 1917, et 1923, on ne retrouva que les ossements de sœur Thérèse, devenus des Reliques vénérées dans la châsse du Carmel de Lisieux ¹.

Un corps promis à la Résurrection...

1. Depuis ses origines, l'Église a vénéré les restes des martyrs et des saints. Des reliques sont scellées dans l'autel où se célèbre l'Eucharistie, mémorial de la mort et de la Résurrection du Christ.

*

**

L'histoire, depuis cent ans, a vérifié que toutes ces promesses n'étaient pas les propos enfiévrés d'une jeune tuberculeuse délirante. Le Carmel de Lisieux a publié de 1912 à 1925, neuf volumes de « Pluies de roses » c'est-à-dire les témoignages de milliers de miracles, de guérisons physiques, spirituelles, conversions, vocations attribués à sœur Thérèse de l'Enfant-Jésus de la Sainte Face. Dès 1906, l'Église avait envisagé d'ouvrir un procès de béatification. Le premier eut lieu en 1911. Le second s'acheva en 1917.

Le 17 mai 1925, Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus et de la Sainte Face était canonisée à Rome par le Pape Pie XI en présence de 500 000 personnes. Le 14 décembre 1927, le même pontife la déclarait patronne des missions universelles, à l'égal de saint François-Xavier. Ainsi l'Église authentifiait les propos de la jeune malade et toute sa vie. « Cette maladie n'aboutira pas à la mort, elle servira à la gloire de Dieu » (*Jean* 11, 4).

Monseigneur Guy Gaucher, né en 1930, est évêque auxiliaire de Bayeux et de Lisieux, responsable du rayonnement national et international de sainte Thérèse de Lisieux. Nombreuses publications sur Thérèse de Lisieux, dont *La Passion de Thérèse de Lisieux*, Cerf-DDB 1972, nouvelle édition 1993, *Thérèse et Jean* (l'influence de Jean de la Croix dans la vie de Thérèse), Cerf, 1996.

Michèle VAUTHIER

Corps douloureux et corps christique dans l'Occident médiéval chrétien : péché, souffrance et salut

LES anomalies physiques et les souffrances semblent, à première vue, hanter l'homme du Moyen Age. Que ce soit sur les murs et le sol des églises sur les mosaïques, les chapiteaux, les piliers et les gargouilles, en marge des manuscrits, sur les sceaux, ou au cœur des contes de l'époque, les difformités et les souffrances du corps humain sont toujours là figurées. Leur forme diffère d'un lieu à l'autre. Ici, les boiteux et des unijambistes¹, des êtres sans tronc², des danseurs à double corps, des sirènes et des centaures grimacent dans la pierre, là, des bossus, des géants et des nains – tels le « villain » du *Chevalier au Lion*³ ou la demoiselle à la mule fauve du

1. Au centre de la mosaïque de Notre-Dame de Lescar (Basses-Pyrénées), sur les chapiteaux à Colombier (Charente) ou à Besse-en-Chandesse (Puy-de-Dôme), et à l'entrée du Palais du Lit de la Merveille, sous les traits de « l'eschacier » dans *Le Conte du Graal* de Chrétien de Troyes (éd. W. Roach, Paris, Droz, 1959. vv.)

2. Cf. Jurgis Baltrusaitis, *Le Moyen Age fantastique*, Paris, Flammarion, 1981, p.9-52.

3. Chrétien de Troyes, *Le chevalier au Lion* (vv. 292-305 ; éd. Karl D. Uitti) : « la tête plus grosse qu'un roncín ou qu'une autre bête, les cheveux ébouriffés et le front pelé, large de presque deux empan, les oreilles velues et larges comme celles d'un éléphant, les sourcils énormes, la face plate, des yeux de chouette, un nez de chat, une bouche fendue comme celle du loup, des dents de sanglier, acérées et rousses, une barbe rousse,

Conte du Graal^{1 2} – tous quasi animalisés, et partout la même rupture dans l'harmonie visuelle provoquée par la même expression de douleur, fût-elle ricanante.

De même, dans l'architecture des églises, à de rares exceptions près qui tendent à reproduire la rondeur du Saint-Sépulcre – lui-même d'inspiration byzantine héritée de l'Antiquité, évoquant l'unité et l'éternité de Dieu³, – l'Occident médiéval privilégie la forme cruciforme, infiniment moins abstraite⁴. La vue panoramique sur les églises et les cathédrales montre dans un même regard analogique la forme du bois et celle de l'homme qui y fut attaché. Ses pieds sont au narthex. La nef occupe la place de ses jambes et de ses côtes. Ses épaules sont à la croisée du transept. Sa tête est au chœur. À leur tour, l'emplacement des trous des fenêtres renvoie à celui des plaies du Crucifié. Les rosaces situées au-dessus du portail central, des porches du nord et du sud de l'entrée, occupent respectivement la place des clous des pieds et des mains tandis que l'ensemble des verrières de l'abside se déploie à l'emplacement de la couronne d'épines. Il advient même que le chevet de la construction

des moustaches entortillées, le menton accolé à la poitrine, l'échine voûtée et bossue ». (Trad. Philippe Walter, coll. Pléiade, Paris, 1994, p. 346).

1. Pour un catalogue de ces malformations dans les autres romans de l'époque, voir Ph. Ménard, *Le rire et le sourire dans le roman courtois en France au Moyen Age*, Genève, Droz, 1969 ; p. 529-552.

2. Chrétien de Troyes, *Le Conte du Graal* (vv. 4624-4637 ; éd. W. Roach, Droz, Paris, 1959) : « Ses yeux formaient deux creux, pas plus gros que des yeux de rat, son nez tenait du singe ou du chat, et ses lèvres, de l'âne ou du bœuf... Elle avait de la barbe comme un bouc. Au milieu de la poitrine, elle avait une bosse et, du côté de l'échine, elle ressemblait à une crosse. Elle avait les reins et les épaules faits comme pour mener le bal et une bosse dans le dos, des jambes torsées, qui vont pareilles à deux baguettes d'osier et faites comme pour mener la danse » (trad. Charles Méla, coll. Lettres Gothiques, Paris, 1990, p. 331 s.).

3. L. Hauteceur, *Mystique et architecture. Symbolisme du cercle et de la couronne*, Paris, 1954. M. M. Davy, *Initiation à la symbolique romane*, Paris, Flammarion, 1977.

4. Edgar de Bruyne, *Études d'esthétique médiévale*, t. II, Bruges, 1946, p. 343-344.

élaborée « *in modum corporis humani* »¹ soit infléchie pour figurer l'inclinaison de la tête de Jésus après qu'il eut poussé un grand cri. Certaines églises conservent également, encore de nos jours, la fenêtre qui, à l'époque, laisse tomber la lumière sur l'autel pour figurer la plaie au côté².

Un lien plus fort qu'il n'y paraît existe entre ces représentations profanes et religieuses. Les premières s'inscrivent certes dans la tradition des *mirabilia*. Comme telles, elles sont à prendre au sérieux car elles sont des choses « qui donnent à voir » – suivant le sens littéral de la « merveille ». Les corps y apparaissent torturés non parce qu'ils sont regardés à l'aune de l'esthétique des éphèbes helléniques mais parce qu'ils diffèrent du corps parfait qu'est le Christ lui-même représenté avec ses plaies, en croix.

Aussi, loin d'être une mémoire visuelle morbide, la manière de figurer cette Croix du Sauveur nous renseigne-t-elle sur le sens donné à la souffrance. La place réservée à la lumière et l'orientation intentionnelle y jouent un grand rôle. La littérature naissante du Graal qui s'en fait l'écho éclaire le sens des tourments du corps partout présents et confirme l'intelligence médiévale de la place de l'homme et de ses tourments dans le projet divin.

L'image lumineuse d'un corps de gloire

Ce sont des trous percés, et non des fenêtres aveugles, qui sont aménagés dans la pierre des murs de nos églises cruciformes. Il en est ainsi parce qu'au Moyen Age la lumière occupe une place très différente de celle que l'homme moderne lui octroie communément.

Quand l'homme moderne lit le prologue à l'Évangile de saint Jean, il entend souvent spontanément une métaphore. Pour lui, la lumière est d'abord et au sens propre un objet d'expérience sensible accessible à tout homme qui n'est pas aveugle. De

1. L'expression apparaît pour la première fois pour qualifier l'architecture des églises chez Maurille de Rouen (*Expositio Divinorum officiorum*).

2. Rupert de Deutz, *Liber de divinis officiis*, VIII, 13.

cette clarté qui semble connue, il tire une image appliquée ensuite à Dieu et aux réalités spirituelles, suivant les règles de l'analogie. Au contraire, l'homme médiéval, à la suite de saint Augustin¹, cherche d'abord la vérité qu'il désire comprendre. Pour lui comme pour l'évêque d'Hippone, la lumière est antérieure à tout ordre dans la Création (*Genèse* 1, 3). Elle est celle du premier jour, « lumière corporelle située loin de nos regards dans les régions supérieures du monde, un feu dont fut plus tard allumé le soleil » le quatrième jour. Elle est donc à comprendre « dans un sens fondamental² ». Elle est constitutive de l'essence des choses, immatérielle. Elle est la lumière de la connaissance angélique et mystique. A sa différence, la lumière que nous percevons et dont nous pensons faire l'expérience principale est une analogie de la lumière véritable.

Lorsque l'homme médiéval perce les murs de l'église pour représenter la forme du Christ souffrant et laisser filtrer la lumière du soleil par une représentation des plaies du Crucifié, il évolue et fait entrer dans un monde d'analogies qu'il connaît comme telles pour dire une vérité de foi. Il permet aux fidèles de baigner dans une autre lumière angélique qui est l'apparence et de celle du premier jour et de celle de la Parousie à la fois.

Le corps blessé et lumineux de l'Église est une apparence de corps de gloire. **Il** ne se glisse ici aucune mélancolie. Tout est grandeur.

Un corps de pierre orienté vers une fin eschatologique

L'orientation de l'édifice et l'iconographie de ses portes situées aux quatre points cardinaux amplifient à leur tour le message. Jésus est le roi que le peuple d'Israël réclamait – « C'est toi qui le dis : je suis roi » (*Jean* 18, 37) –; c'est bien comme tel qu'il sera condamné (*Jean* 19, 19). Il est également prophète³. Par-dessus tout, il est prêtre, source de tout sacerdoce et Père à la Croix car « nul ne peut venir à moi, avait dit

1. S. Augustin, *Cité de Dieu*, X, 2 ; XI, 7-9.
2. S. Augustin, *De Genesi ad litteram*, IV, 1.
3. *Luc* 7, 16 ; *Matthieu* 21, 11; *Marc* 11, 9.

Jésus, si le Père qui m'a envoyé ne l'attire » (*Jean* 6, 44) « et moi, élevé de terre, j'attirerai tous les hommes à moi » (*Jean* 12, 32). Il est « l'unique médiateur entre Dieu et les hommes » (1 *Timothée* 2, 5), « le médiateur de l'Alliance nouvelle » (*Hébreux* 9, 15-12, 24), selon une médiation toute sacerdotale. Ce sacerdoce assume en quelque sorte la prophétie, la paternité, l'autorité du législateur, le jugement et la royauté. Cette royauté « n'est pas de ce monde » (*Jean* 18, 36) – entendons : pas temporelle. Elle est celle du Prêtre, toute intérieure¹. Elle est donc, comme le dit saint Bernard après saint Paul, celle du pauvre, réalisée pleinement dans ce sacrifice unique de la Croix² lorsque Jésus est non seulement le Prêtre mais aussi l'Agneau³, la victime immolée qui se donne totalement pour l'humanité entière, par amour d'époux (*Galates* 2, 20), et victime offerte incessamment dans le mystère de l'Eucharistie.

Par son baptême, tout chrétien est participant du corps mystique du Christ, « race choisie, sacerdoce royal, nation sainte, peuple qui appartient à Dieu ». « Le baptême est le sacerdoce du laïque » disait saint Jérôme. Tout chrétien est roi et prêtre en tant qu'il fait partie de l'Église, en tant qu'il adhère et participe par ses offrandes à l'œuvre de la Croix. « Nous avons perdu le signe de notre triomphe et de notre rédemption, le signe de la croix, le rempart de la croix » s'écrie Main de Lille à la veille de la troisième croisade. « Seuls les pauvres de cœur qui acceptent de porter de nouveau le signe de la croix seront sauvés » (*De Cruce Domini*)⁴.

Tel est le mystère développé inlassablement en images sur la façade occidentale de nos cathédrales médiévales, elle-même passage obligé des catéchumènes dans la liturgie du baptême et introduction grandiose à la contemplation. Sur les portails romans, l'image est à la fois une Ascension, une vision de saint

1. Votre bien est au ciel, non sur la terre, dit aux clercs Jacques de Vitry (1165-1240). L'humilité est la vertu fondamentale du sacerdoce, rappelle Prévostin de Crémone (1140-1209).

Cf. Jean Longère, *Œuvres oratoires de maîtres parisiens au xn^e siècle; Étude historique et doctrinale*, Paris, Études Augustiniennes, 1975.

2. 2 *Corinthiens* 8, 9 – **H**, 9, 27-28.

3. *Jean* 1, 29 et 36 ; *Apocalypse* 5, 6 s.; 6, 1 s.

4. M.-Th. d'Alverny, *Alain de Lille, Textes inédits*; Paris, 1965 ; p. 143.

Jean et un rappel de la théophanie du prophète Isaïe'. C'est par exemple dans cette position qui conjugue et enveloppe toutes les visions scripturaires que le Christ en majesté, à Vézelay, est montré prêtre et roi, touchant les apôtres, les peuples évangélisés et ceux en attente de la bonne nouvelle par le feu de son esprit jailli de ses mains immenses. Ailleurs, à Reims, plus tard et plus en détail, royauté du Christ, royauté de Marie reine des anges, royauté de David vainqueur du mal personnifié par Goliath, royauté de Salomon dont la sagesse attire la reine de Saba comme la lumière du Christ attire les nations, royauté de Clovis et de ses successeurs oints d'un chrême miraculeux envoyé à saint Rémi pour perpétuer dans la nouvelle alliance la monarchie sacrée du peuple élu, tel est le programme du triple portail de l'entrée². De même à Paris, sans parler de Chartres et de son Portail royal...

Conçue comme une synthèse des vérités de la foi, cette vaste image recommencée sur chaque édifice est placée sciemment du côté de l'Occident. « Ceux qui viendront prendre place au festin avec Abraham, Isaac et Jacob dans le Royaume des Cieux » partiront de l'ouest, dit l'Évangile. L'entrée (*Matthieu* 8, 11; *Luc* 13, 29) occidentale est celle des rois invités à prendre place au festin des noces de l'Agneau, à se réjouir avec l'assemblée des saints. La lecture littérale et le regard mystique sont ici, comme toujours à l'époque, simultanément sollicités, dans un même élan de foi fervente. Qui désire pénétrer dans la maison de Dieu et répondre à l'appel du Verbe fait chair doit être prêt également à regarder l'image dans la pierre comme une vision directe, une théophanie sans voile, semblable à celle des anges. Tout ici est salutation de joie intérieure et aimante.

Alors, celui qui pénètre dans le temple de Dieu sait qu'il est face au levant et au paradis, par fidélité à ce qui est dit dans le premier récit de la Genèse³. Il remonte la nef vers l'autel où le « soleil levant qui vient nous visiter », pain de Vie (*Jean* 6, 35), est présent en chaque Eucharistie. Ainsi entraîné vers l'orient,

1. Yves Christe, *Les grands portails romans*, Genève, Droz, 1969.
2. Patrick Demouy, *Notre-Dame de Reims, sanctuaire de la monarchie sacrée*, Paris, C.N.R.S., 1995.
3. « Yahvé Dieu planta un jardin en Eden, à l'Orient, et il y mit l'homme qu'il avait modelé » (*Genèse* 2, 8).

jusqu'à l'autel de Dieu, le peuple de la Cité d'en bas s'avance vers la Jérusalem future par Celui qui est la porte (*Jean* 10, 7 ; 9) et la résurrection (*Jean* 11, 25).

La liturgie médiévale rend largement compte de cette sérénité de la foi. Aux pleurs du Vendredi Saint, succède le rire pascal¹, signe de joie dans la vie renouvelée, *au milieu* des danses, à l'imitation des élus *carolant avec* les anges, exubérantes à la mesure de la conscience de la misère humaine.

La même fidélité sereine préside à l'ornementation des deux bras symboliques du Crucifié. Le côté nord est celui des frimas et des orages, « d'où se penchent les malheurs » sur toute la terre, comme le dit le prophète Jérémie (1, 13 ; 6, 1), et d'où revient l'enfant prodigue d'après saint Augustin². Aussi, la roue de Fortune y tourne-t-elle³, comme à Bâle, Beauvais et Reims, à l'image des fascinations qui entraînent le cœur de l'homme loin de Dieu, avec l'espérance d'y revenir. La révolte de l'ange y est montrée punie sans retour tandis que le péché du premier homme, « bienheureuse faute » est pardonné grâce à l'expiation du Crucifié comme sur le tympan de Fribourg en Brisgau⁴. En un programme plus ample et plus savant encore, le porche nord de Chartres montre à son tour le péché venant rompre l'harmonie universelle. Il insiste également, avec une éloquence particulière, sur la miséricorde divine. Dieu ne condamne pas ; il expulse du jardin d'Eden et permet au pécheur d'expié sa faute par le travail. En vertu de l'effort du labeur, la peine née du péché s'achève en un sourire et la bénédiction du Créateur dont les traits se confondent avec ceux du Rédempteur⁵.

Le bras sud, lui, s'allonge vers la porte du midi, elle-même

1. S. Reinach, « *Le rire rituel* », dans *Cultes, mythes et religions*, t. 4, Paris, éd. Leroux, 1912.
2. S. Augustin, *Enarrationes in Psalmos*. 47, 3.
3. A l'origine, les roues de Fortune sont mobiles et mues à la main; cf. K. Künstle *Monographie der christlichen Kunst*, 2 vol. Fribourg, 1930. t. I, p. 204 s.
4. J. Sauer, *Symbolik des Kirchengebäudes und seiner Ausstattung in der mittelalterlichen Litteratur*, Fribourg en Brisgau, 1924.
5. G. Villette, *La cathédrale de Chartres, œuvre de haut savoir*, Chartres, éd. Garnier, 1994.

analogue au porche méridional du temple d'Ézéchiel. Les Pères y insistent : midi est certes « l'heure du travail et de la peine » (*Cantique* 1, 7), celle de la traversée du désert de la vie. Il est également l'heure choisie par Jésus pour rencontrer la Samaritaine, lui révéler sa pleine connaissance de nos péchés et son désir d'amour (*Jean* 4, 7). Aussi la porte méridionale marque-t-elle le lieu de la rencontre avec le Sauveur, celui de la conversion et du passage des hommes avancés dans la vertu et la science divine, le lieu de résidence et du règne de Dieu. De ce côté, sont figurés les saints, les martyrs et les docteurs de l'Église, la Jérusalem nouvelle, la Cité sainte de l'Apocalypse, image du cœur des convertis en vraies épouses du Christ (*Apocalypse* 21, 2), le Jugement Dernier qui est un jugement de miséricorde.

La représentation du corps du Christ roi, prêtre, victime et sauveur dirigé dans la pierre des églises aux quatre coins de l'univers est un acte de contemplation de la rédemption par les souffrances du Fils de l'Homme. Eschatologique – sans abus du terme –, elle englobe la totalité de l'histoire. L'homme médiéval ne s'y complaît pas à regarder les souffrances de celui qu'il a mis en croix. Il les magnifie. Il ne nie pas pour autant les tourments propres à l'humaine condition, comme en témoignent certaines scènes des romans de l'époque, celle du célèbre « *roi pescheor* » en particulier dont la première apparition dans la littérature de l'Occident surgit sous la plume de Chrétien de Troyes, dans le *Conte du Graal*.

La blessure physique du *roi pescheor* comme reconnaissance du péché et l'anticipation du salut

L'œuvre écrite pour Philippe d'Alsace, comte de Flandre, utilise le vocabulaire iconographique des terres sur lesquelles il est destiné à être lu¹. Dans la scène du *roi pescheor en*

1. Les maîtres verriers et les orfèvres de toutes l'Europe du Nord, de Saint-Denis, Chartres et Strasbourg jusqu'à Poitiers travaillent ainsi. Cf. Louis Grodecki, *Les vitraux de Saint-Denis*, Paris, C.N.R.S., 1976. J.-P. Deremble et C. Manhes, *Les vitraux légendaires de Chartres*, Paris, DDB, 1988. L. Grodecki, *Le Moyen Age retrouvé*, t. 1, Paris, Flammarion, 1990.

particulier, le poète s'appuie sur deux figures typologiques du Christ souvent représentées dans les pays mosans : David et Salomon', deux figures idéales du chevalier et surtout du roi. Le poète champenois les fait revivre pour relater ici l'histoire de la royauté des fidèles telle qu'elle est vécue par son personnage dénommé Perceval, un jeune homme bavard, ambitieux, orgueilleux, voleur, fornicateur et coléreux. Il suffit au jeune chevalier de manifester le désir de revoir sa mère pour que surgisse, comme par enchantement, un homme pêchant dans une barque. Celui-ci n'est autre que le roi du château dans lequel le héros le découvrira bientôt roi, au centre d'une vaste salle carrée défendue par des tourelles, sous un grand luminaire, trônant sur un large lit, la tête sur le poignet, face à une cheminée colossale où brûle un feu inextinguible autour duquel – précise le poète – cinq cents hommes d'armes eussent pu se reposer. Le jeune homme s'assied près de son hôte qu'il saura bientôt infirme, grièvement blessé entre les deux hanches. Par obéissance aux conseils maternels, il ne dit mot, même lorsqu'un graal passe et repasse devant lui en un cortège extraordinaire et éblouissant de lumière. L'épisode s'achève sur le départ précipité du chevalier de la demeure princière d'où tous les enchantements semblent comme avoir disparu.

Chaque élément du paysage de fiction est destiné à dire la vérité sur l'homme Perceval. La topographie en carré de la salle est un lieu commun iconographique de la Jérusalem messianique (*Apocalypse* 21, 16), du Temple qui sera la demeure préservée des vrais témoins, de ceux qui participeront à la gloire définitive à la consommation des temps². Elle est une métaphore visuelle d'un *factum mysticum*, comme le nomme Hugues de Saint Victor. Elle est l'image de l'âme du baptisé, tabernacle et temple de Dieu (1 *Corinthiens* 3, 17), membre du corps mystique du Christ (*Ephésiens* 1, 22). Partant, l'entrée du personnage dans ce lieu visualise le retour de l'âme sur

S. Crosby, A. Chastel, A. Prache et A. Chatelet, *Études d'art médiéval offertes à Louis Grodecki*, Paris, éd. Ophrys, 1981.

1. Michèle Vauthier, « *The Roi Pescheor and iconographic implications in the Conte del Graal* », dans *Word an Image in Arthurian Literature*, New-York & Londres, Garland Publishing, 1996, p. 320-338.

2. Cf. Mireille Mentré, *Création et Apocalypse, histoire d'un regard humain sur le divin*, Paris, éd. OEIL, 1984, p. 138-145.

elle-même – au sens augustinien et bernardinien du terme ¹ repris par les victorins ², la visite de soi en soi et, en vertu du baptême reçu, de l'enfant adoptif de Dieu chez Dieu et de Dieu adoptif chez son enfant.

Force est de reconnaître qu'ici le tableau intérieur de l'âme est bien détérioré. Le roi est blessé, infirme, inapte à se mouvoir par lui-même. Il n' a plus de soldats autour de lui, à la différence de Salomon toujours représenté entouré des preux d'Israël évoqués dans le *Cantique des Cantiques*, (3, 7-8) des défenseurs du glaive spirituel qu'est le Verbe de Dieu contre le glaive matériel – les « *fortes* » ne se contentent pas de savoir que la Parole de Dieu existe, ils en vivent ³. Il porte un chapeau du roi (surprenant couvre-chef pour un souverain !), le signe distinctif des hommes de la Synagogue, de l'assemblée des juifs non convertis, certes, et aussi de ce que deviennent l'Église et l'âme de tout baptisé lorsque l'espérance a disparu au milieu des tempêtes et que *l'Ecclesia* devient une institution stérile ⁴. L'ensemble de ces détails fait de lui un pharisien, un homme faible dans sa foi. Perceval s'assied à son côté en signe d'égalité. C'est en pécheur que le chevalier aborde le palais, autre Temple de Dieu, cœur de l'homme. C'est un pécheur qu'il découvre au centre de cette salle carrée, au plus secret de son cœur.

Ce roi est aussi celui de la Promesse, le reste du tableau en témoigne. Comme sur les représentations ecclésiastiques de l'époque, la lumière de la lampe est un signe resplendissant de la charité et le feu brûle, figure de la grâce qui travaille ce que Raban Maur appelle la *terrena conscientia* et les *terrena cogitationes* de tout homme en quête de Dieu, image de ceux que consume l'amour pour Dieu par le pouvoir de l'autel de la croix, en dépit des péchés commis.

Le poète use de l'homophonie tellement appréciée et utilisée à l'extrême à l'époque médiévale pour montrer en ce *roi pescheor*, le pécheur Perceval, roi en vertu du baptême reçu,

1. S. Bernard, *Homélies sur le Cantique des cantiques*, XXV, 27.

2. Hugues de Saint-Victor, *Didascalicon* II, 1.

3. Garnier de Saint-Victor, *Gregorianum* XVI; VIII.

4. Honorius Augustodunensis, *Speculum Ecclesiae*, Patrologie latine 172, 904.

silencieux en son cœur parce que sans amour véritable, et le Seigneur pêcheur d'âmes, douloureux, pâtissant des fautes du chevalier, prenant ses infirmités, se chargeant de ses maladies (*Isaïe* 53, 4), silencieux par charité, patient, attendant la conversion de sa brebis, les aventures de Perceval étant loin d'être achevées.

Dans les contes comme dans l'iconographie, lorsque le corps est représenté malade, il se glisse peu de complaisance. Tout est regardé à la lumière de la promesse faite dans les Écritures. Toute souffrance est le signe de la situation intermédiaire de l'homme lors de son passage sur la terre. Elle est également chaque fois montrée comme une promesse de salut. En architecture comme en sculpture en enluminure comme en littérature, tout dit l'espérance de l'homme qui se sait petit, misérable, dépassé par la mesure de Dieu. Il y a fort à penser que la représentation des monstres et des infirmes sur les chapiteaux procède de la même espérance et qu'elle doit être regardée comme un acte liturgique. Tous ces corps torturés ne doivent pas être oubliés dans l'économie du salut. Que le Sauveur se les rappelle : ils sont là, fixés dans la pierre. C'est cette force-là qui permit de partir en croisade et de bâtir des cathédrales.

Michèle Vauthier est née en 1946. Elle est mariée et a trois enfants. Elle a enseigné la langue et la littérature du Moyen Âge et de la Renaissance à l'Université catholique d'Angers. Doctorante d'État en littérature médiévale, elle est spécialiste de Chrétien de Troyes (*Le Conte du Graal* est au cœur du sujet de sa thèse). Elle participe actuellement au séminaire du Collège de France en littérature française du Moyen Âge (professeur : Michel Zink). Elle a publié de nombreux articles en France comme à l'étranger; parmi eux : *Vers la figure de la Cité au Château du Roi Pescheor dans Le Conte du Graal de Chrétien de Troyes : Étude topographique en situation*, dans *K5nig Artus und der Heilige Graal*, Greifswald, Reineke Verlag, 1994 ; *Du manoir maternel au Château de Carduel dans Le Conte du Graal : les avatars de la « Synagoga », image de l'amour falsifié*, dans *Amour et Chevalerie dans les romans de Chrétien de Troyes*, Paris, Les Belles Lettres, 1995 ; *The Roi Pescheor and iconographic implications in the Conte del Graal*, dans *Word an Image in Arthurian Literature*, Garland Publishing, New York et Londres, 1996.

Lino CICCONE

Euthanasie : état de la question

Les temps sont durs...

Si vous tenez à Communio, si vous sentez que la revue répond à un besoin, si vous voulez l'aider, prenez un

ABONNEMENT DE SOUTIEN

(voir conditions page 131)

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

CONTRACEPTION, stérilisation, avortement », ces mots reviennent toujours ensemble dans l'encyclique *Evangelium Vitae*¹, comme trois anneaux d'une chaîne, ou encore comme trois sursauts d'une avalanche dont la puissance destructrice croît en descendant une pente abrupte. Et un quatrième anneau — ou sursaut — tragique se dessine avec l'euthanasie. C'est l'avalanche de la culture de mort.

Diverses formes de contraception, de stérilisation et d'avortement ont été pratiquées de tout temps au cours de l'histoire. Ce qu'il y a de nouveau à notre époque, ce n'est donc pas leur apparition, mais une diffusion de masse et, plus encore, une volte-face de leur appréciation morale passée dans les pays d'ancienne tradition chrétienne, passant d'une condamnation nette et unanime à un large consensus social et à une légitimation juridique. Ce retournement complet s'est produit en grande partie dans la seconde moitié de notre siècle. En simplifiant un processus sans doute plus enchevêtré et plus complexe, on peut dire qu'à partir des années 50 il a principalement concerné la contraception, et à partir des années 60 la stérilisation et l'avortement. L'euthanasie, qui n'avait d'abord suscité que des voix autorisées en sa faveur, n'a entamé que dans les années 90 un processus de légitimation juridique ouverte et avouée.

1. Voir par exemple les notes 16, 17, 91.

Ce sont les Pays-Bas qui, en 1993, ont véritablement ouvert les portes de la « légalité » à l'euthanasie. Cette légalisation a revêtu sa forme la plus douce, celle de la dépénalisation, assortie en outre de nombreuses conditions : avant tout, une demande du malade libre, consciente et répétée, méticuleusement certifiée et vérifiée par plusieurs médecins. En outre, ces obligations ne découlaient pas d'une loi, mais d'une simple modification de l'article 10 du Règlement de la politique mortuaire, modification qui n'a été approuvée que par trois voix d'écart : 37 contre 34'. Elles sont entrées en vigueur en juin 1994. Rapidement, d'autres États se sont engouffrés dans la brèche ouverte par les Pays-Bas. On retiendra en particulier, en raison de l'affirmation d'un droit à l'euthanasie véritable et spécifique, le Territoire du Nord de l'Australie (un État de moins de 150 000 habitants), avec sa « *Loi des droits du malade en phase terminale* », entrée en vigueur le 1^{er} juillet 1996, ainsi que l'État de l'Oregon aux États-Unis d'Amérique avec une loi qui autorise également l'euthanasie active, c'est-à-dire pratiquée sur des malades en phase terminale sans qu'ils l'aient demandée ou acceptée². Dans d'autres pays, des propositions ou projets de loi attendent d'être débattus par leur parlement.

Ce qui n'était jusqu'à ces dernières années qu'une éventualité redoutée par le plus grand nombre et souhaitée par d'autres est rapidement devenu une triste et tragique réalité. Déjà en 1984, dans l'une de ses nombreuses déclarations sur l'euthanasie, Jean-Paul II avait tracé avec force et clarté la voie à suivre pour contrecarrer l'intense propagande en faveur du développement et de la légalisation de l'euthanasie : « *La perspective de l'euthanasie, comme des autres projets de mort qui viennent après celui de l'avortement, doit être l'occasion de lancer un*

1. Presque toutes ces données sont tirées de G. Fravolini et AL, *L'euthanasia in Olanda : risposta legislativa ad una prassi iniqua, Medicina e morale* 44 (1994) 1093-1106; comme source principale d'information, on citera : Association pour le droit de mourir dans la dignité, Dossier. La législation hollandaise sur l'euthanasie, *Bulletin trimestriel* 1993, 48:

3. J'ai utilisé également d'autres données dans L. Cantoni - G. Fravolini, « Thanatos ed eutanasia », *Cristianita* 24 (1996) N. 249, 5-14, étude conduite à partir de documents de première main.

2. La mise en application de la loi est suspendue pour le moment, dans l'attente d'une décision de la Cour Suprême des États-Unis.

*pressant appel à tous les croyants et aux hommes de bonne volonté, pour qu'ils s'emploient sans tarder à promouvoir, par tous les moyens et à tous les niveaux, un véritable tournant culturel dans le comportement de notre société*¹. »

Il serait injuste de dire que cet appel et quelques autres n'ont eu aucun écho. Les initiatives pour promouvoir le tournant culturel évoqué par le Pape se sont multipliées un peu partout dans le monde, mais personne ne pouvait s'illusionner sur le succès d'une telle entreprise en peu d'années. La progression de la « culture de mort » a été constatée et dénoncée sans ambages par l'encyclique *Evangelium vitae*, qui s'est employée à mettre en évidence ses racines multiples et profondes, ainsi que la puissance des forces qui la soutenaient.

Dans un tel contexte, il va sans dire qu'une abondante littérature s'est développée autour du problème de l'euthanasie. Les différents thèses n'ont pas été soutenues seulement par les tenants de l'éthique, philosophes et théologiens, et notamment de la bioéthique, mais aussi par des médecins, des chirurgiens, des biologistes, des juristes et bien d'autres encore. Devant une telle abondance d'études, j'ai décidé d'attirer l'attention sur quelques éléments, découlant de la définition même de l'euthanasie, qui pourront servir à mieux cerner son domaine et à mieux définir la problématique de l'éthique.

Il faut rappeler en outre de très nombreuses interventions de la part du Magistère, tant au niveau universel et pontifical qu'à celui des conférences épiscopales et des évêques. Le magistère pontifical s'est exprimé dans plusieurs discours et dans deux textes importants : le premier, consacré exclusivement à l'euthanasie, est la déclaration *Jura et bona*, publiée le 5 mai 1980 par la Congrégation pour la Doctrine de la Foi ; le second, l'encyclique *Evangelium vitae* du 25 mars 1995 développe un sujet plus vaste, mais l'euthanasie y représente l'un des problèmes essentiels. Il m'a semblé utile de comparer ces deux

1. Jean-Paul II, Discours aux participants au 54^e Cours de mise à niveau culturel proposé par l'Université Catholique du Sacré Cœur sur « Il valore della vita. L'uomo di fronte al problema del dolore, della vecchiaia e dell'eutanasia » (6 septembre 1984) dans *Insegnamenti di Giovanni Paolo II, vol VII/2 1984*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1984, p. 332-336.

documents, pour tenter de déterminer quels éléments nouveaux apparaissent dans *Evangelium vitae*¹.

I. Pour poser plus clairement le problème et en préciser les contours

1. À propos de la définition de l'euthanasie

Les équivoques largement diffusées sur le terme même d'euthanasie n'étant que trop connues et dénoncées depuis longtemps, il est indispensable d'établir avant tout une définition claire et précise de ce que nous entendons, par euthanasie. Celle qui a été proposée dans *Jura et Bona*, confirmée ensuite par Jean-Paul II dans EV fait vraiment autorité, du moins dans le cercle ecclésial : « *On doit entendre par euthanasie, au sens strict, une action ou omission qui, de soi et dans l'intention, donne la mort afin de supprimer ainsi toute douleur. L'euthanasie se situe donc au niveau des intentions et de celui des procédés employés.* » (EV 65). La définition proposée par Verspieren est plus concise, et à mon avis plus claire : « *L'acte ou l'omission qui provoque délibérément la mort du patient dans le but de mettre fin à ses souffrances*¹. »

Il manque cependant à ces définitions un mot qui ne serait pas superflu, l'adjectif « *indolore* » à accoler au mot « *mort* ». Non pas une mort provoquée d'une façon ou d'une autre, mais une mort sans souffrance, voilà ce que vise l'euthanasie. « *Indolore* » est pris dans le sens le plus large du terme, étant donné que l'on veut exclure non seulement toute souffrance physique, mais aussi toutes les sortes d'angoisse, de peur et de souffrance psychologique et morale issues de la prise de conscience que, désormais, la mort va inévitablement survenir. En bref, une mort rapide dans un état d'insensibilité à la douleur et d'inconscience.

De plus, il apparaît encore plus évident que l'euthanasie est

1. À partir de maintenant nous adoptons le sigle « JB » pour la Déclaration de la Congrégation « Jura et bona », et le sigle EV pour « Evangelium vitae ».

2. P. Verspieren, *Eutanasia ?* Paoline, Milan 1985, p. 140.

un phénomène récent, caractéristique de notre société moderne. C'est pourquoi il n'est pas possible de soutenir que l'on pourrait en trouver des précédents dans certaines coutumes d'anciennes civilisations, qui pratiquaient l'élimination, cruelle et déchirante, d'enfants nés anormaux, de vieillards invalides ou encore de soldats blessés incapables de fuir l'ennemi après la bataille; ni même d'évoquer certaines aberrations du nazisme, comme l'extermination massive de malades mentaux, de nomades ou de juifs.

Il faudrait encore ajouter à ces définitions l'adverbe « *directement* », afin de préciser le genre de motifs retenus pour donner la mort. Il deviendrait ainsi plus clair, dans ces définitions, que soient traités à part tous les comportements à la suite desquels la mort survient comme une conséquence accessoire ou indirecte d'interventions à but spécifique indiscutablement licites, et que vise l'intention sincère de celui qui les choisit, mais avec l'impossibilité d'éviter d'autres conséquences comme la mort. On peut penser à certaines thérapeutiques contre la douleur qui obtiennent le résultat recherché pour la supprimer, mais qui, par une utilisation prolongée, finissent par abréger la durée de survie du malade. Ce n'est pas un mince avantage que d'éviter certaines confusions, en précisant avec soin la définition de l'euthanasie, dont la réalité même est en question lorsqu'on en parle.

Il convient également de mettre en valeur les perspectives ouvertes par un autre chercheur connu, Cottier, qui face à l'euthanasie adopte un point de vue qui n'est ni général, ni même seulement médical ou juridique, mais à proprement parler éthique, avec la définition suivante : « *Pour celui qui étudie la morale, il y a euthanasie quand existe une volonté directe et précise de donner la mort pour abréger les souffrances d'une personne atteinte d'une maladie mortelle (...). On vise alors une mort accélérée.*¹ » (Mis à part la nécessité d'ajouter là aussi le qualificatif « *indolore* » au mot « *mort* », l'élément nouveau et valable consiste à placer au premier plan, comme élément déterminant, non pas le comportement lui-même (action ou omission), mais la volonté, assortie en plus de la qualification

1. G. Cottier, *Scritti di etica*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1994, p. 382.

de « directe et précise »). Ainsi la définition de l'euthanasie peut-elle refléter diverses nuances selon que l'on se place d'un point de vue médical, juridique ou éthique. Et, pour ce dernier, il faut mettre au premier rang ce qu'il y a dans le cœur de celui qui agit, selon les paroles bien connues de Jésus : « *C'est de l'intérieur, c'est-à-dire du cœur des hommes, que proviennent les mauvaises intentions : fornications, vols, homicides...* » (Marc 7, 21). Tout cela rend pratiquement superflue, du point de vue moral, la malencontreuse distinction entre euthanasie « active » et « passive », que ce soit dans le domaine médical ou dans celui de l'éthique.

Issue d'une source très différente et voisine de la conception éthique des chrétiens, une autre distinction s'est manifestée en accord avec la définition proposée par Cottier; distinction avancée par Peter Singer et également admise par des chercheurs catholiques, comme par exemple Cattorini¹, elle est basée sur la part que prend le malade lui-même. L'euthanasie qu'il réclame, ou à laquelle il consent, est « *volontaire* » ; si elle est pratiquée contre sa volonté, ou même sans elle bien qu'il ait encore la capacité de décider, elle est « *involontaire* » ; s'il est totalement étranger à la décision, parce qu'incapable de le faire, elle est « *non-volontaire* ». Plusieurs situations se trouvent ainsi distinguées, dont la diversité relève à l'évidence de l'éthique. En réalité, l'euthanasie volontaire réunit le suicide et l'homicide; dans les deux autres formes d'euthanasie, il n'y a qu'homicide, mais avec des caractéristiques d'une brutalité extrême et révoltante pour l'euthanasie non-volontaire. Sans qu'elle ait adopté cette terminologie, EV distingue l'euthanasie-suicide et l'euthanasie-homicide, en établissant une échelle de gravité morale : « *Le choix de l'euthanasie devient plus grave lorsqu'il se définit comme un homicide que des tiers pratiquent sur une personne qui ne l'a aucunement demandée, et qui n'y a jamais donné aucun consentement. On atteint ensuite le sommet de l'arbitraire et de l'injustice lorsque certaines personnes, médecins ou législateurs, s'arrogent le pouvoir de décider qui doit vivre et qui doit mourir* » (66, 3).

1. P. Cattorini, *La morte offesa*, Dehoniane, Bologne 1996, p. 17. Cet auteur se réfère en note à P. Singer, *Practical Ethics*, Cambridge 1979, p. 127 s.

2. Pour une délimitation plus précise du domaine spécifique de l'euthanasie

La problématique morale relative à l'euthanasie présente d'inévitables intrications avec d'autres problèmes éthiques non moins complexes, par exemple ceux qui concernent le recours à certaines thérapies de la douleur, et ceux qui concernent la suspension des interventions thérapeutiques sur des malades en phase terminale. Cette intrication existait déjà dans les traités de théologie morale ; on la retrouve dans la bioéthique, mais elle apparaît aussi sur le plan de la doctrine, comme d'abord sur celui des faits et de la perception qu'en éprouvent les personnes. Parmi les confusions souvent observées chez ceux qui se déclarent favorables à l'euthanasie et à sa légalisation, on en constate une des plus fréquentes entre l'euthanasie et l'interruption, légitime et même nécessaire, de traitements médicaux dont la poursuite ne constituerait qu'un acharnement thérapeutique injustifié. Il ne s'agit là que de se garantir contre l'éventualité d'être la victime de cet acharnement insensé. Ainsi donc certaines formes de « testaments de vie », visant à faire connaître et respecter ce genre de volonté, sont confondues avec des demandes d'euthanasie, alors qu'il ne s'agit que de l'expression d'un désir légitime d'aller à la rencontre de sa propre mort, entouré non pas d'instruments sophistiqués et de personnes étrangères, mais des êtres les plus chers et dans un climat de paix et de sérénité.

C'est pourquoi il semble très utile de déterminer de façon plus marquée la distinction entre l'euthanasie et la thérapie (même lourde et prolongée), de la douleur, comme également entre l'euthanasie et l'arrêt des interventions médicales, et surtout de celles à caractère intensif. Je dis « plus marquée », car la distinction ci-dessus peut déjà être trouvée dans les argumentaires moraux les plus sérieux, ou encore dans les écrits du Magistère. Et c'est la persistance de confusions sans cesse répétées mais nocives, qui incite à rechercher comment rendre plus évidente, et donc plus aisément compréhensible, cette distinction.

Les thérapies de la douleur et les thérapies intensives trouvent leur vraie place dans la réalité clinique comme dans la réflexion éthique, non pas au sein d'une recherche de la mort, mais au contraire dans le cadre d'une lutte contre cette mort, en

défendant la vie. Du point de vue moral il s'agit de comportements généralement licites, souvent même nécessaires. Mais l'on doit également prendre en compte une autre donnée : par exemple, il suffit d'augmenter les doses de certains analgésiques au-delà de ce qui est indispensable à l'apaisement de la douleur, pour provoquer de cette façon la mort sans souffrance du malade. Comme il suffira également d'interrompre certaines thérapies efficaces pour obtenir le même résultat. Nous nous trouvons devant des comportements qu'il est légitime de qualifier de « comportements avec risque d'euthanasie ».

En résumé, la discussion sur l'euthanasie gagnerait en clarté si l'on en prévoyait deux étapes. La première serait consacrée à l'euthanasie proprement dite, telle qu'elle résulte d'une des définitions données. La seconde s'attaquerait au contraire au problème connexe des « comportements à risque d'euthanasie »¹.

Parmi les avantages d'un tel processus, il en est un qui me semble particulièrement important. Il apparaît en effet qu'au sujet de l'euthanasie, la position de l'Église est claire et nette, qu'il s'agisse du Magistère ou de la théologie. On ne trouve des divergences, ou des incertitudes qu'à propos de certains problèmes particuliers soulevés par l'un ou l'autre des comportements à risque d'euthanasie : dans tous les domaines où l'on parle de « risque », on s'interroge sur des situations où l'évaluation circonstanciée de données et d'éléments concrets joue un rôle de première importance, tout spécialement lorsqu'il s'agit d'évaluer le poids relatif des éléments qui doivent être mis en balance. Il est inévitable et naturel qu'apparaisse une grande variété dans l'évaluation comparée du risque et des motifs invoqués pour le prendre, bien que les principes et les critères soient les mêmes. Les discussions entre théologiens, avec des conclusions opposées, restent éloquentes à cet égard, par exemple pour

1. On notera que n'est pas comprise dans cette optique une autre problématique, liée à l'utilisation d'analgésiques, et longuement développée dans les documents du Magistère, à savoir l'appréciation morale du recours à des médicaments qui s'attaquent à la douleur, mais qui, de par la prolongation de leur administration et l'inévitable accroissement des doses nécessaires, finissent aussi par abrégier la vie du malade. La légitimité de leur utilisation est validée sur la base du principe bien connu de l'action à double effet, tout au moins quand les conditions nécessaires sont réunies.

tel ou tel cas concret de malade tombé dans un état végétatif durable, et comme le reste également le caractère volontairement provisoire des solutions préconisées par le magistère des conférences épiscopales. Ces vicissitudes, largement diffusées par les mass-média, sont interprétées comme des désaccords doctrinaux sur l'euthanasie au sein de l'Église. Il est facile d'en imaginer les graves et nuisibles conséquences pour les consciences.

Il suffira d'évoquer à ce propos le cas bien connu de Nancy Cruzan aux États-Unis. On se souvient que cette jeune femme, tombée dans un état végétatif permanent à la suite d'un accident de la route, continuait à vivre, non pas grâce à des instruments sophistiqués de thérapie intensive, mais par de simples procédés d'alimentation artificielle. Cinq ans après, en 1988, ses parents décidèrent d'interrompre ce type d'alimentation. Les différentes décisions de plusieurs cours de justice, en première instance et en appel, aboutirent à celle du 14 décembre 1990 autorisant cette interruption. Nancy mourut par déshydratation le 26 décembre. Cette affaire passionna l'opinion publique; intervinrent également des théologiens catholiques des États-Unis et d'ailleurs, avec parmi eux des défenseurs des deux thèses. Si l'on se souvient que, rien qu'aux États-Unis, des dizaines de milliers de personnes se trouvent dans les mêmes conditions que Nancy Cruzan, on ne sera pas surpris que l'épiscopat ait éprouvé le besoin d'intervenir. C'est ainsi qu'entre décembre 1991 et avril 1992 ont paru, d'abord un texte de la conférence épiscopale de Pennsylvanie (2 décembre 1991), puis un texte de la Commission épiscopale « Pro Life » de la conférence épiscopale des États-Unis (2 avril 1992)¹. Les évêques, bien qu'ils se soient prononcés en règle générale en faveur de l'obligation de maintenir ces soins, n'ont pas manqué d'admettre une exception légitime ; ils ont insisté sur la nécessité de distinguer chaque cas particulier, et ont présenté en outre leur prise de position comme provisoire, en attendant de connaître d'autres données

1. Le texte des deux documents est traduit en italien, dans « Medicina e morale » : p. 739-762 pour le premier, p. 763-783 pour le second. On trouvera une étude approfondie des deux documents dans D. Tetamanzi « Nutrizione e idratazione medicalmente assistite nel paziente in stato d'incoscienza », dans *L'Osservatore Romano*, 11 décembre 1992, p. 4.

scientifiques et un examen plus approfondi des nombreuses et graves questions que soulevait un tel cas.

Exploiter des situations de ce genre et leur solution comme données de base pour traiter la question de l'euthanasie ne peut que favoriser grandement dans l'opinion publique la confusion évoquée plus haut sur un problème qui va occuper une place de plus en plus grande dans la vie et la culture de divers pays, avec en particulier la perspective d'une intervention législative en la matière, comme cela s'est déjà produit pour l'avortement. En faire au contraire une problématique connexe à celle de l'euthanasie évite une telle confusion, ou tout au moins aide à la surmonter.

II. L'euthanasie dans *Evangelium vitae* et dans *Jura et bona*

Dans EV, l'euthanasie est évoquée à plusieurs reprises par des allusions plus ou moins explicites, mais elle est largement présentée au chapitre III (64-67) comme l'une des menaces actuelles les plus importantes pour la vie humaine, après l'avortement. Aussitôt après cette partie, on trouve une série de paragraphes (68-74) dans lesquels, sous le titre « la loi civile et la loi morale », le problème de la légalisation de l'avortement et de l'euthanasie est abordé.

Il s'agit maintenant de vérifier s'il existe des éléments différents ou nouveaux par rapport au document précédent *Jura et Bona*, qui seraient présents dans l'encyclique, outre la confirmation solennelle des fondements essentiels de la doctrine morale en cette matière, à savoir la « réaffirmation précise et ferme de la valeur de la vie humaine et de son inviolabilité » (EV 5,5).

1. Sur la manière de poser le problème

Une différence importante réside dans la manière de poser le problème de l'euthanasie. Dans EV, celle-ci est replacée avec pertinence dans son contexte spécifique, celui d'un vaste tour d'horizon des conceptions chrétiennes de la vie humaine, de sa valeur, de sa dignité intrinsèque, et ceci dans toutes les phases ou situations d'invalidité ou de souffrance, avec les exigences éthiques fondamentales qui en découlent. Dans JB ce contexte

n'est évoqué que brièvement. Parmi les conséquences heureuses d'une telle réintégration de l'euthanasie dans son contexte, il y a celle-ci : sa condamnation morale, sévère et sans ambages (EV 65,4), qui a pour corollaire évident et incontestable le principe de l'inviolabilité de la vie humaine innocente (EV 53-57), solidement appuyé à son tour sur l'anthropologie que nous avons déjà évoquée (EV II, 29-51).

Il me semble utile de souligner qu'une telle méthode est exemplaire pour traiter d'un problème moral, et qu'elle vaut pour tout autre problème concernant la vie humaine. Dans le pluralisme qui caractérise nos sociétés modernes, il est important de savoir que la diversité des solutions de problèmes moraux particuliers découle logiquement de la diversité des situations anthropologiques sous-jacentes. Le contraste fréquent entre la solution d'un problème proposée par le magistère ecclésial et celle soutenue par la culture laïque dominante se situe essentiellement au niveau de l'anthropologie. C'est donc essentiellement à ce même niveau que doivent se placer la confrontation et la discussion. Partir de l'anthropologie n'est pas une innovation récente du magistère ecclésial, mais une position constante, du moins depuis *Gaudium et spes*. Il est aisé de le relever dans *Humanae vitae*, dans *Familiaris consortio*, dans l'instruction *Donum vitae* et de façon encore plus éclatante dans la catéchèse complète et bien structurée de Jean-Paul II sur *L'amour humain dans le plan divin*, enfin dans EV I.

2. Les thèmes de la souffrance et de la mort en rapport avec l'euthanasie

Si l'on reprend maintenant la comparaison entre EV et JB, on peut remarquer que le fait de la replacer dans son contexte permet de rappeler l'essentiel de la conception chrétienne de la souffrance et de la mort (EV 67). On sait en effet que parmi les principaux facteurs de l'acceptation sociale croissante de l'euthanasie, il existe une impossibilité, dans la culture

1. Pour un bref coup d'œil sur les documents cités, je me permets de renvoyer le lecteur à mon ouvrage : L. Ciccone, *Per una cultura della vita a partire dalla famiglia*, Elle Di Ci, Leumann (TO) 1988, p. 41 s.

dominante, de trouver un sens et une valeur à cette dimension obscure de l'existence humaine que représente la souffrance. L'Encyclique elle-même le remarque, en faisant observer que « lorsque prévaut la tendance à n'apprécier la vie que dans la mesure où elle apporte du plaisir et du bien-être, la souffrance apparaît comme un échec insupportable dont il faut se libérer à tout prix » (EV 64,1). C'est pourquoi on ne pourra en tolérer l'existence que s'il reste toujours un sérieux espoir de réussir à s'en libérer; mais dans le cas contraire, pour une vie dont on prévoit irrémédiablement que l'on ne pourra plus en jouir, parce qu'on est affligé d'une maladie inguérissable ou d'infirmités profondes, et irréparables, « la souffrance est alors considérée comme absurde », la vie devient sans valeur, et donc « non digne d'être vécue »; l'achever en douceur semble le seul choix rationnel, et « la mort devient une libération revendiquée ».

L'Encyclique insiste davantage sur le rappel de la signification chrétienne de la mort, et moins sur celle de la souffrance, Jean-Paul II lui ayant consacré un document entier : la lettre Apostolique *Salvifici doloris* (11/02/84), à laquelle EV renvoie explicitement dans une note. Sur ces points également EV comporte d'importants développements par rapport à *Jura et bona*, qui se limite à de rapides allusions.

3. Les facteurs à l'origine des tendances croissantes en faveur de l'euthanasie

Les commentaires d'EV mettent en évidence des facteurs qui sont responsables de l'apparition et de la diffusion de tendances favorables à l'euthanasie et à sa légalisation, dans le cadre plus large et plus général de la culture de mort (EV 64 en particulier). (C'est là un point totalement absent dans JB). Parmi ces facteurs, dénoncés dans EV, on trouve surtout la prétention de l'homme sécularisé qui voudrait, une fois que Dieu a disparu de son horizon, arbitrer et diriger sa propre vie, avec le droit de « décider de sa vie dans une pleine et totale autonomie », et ceci au sein d'une prétention encore plus large à décider de ce qui est bien et de ce qui est mal, se donnant « à lui-même critère et norme » (EV 64, 2). À ces facteurs de nature anthropologique, l'encyclique en ajoute un autre à caractère également

social, celui de la « mentalité utilitariste » qui conduit à une organisation de la société « presque exclusivement en fonction de critères d'efficacité productive », avec pour conséquence qu'une « incapacité irréversible prive ma vie de toute valeur », et donc qu'il ne serait pas rationnel qu'elle continue d'être à la charge de la société. C'est la logique de l'utilitarisme à l'état brut, transposé du monde des objets et des affaires à celui des personnes et de la vie communautaire. Les hordes nomades et sauvages de la préhistoire, dit-on, jetaient au bord de la piste et abandonnaient à leur sort tous ceux qui n'étaient pas en état de suivre le pas du groupe dans sa marche ; nos sociétés évoluées et civilisées semblent à cet égard en suivre les traces en ayant des comportements analogues, cyniquement inhumains, envers ceux qui se retrouvent hors des circuits productifs.

4. L'appréciation morale de l'euthanasie

Nous avons déjà noté, dans EV, le soin pris à distinguer dans l'euthanasie les cas où elle peut s'analyser comme un suicide et ceux où elle peut s'analyser comme un homicide, et nous avons pu relever les contours d'une appréciation graduée de la gravité d'une telle atteinte à la vie humaine (EV 66). La distinction n'y est pas seulement évoquée, mais largement développée, à tel point que c'est sur ces bases que l'encyclique fonde la présentation de sa doctrine, spécifiquement morale, sur l'euthanasie. Cette distinction existait depuis longtemps déjà dans les traités de morale' mais, d'une manière étrange, est absente dans JB.

5. Les comportements avec risque d'euthanasie

Je rappelle ma proposition de qualifier ainsi les thérapies de la douleur sur les malades en phase terminale, et les suspensions de soins thérapeutiques intensifs. La comparaison entre

1. Elle est également présentée et développée dans mes deux ouvrages : L. Ciccone, *Non uccidere*, Milan, Ares, 1984, p. 272-274, et de façon encore plus explicite dans Id., *Eutanasia, problema cattolico o problema di tutti?*, Rome, Citta Nuova, 1991, p. 58-65.

EV et JB permet de constater aisément que l'analyse de ce problème est beaucoup plus complète et fouillée dans **JB**. À plusieurs reprises EV se réfère à JB et se limite à un résumé de l'essentiel. Il en réduit également l'importance en le traitant presque incidemment, dans le but de mieux cadrer l'objectif précis de l'« *euthanasie au sens strict* »... Juste après sa définition en effet, le texte ajoute : « *la décision de renoncer à ce qu'on appelle l'acharnement thérapeutique est différente de l'euthanasie* » (EV 65, 2) ; il évoque ensuite le « *recours à divers types d'analgésiques et de sédatifs* » et, au moment de confirmer avec solennité la condamnation morale de l'euthanasie, il introduit la phrase par ces mots : « *ces distinctions étant faites* » (EV 65, 4).

Qu'on me permette de remarquer que ma proposition de rendre plus claire la distinction entre l'euthanasie et les comportements ci-dessus est bien dans la ligne d'*Evangelium vivae*.

6. La légalisation de l'euthanasie

Il existe encore une question de première importance, sur laquelle apparaît une différence entre EV et JB : celle de la légalisation de l'euthanasie. Plus précisément, l'encyclique aborde le problème plus large des rapports entre la loi civile et la loi morale du point de vue de la législation de quelque atteinte que ce soit à la vie humaine et applique ensuite cette doctrine à l'avortement et à l'euthanasie (EV 68-74), dans une analyse bien structurée. Des allusions plus ou moins claires à cette question se retrouvent presque tout au long de l'encyclique (n° 4, 11, 20, 27, 59). Et ceci ne surprendra pas, s'agissant d'une tragique innovation qui « *donne au crime contre la vie un aspect inédit et, si cela se peut, encore plus inique* », avec des conséquences graves et désastreuses : étant donné qu'elle bouleverse la « *façon de considérer la vie et les relations entre les hommes* », elle contribue effectivement à provoquer « *un grave effondrement de la morale* » et un obscurcissement de la conscience capable d'occulter la perception de la « *distinction entre le bien et le mal sur les points qui concernent la valeur fondamentale de la vie humaine* » (EV 4).

Dans **JB**, le problème est évoqué aussitôt après la définition de l'euthanasie, mais tout se résume en un bref alinéa.

Plus encore que par son ampleur et sa précision, la manière de traiter le problème dans EV offre une vision concrète et cohérente avec la situation réelle. Les trois premiers longs paragraphes donnent une présentation synthétique des positions socialement très répandues pour soutenir la légitimité de la légalisation de l'avortement et de l'euthanasie (n. 68), et en font ressortir quelques conséquences fondamentales (n. 69) ainsi que la « *racine commune* » que constitue le « *relativisme éthique* », prétendu être une « *condition de la démocratie* » (n. 70, 1). Sur un tel relativisme, l'encyclique donne un point de vue critique concis et puissant (n. 70).

Dans ce contexte, la doctrine traditionnelle se retrouve abaissée, doctrine que le Pape considère à juste titre comme partagée par les « *grandes traditions juridiques de l'humanité* » (n. 71-72, 1). Et ce qui est également concret, au point d'en faire quasiment une casuistique, c'est le développement des exigences éthiques qui se posent devant les lois autorisant l'avortement et l'euthanasie, avec une attention particulière portée sur les droits et devoirs de l'objection de conscience et sur les problèmes de coopération (n. 72, 2-74).

Une grande partie des différences entre EV et JB s'explique, si l'on garde à l'esprit l'évolution que le problème de l'euthanasie a connue entre 1980 et 1995. La pratique de fait de l'euthanasie est allée en s'étendant dans divers pays occidentaux, comme d'ailleurs les opinions plus favorables, ou également le consensus social à son sujet. Mais il faut considérer comme plus significatif encore le passage de la légitimation juridique de l'euthanasie d'un niveau de prévision, de menace, de perspectives et de projets, à celui de la réalité. La légalisation de l'euthanasie a commencé à être mise en application à partir de 1993. L'ensemble de cette évolution ne pouvait pas ne pas se répercuter également sur les interventions du Magistère, un Magistère qui a pu en outre se servir de la floraison d'études significatives sur l'euthanasie sous tous ses aspects, depuis les aspects sociologiques et juridiques jusqu'à ceux qui concernent vraiment l'éthique et la théologie.

Conclusion : L'euthanasie, un défi

Compte tenu de la richesse de l'enseignement du Magistère sur l'euthanasie, il aurait été gravement insuffisant s'il s'était limité à éclairer et à approfondir la connaissance du problème et de ses causes, ainsi que les erreurs qui se propagent et la vérité qu'il faut défendre. Mais le Magistère ne s'est pas contenté de cela.

Le fait d'avoir, dans *Evangelium vitae*, traité de l'euthanasie dans le cadre plus large du domaine de la culture de mort, comme une des plus graves menaces parmi d'autres contre la vie humaine, a eu pour conséquence de présenter l'euthanasie comme un des défis que la communauté chrétienne est appelée à relever et à vaincre aujourd'hui. Jean-Paul II a mis tout ceci en lumière depuis les premières pages de l'encyclique, en disant qu'elle veut être « une » reméditation et une annonce de l'Évangile de la vie, « splendeur de vérité qui éclaire les consciences », mais aussi et inséparablement « une source intarissable de constance et de courage pour faire face aux défis toujours nouveaux que nous rencontrons sur notre chemin » (EV 6, 1).

L'encyclique veut donc être une réaffirmation précise et ferme de la vérité doctrinale, mais « en même temps un appel passionné adressé à tous et à chacun, au nom de Dieu : respecte, défends, aime et sers la vie, toute vie humaine (EV 5, 5). L'EV pénètre ainsi délibérément bien au-delà des limites dans lesquelles est resté JB, où manque toute allusion qui indiquerait ce qu'il convient de faire face à l'euthanasie. Un chapitre entier (IV n. 78-1012) est consacré à établir un ensemble structuré de principes et de lignes d'action « pour une nouvelle culture de la vie humaine », à la construire et à la développer en opposition avec la puissante culture de mort, si bien organisée que Jean-Paul II n'hésite pas à y voir l'expression d'une véritable « conspiration contre la vie » (EV 12 et 17).

L'action pour contrecarrer la progression de l'euthanasie ne trouve pas dans ce chapitre de directives précises, sauf quelques exceptions, mais à l'évidence le texte vaut pour promouvoir concrètement une nouvelle culture de la vie.

Je viens d'évoquer quelques exceptions : par exemple, la

demande d'une véritable obligation de soulever des objections de conscience face à toute législation, aussi bien pour l'euthanasie que pour l'avortement provoqué (EV 89) ; ou encore, l'affirmation qu'il s'agit d'une composante incontournable de l'éducation des enfants par les parents, l'« enseignement du vrai sens de la souffrance et de la mort, et du témoignage envers elles » (EV 92, 4). C'est là un défi pour les parents chrétiens, appelés à assumer cette tâche dans une société dominée par une culture hédoniste, et qui a fait de la mort un nouveau tabou en acier trempé.

Traduit de l'italien par Yves Ledoux.

Lino Ciccone est un prêtre de la Congrégation de la Mission (Lazariste). Après avoir longtemps assuré l'enseignement de la théologie morale au Collège Alberoni de Plaisance (Italie), il a été appelé à la chaire consacrée au même enseignement à la Faculté de théologie de Lugano (Suisse), dont il est toujours chargé. Parmi ses publications, on signalera un manuel de morale pour la vie physique en deux volumes, publié par la maison d'édition Arès de Milan : le premier, *Non uccidere*, en 1984, et le second, *Salute et malattia*, en 1986. Sur l'euthanasie, il faut ajouter : *Eutanasia — Problema cattolico o problema di tutti ?* Citta Nuova, Rome 1991. Après la publication d'*Evangelium vitae*, il a collaboré à divers ouvrages de commentaires sur l'encyclique, et parmi eux celui édité en 1996 par la BAC de Madrid, sous la direction de R. Lucas Lucas.

Philippe MADRE

La prière de guérison

Les temps sont durs...

Si vous tenez à Communio, si vous sentez que la revue répond à un besoin, si vous voulez l'aider, prenez un

ABONNEMENT DE SOUTIEN

(voir conditions page 131)

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

1. Ouverture sur la guérison

Les signes de guérison dite « surnaturelle », fruits de la grâce divine, foisonnent dans la vie de l'Église, hier comme aujourd'hui... et sans doute plus encore aujourd'hui qu'hier. Mais ils ne sont pas seuls sur « l'échiquier de l'inhabituel ». Nombreux sont les autres phénomènes de guérison, souvent médiatisés, se réclamant d'une pratique magique, du pouvoir d'un gourou, de la suggestion du groupe, voire... du charlatanisme ou de la supercherie.

De même, prier pour la guérison n'a rien d'exceptionnel. Statistiquement, la plus fréquente demande que les chrétiens adressent à leur Dieu - de manière personnelle - est celle d'un soulagement, pour eux-mêmes ou quelqu'un d'affectivement proche. Mais un grand nombre de personnes, motivées par un sentiment de religiosité très à la mode ou une croyance ésotérique, superstitieuse, idolâtre, témoignent qu'elles « prient » également pour la guérison, prétendant obtenir des résultats de leurs efforts dits « spirituels ».

On peut alors se poser la question : Y a-t-il une manière spécifiquement chrétienne de prier pour la guérison ? et si oui, en quoi diffère-t-elle de toutes les autres formes de prières ? En quoi la prière chrétienne serait-elle « meilleure » ?... Question d'autant plus urgente à poser que nombreux sont les chrétiens

qui ont recours, parfois au nom même de leur foi, à des modes ou des techniques de prière de guérison, qui n'ont que peu de rapport avec le message évangélique ! Tout dépend en fait de ce que l'on entend par « guérison » et par « prière » de guérison.

2. Les guérisons de Jésus

L'une des activités principales de Jésus dans l'Évangile, au rythme de la prédication du Royaume des cieux, consiste à exercer ce que l'on peut appeler son « ministère de guérison » : Il soulageait les malades de leurs maux corporels ou psychiques, chassait les démons, purifiait les lépreux (avec toute l'impureté religieuse que signifiait ce genre de maladie à l'époque). Il a même, selon les évangiles, ressuscité des morts à trois reprises (au moins)...

« Au coucher du soleil, tous ceux qui avaient des malades atteints de maux divers les lui conduisirent, et lui, imposant les mains à chacun d'eux, les guérissait. D'un grand nombre aussi sortaient des démons qui criaient : Tu es le Fils de Dieu ! Mais d'un ton menaçant, il les empêchait de parler, parce qu'ils savaient qu'il était le Christ » (*Luc 4, 40-41*).

Ce récit, qui met bien en relief l'activité « thérapeutique » de Jésus, se situe juste après la première annonce du Royaume... et de la messianité du Christ. Les signes de guérison du Seigneur ont toujours été « vus » par l'Église comme accréditant le message, l'enseignement, la parole de Celui qui, seul, est « le chemin, la vérité et la vie » (*Jean 14, 6*). Le Fils de l'homme, malgré son activité thaumaturgique évidente, n'est jamais venu pour guérir tous les malades du monde. De plus, le manque de foi qu'il rencontrait en certains lieux, l'empêchait quelque peu de faire des miracles (cf. *Marc 6, 5-6*).

La guérison par le Christ n'est donc *jamais un but en soi*. Manifestation de la puissance de l'amour du Père, que Jésus est venu révéler, elle entend confirmer une parole, la parole de vérité que le Christ, parole vivante, livre au monde. Ces guérisons parfois étonnantes, opérées par le Seigneur, selon les évangiles, cherchent donc à attirer l'attention des malades et des foules, non pas sur le spectacle d'un « thaumaturge de passage », comme il en existait bien d'autres à l'époque, mais sur la *découverte d'un Dieu d'amour*, d'un Dieu Père, d'un Dieu

miséricordieux. C'est le sens même des miracles de Jésus. Dans une lecture « objective » des évangiles, on reconnaîtra même que, s'il faut privilégier le message spirituel exprimé par Jésus aux foules, le compliment le plus habituel (et de loin) qu'il adresse à ceux qui l'approchent, est celui d'avoir « cru », et cru non point d'abord à son enseignement, mais à sa capacité de guérir et de soulager, et son reproche le plus vif, celui de ne pas y croire...

3. La guérison dans l'Église

Lors de la dernière apparition du Christ ressuscité aux Onze – selon Marc (chapitre 16) – le Seigneur les envoie en mission ; mission qui ne deviendra effective qu'à la Pentecôte, jour où le don de l'Esprit saisit les apôtres (et d'autres) de sa puissance, de son dynamisme pour témoigner au monde entier de la Résurrection, et accomplir, à la suite de leur maître, les signes qui confirmeront leur témoignage.

« Allez par le monde entier, proclamez la bonne nouvelle à toute la création. Celui qui croira et sera baptisé sera sauvé ; celui qui ne croira pas sera condamné. Et voici les signes qui accompagneront *ceux qui auront cru* : par mon Nom, ils chasseront les démons, ils parleront en langues, ils prendront des serpents dans leur main, et s'ils boivent quelque poison mortel, ils n'en éprouveront aucun mal; ils imposeront les mains aux malades et ceux-ci seront guéris ». (*Marc 16, 15-18*).

Certains voudraient que cette promesse des signes soit réservée uniquement à la période dite apostolique. Les miracles n'étant alors plus d'actualité, pourquoi parlerait-on aujourd'hui encore des guérisons obtenues par la prière ? Un religieux me confiait un jour : « pourquoi voulez-vous que le Christ accorde des guérisons, puisque nous disposons maintenant de médecins compétents ? » Affirmation curieuse, mais j'ai mieux compris sa réflexion lorsque j'appris peu de temps après, qu'il avait suivi, avant d'être prêtre, une formation médicale performante.

L'envoi de la finale de Marc est adressé par Jésus ressuscité à ses apôtres, certes, mais tout autant à leurs successeurs jusqu'à nos jours. Cet appel continue de résonner aujourd'hui dans le cœur de l'Église et la rejoint à *la source de son identité*. Mais il convient de remarquer dans cette finale, l'importance

donnée aux personnes, non pas seulement les apôtres, mais « à ceux qui auront cru » à leur prédication, qui auront été « gagnés » à la foi de l'Église. Ceux-là, selon la promesse même du Christ, obtiendront, à l'imitation de leur Seigneur, (entre autres miracles) des signes de guérisons par leur prière, dans la puissance du Saint-Esprit répandu à la Pentecôte et inaugurant « les temps qui sont les derniers ». Ils le pourront, non parce qu'ils disposeront d'une sorte de pouvoir surnaturel, mais simplement parce qu'ils auront accueilli le message de vérité que la mission de l'Église porte à qui veut l'entendre. « Ceux qui auront cru » ne désigne pas exclusivement les premiers croyants de l'Église primitive. Les chrétiens d'aujourd'hui sont du nombre, pourvu que leur foi ne soit pas devenue lettre morte ou cantonnée dans un obscur réduit de leur existence.

Saint Paul, écrivant à l'église de Corinthe vers l'année 54, exprime clairement qu'il est normal que les dons spirituels – qu'il nomme charismes – soient répandus en abondance (rien en fait d'extraordinaire à cela !), mais qu'il convient de les exercer dans la paix et la communion.

« À chacun est donnée la manifestation *en vue du bien commun*. À l'un, c'est une parole de sagesse qui est donnée par l'Esprit; à tel autre une parole de science selon ce même Esprit; à un autre la foi, dans ce même Esprit; à tel autre le don de guérir, dans cet unique Esprit, à tel autre la puissance d'opérer des miracles; à tel autre la prophétie; à tel autre le discernement des esprits; à un autre la diversité des langues, à tel autre le don de les interpréter. Mais tout cela, c'est le seul et même Esprit qui l'opère, *distribuant ses dons à chacun en particulier*, comme il l'entend » (1 Corinthiens 12, 7-11).

La réalité de ce que l'on peut nommer la vie charismatique est une réalité d'Église, aujourd'hui comme hier. Elle n'est aucunement l'apanage d'un quelconque Renouveau. Tout chrétien est susceptible de recevoir, ne serait-ce que pour une minute, pour une seule occasion, ce charisme de guérison s'exprimant dans la prière. Le problème est que les chrétiens n'osent y croire, ou s'en méfient, pensant trop souvent qu'il n'est pas permis (ou possible) à un laïc de prier pour un malade, pour lequel il espérerait la guérison... Certes les erreurs ou les égarements en ce domaine existent, comme dans toute réalité de vie spirituelle qui intègre une dimension sensible. Mais la

crainte de se tromper, ou le scepticisme ambiant, ne doit pas inhiber chez le chrétien le dynamisme de la foi reçue, et qui lui permet d'oser demander à Dieu, par le Christ, la guérison. Celle-ci n'a rien de magique : elle n'est aucunement systématique, ni obligée. C'est la sagesse de Dieu qui sait ce qui est le meilleur pour l'homme.

Le Saint Père s'est exprimé assez récemment sur la question de ces fameux charismes qui nous autorisent à prier pour la guérison, moyennant bien sûr la prudence et le discernement ecclésial qui s'imposent en la matière :

« Au début de l'ère chrétienne, des choses extraordinaires furent accomplies sous l'influence des charismes extraordinaires ou ceux que l'on pourrait appeler les petits, les humbles charismes de chaque jour. Il en a toujours été ainsi dans l'Église, et ce l'est encore à notre époque, généralement d'une façon cachée, mais parfois, quand Dieu le veut pour le bien de son Église, également d'une manière apparente... Nous pouvons dire que, aujourd'hui encore, très nombreux sont les laïcs qui, grâce aux charismes, travaillent en bons et véritables témoins de la foi et de la charité.

Il faut souhaiter que tous se rendent compte de cette valeur transcendante de vie éternelle que renferme déjà leur travail, quand il est accompli dans la fidélité à leur vocation et la docilité à l'Esprit-Saint qui vit et agit dans leurs cœurs.

... Il nous plaît à redire avec le Concile et avec l'Exhortation " Christifideles laici " que " *les charismes doivent être accueillis avec gratitude par ceux qui les reçoivent, mais aussi par tous dans l'Église* " (24). Ces charismes donnent " *le droit et le devoir de les exercer pour le bien des hommes et l'édification de l'Église* " (AA 3). C'est un droit qui se fonde sur la donation par l'Esprit et la confirmation de l'Église. C'est un devoir motivé par le fait même du don reçu, qui crée une responsabilité et exige un engagement. » (Jean-Paul II, extrait de l'audience générale du 9 mars 1994.)

4. Qu'est-ce que la guérison?

Lorsque l'on prie chrétiennement pour la guérison, que demande-t-on, au juste ? Classiquement, la guérison implique

un recouvrement de santé, là où celle-ci était compromise. C'est ainsi que l'on distingue la guérison corporelle (cessation en générale progressive des symptômes physiques avec disparition de leur cause), la guérison intérieure (pacification des séquelles, le plus souvent d'ordre psychoaffectif, de circonstances traumatisantes, lointaines dans le passé et rarement conscientisées), la guérison psychique (liée davantage à des troubles psychopathologiques) et enfin la guérison spirituelle (prise de conscience d'obstacles douloureux nuisant à l'épanouissement spirituel de la personne).

La vraie prière de guérison s'adaptera à l'un ou l'autre de ces niveaux à moins que plusieurs ne soient concernés, ce qui est assez souvent le cas. Mais il convient de retenir que, dans une perspective chrétienne, la guérison d'un mal (ou d'une maladie) à l'un de ces quatre niveaux, n'est pas un événement « ponctuel », heureux certes, mais sans rapport avec la croissance spirituelle de la personne. Elle doit être considérée comme *l'épiphénomène* (souhaitable en lui-même) *d'un processus de guérison plus « total »* que la grâce du Christ veut opérer en tout homme : restaurer ce dernier, non tel que celui-ci conçoit sa propre santé, mais tel que la sagesse divine la voit. Et les critères divins en matière de santé humaine diffèrent passablement des nôtres !

Ainsi la guérison complète dans le Christ s'avère indissociable du pardon des péchés, de la réconciliation avec un agresseur supposé, de la conversion du cœur et du don de soi, de la réponse à un appel (la « sequela Christi »)... bref, une réelle introduction dans une vie renouvelée par la charité. La grâce ponctuelle de guérison, si miraculeuse soit-elle, obtenue par la prière, n'est qu'une étape, qu'il faut oser demander, mais qui ne se clôt pas sur elle-même. Elle ouvre à une « autre guérison », la vraie, celle d'une *adoption divine*, avec le témoignage de vie qui en découle.

Il faut mentionner également ce que certains appellent la *guérison paradoxale* : celle qui se pose au sein d'une souffrance et qui ne la soulage pas sensiblement, mais la transforme de l'intérieur, faisant de celui qui la porte un témoin de paix et de lumière. Une histoire véridique nous le fera mieux comprendre. C'était en été 87, lors d'un pèlerinage à Lourdes, qui regroupait environ 22 000 personnes. Une célébration de prière pour les malades était prévue en soirée, en présence de

plusieurs évêques et l'on m'avait demandé d'en coordonner l'animation, en tant que diacre et médecin. Les malades en fauteuil roulant – ils étaient environ 200 – avaient été placés en avant de la foule. Après la lecture de la parole de Dieu et la prédication, commence la prière d'intercession, sous forme d'invocations de la miséricorde divine, dans la foi de l'Église. Soudain, un homme d'une cinquantaine d'années (appelons-le Gilbert) se lève lentement de son fauteuil, se tient debout, d'abord avec l'aide d'un proche, puis seul... et commence à marcher, vacillant au départ, puis de plus en plus ferme sur ses jambes. Exultation et action de grâce dans l'assemblée. Le lendemain, il trotte librement dans les sanctuaires et était invité au bureau des constatations médicales de Lourdes. J'appris en fin de célébration qu'il était atteint d'une maladie compressive de la moelle épinière, non opérable, qui engendrait une paralysie totale des deux jambes, et cela durait depuis neuf ans. La guérison corporelle était évidente, et beaucoup de témoins furent alors édifiés dans leur foi.

De mon côté, une question m'habitait, lancinante : pourquoi lui... et pas les autres ?

Deux mois plus tard, je reçois à Cordes la visite d'un inconnu, lui aussi en fauteuil roulant. Sa femme et ses trois enfants l'accompagnaient. Il s'appelait Robert et avait quarante-neuf ans. Atteint d'une dégénérescence de la moelle épinière, il était condamné par la médecine, et le savait. Il me dit en substance : « Je vais sans doute bientôt mourir, mais je voulais vous dire une chose : J'étais à Lourdes lors de la célébration pour les malades, juste à côté de Gilbert. Je l'ai vu se lever, et j'ai senti couler en moi une grande force intérieure. Depuis, je ne vis plus ma maladie de la même manière et je suis en paix. Je ne suis pas venu pour que vous priiez avec moi, mais pour que nous rendions grâce ensemble. » Trois mois plus tard, Robert rejoignait le Seigneur, dans un climat familial de paix et de réconciliation bouleversant.

Gilbert avait été touché par une grâce de guérison, et Robert également !

5. Le sens de la guérison

Le vocabulaire des évangiles utilise surtout deux mots clés, lesquels traduisent bien ce que représente, dans la sagesse divine, la guérison accordée par Dieu à la prière des

Il s'agit des « actes de puissance » (*dunameis*) et des « signes » (*semeia*). Les guérisons accomplies par le Christ témoignent de l'action de la miséricorde de Dieu. Car Dieu est miséricorde, Père des miséricordes, c'est-à-dire bouleversé jusqu'au plus profond de ses « entrailles » (de l'hébreu *rahamim* : matrice, utérus) par la souffrance humaine. Il est à ce point bouleversé qu'Il désire agir, dans l'impatience de l'amour, en vue de soulager le malade... non pas en fonction des besoins exprimés par celui-ci ou par ses proches, mais en fonction de ce qui convient pour l'instant, dans l'ordre de ce processus de guérison totale évoqué plus haut. Et cela, seule sa propre sagesse peut le connaître. C'est pourquoi le Seigneur ne sera jamais pour le chrétien une sorte de « distributeur automatique de guérison », et la prière ne pourra être de type magique, produisant par elle-même ce qu'elle réclame. Les actes de puissance que constituent les guérisons sont plus précisément des actions où la puissance de Dieu se déploie dans sa compassion. « Dieu a tellement aimé le monde qu'il a envoyé son Fils, son unique, afin que quiconque croit en lui ne périsse pas, mais aie la vie éternelle » (cf. *Jean*, 3, 16). C'est dans ce fol élan d'amour compatissant pour les hommes (surtout les plus blessés) que s'accomplit la grâce de guérison.

Les signes manifestent, eux aussi, *la miséricorde de Dieu*, non seulement pour le malade, mais à tous les hommes. Ils manifestent *Sa présence au sein de leur souffrance*. Les signes de guérison révèlent d'une certaine manière qu'Il est là, accessible et « prêt à ouvrir son cœur » à ceux qui se tournent vers Lui. Rien à voir avec la puissance froide, ambiguë et tout à fait impersonnelle qui agit en certains phénomènes de guérison obtenus par le maniement d'un magnétisme naturel, la magie, ou encore l'invocation de pseudo-divinités modernes. Ces phénomènes-là sont d'ailleurs bien souvent éphémères et leurs lendemains angoissés.

Les signes de guérison manifestent enfin *la venue en gloire du Christ ressuscité* : Il vient bientôt et la guérison nous conforte dans l'attente eschatologique. À leur vue, nous pouvons nous écrier : « Maranatha ! Viens, Seigneur Jésus ! » (cf. *Apocalypse* 22, 21.)

6. Prier pour la guérison

On ne parlera pas ici des possibles grâces de guérison, obtenues « spontanément », sans prière spécifique pour le malade, lors de célébrations, eucharistiques par exemple, ou de rassemblements spirituels divers. Il sera essentiellement question de la manière chrétienne de prier en vue de la guérison, écartant également la célébration du sacrement des malades, haut lieu manifeste de la grâce de guérison, qui n'est cependant pas étranger aux considérations suivantes.

Nous l'avons déjà vu : tout baptisé est en droit de prier pour les malades, en espérant leur guérison, à condition que la prière se fasse discrète, respectueuse de l'autre, non culpabilisante, non imprécatoire, et non spectaculaire (même si ses fruits peuvent le devenir !). Il n'y a pas de « technique de prière » pour la guérison en milieu chrétien, ni de dévotion spéciale qui lui soit adaptée. Il n'y a pas de « recette » pour que l'exaucement soit facilité. L'allure superstitieuse que peuvent prendre certaines prières est toujours regrettable et risque plutôt d'aliéner le dynamisme de la foi. La prière de guérison se vit sous mode dialogal, comme lorsque l'on converse avec quelqu'un que l'on estime, et dont on sait qu'il nous écoute, même s'il semble loin de nous ; l'amour n'abolit-il pas les distances ?

Deux maîtres mots président à l'esprit de la prière d'intercession pour un malade : « foi » et « confiance filiale », les deux ayant d'ailleurs la même racine sémantique. La confiance filiale est le fondement même de la prière chrétienne, surtout quand celle-ci « demande » à son Dieu, elle *s'inscrit toujours dans une relation personnelle* : celle d'un fils (ou d'une fille) qui s'adresse à son père, comme Jésus demandait à Son Père. En cela, elle est spécifiquement chrétienne. Cette confiance filiale est un don de l'Esprit, qu'il convient d'invoquer lorsqu'on prie. Un orphelin attend-il encore quelque chose de son père qu'il ne connaît pas ou qui l'a rejeté ? Il n'y a pas de « chrétiens orphelins », mais beaucoup se comportent comme tels, et il leur est difficile de prier avec confiance. Quand ils demandent, c'est dans une sorte de provocation ou de revendication : « Seigneur, si tu existes, si tu es vraiment l'amour, alors prouve-le en (me) guérissant. » Un tel dialogue n'est aucunement filial et conduit souvent à la douloureuse

impasse de la déception. C'est l'Esprit-Saint qui rend le cœur du chrétien capable de faire confiance en la miséricorde d'un Père qui ne peut agir que pour le bien de son enfant qui souffre.

Un bel exemple de cette confiance se trouve dans l'évangile de la résurrection de Lazare, au chapitre 11 de saint Jean. Lazare est alité, à l'article de la mort, et ses sœurs Marthe et Marie envoient des émissaires auprès de Jésus pour lui dire : « Seigneur, celui que tu aimes est malade », prière de détresse et de confiance tout à la fois, *prière qui se repose sur l'attitude de Jésus*, sachant qu'il aime Lazare comme un frère.

La foi est du même ordre, mais de manière plus dynamique, sorte de certitude intérieure qui fait advenir la volonté divine – quelle qu'elle soit – dans l'instant présent que vit le malade. La notion de foi est souvent mal comprise, car « mise en schémas » dans la pensée de maints croyants. Ainsi, involontairement enfermée dans une sorte d'archétype mental, elle perd sa souplesse et affaiblit son dynamisme propre. Il y a une certaine modalité de la foi qui convient à la prière de guérison, et, de cette modalité, saint Cyrille de Jérusalem, docteur de l'Église, parle avec clarté dans sa « Catéchèse baptismale ».

« Le nom de foi est un, quant au vocable, mais il se divise en deux. Il y a une forme de la foi, la forme dogmatique, qui implique l'assentiment de l'âme à quelqu'un — et cette forme est utile (personnellement) à l'âme qui croit... en effet, si tu crois que Jésus-Christ est Seigneur et que Dieu l'a ressuscité d'entre les morts, tu seras sauvé...

Il y a une autre forme de la foi : celle qui est donnée par le Christ en manière de charisme... Cette foi n'est pas seulement dogmatique, mais elle est efficiente en ce qui concerne les choses qui dépassent l'homme. Celui qui possède cette foi-là dira à cette montagne : « Passe d'ici à là-bas » et elle y passera. Si quelqu'un, en effet, parle ainsi selon cette foi-là, en étant convaincu que cela arrive, et n'hésite pas dans son cœur, alors il reçoit cette grâce. » (*Patrologie grecque* 33, 517-520.)

C'est ce genre de foi qu'il convient d'exercer lors d'une prière de guérison. On rétorquera qu'elle n'est pas accessible au « commun des croyants », ce qui est totalement faux. Cela ne tient pas à nos capacités spirituelles, mais à *Dieu qui s'attendrit* (cf. *Marc* 6, 34) et fait miséricorde. En d'autres termes, si quelqu'un se trouve, sans l'avoir prémédité par désir de puissance ou de

vedettariat, en situation de prier pour un malade, il peut, par pure grâce, accéder, au moins pour le temps de la prière, à cette foi qui fera de lui un intercesseur efficace auprès de Dieu. Cette foi-là est un peu de la foi de Jésus-Médecin des âmes et des corps, donnée « en partage », pour l'occasion, et dans le don de l'Esprit. Car – faut-il le dire – si la guérison est obtenue, ce n'est pas par une quelconque puissance humaine, mais par celle de « Celui qui est ressuscité d'entre les morts ». Le Père Perrin, dominicain éminent, ajouterait : « Celui qui est ressuscité *pour nous*. »

Le récit de la guérison du paralytique, en *Luc* 5, est à ce titre, significative. On apporte à Jésus, sur une civière, un paralytique. L'accès normal auprès du Rabbi de Nazareth est impossible à cause de la foule. Les porteurs ne se laissent pas démonter par l'obstacle, ils font passer la civière par-dessus le mur et creusent un trou dans la toiture intérieure, pour faire descendre leur frère paralysé juste devant Jésus. « Celui-ci, voyant leur foi, dit : mon ami, tes péchés te sont remis » (5, 20), et le signe de guérison va jaillir. C'est en voyant la foi des porteurs, ainsi manifestée, que le Christ ne peut s'empêcher (c'est la miséricorde!) de guérir. À l'extrême limite, la foi du paralytique importait peu, mais celle des porteurs fut déterminante. Voilà une excellente image de celui qui prie pour les malades.

Parfois, c'est la foi du malade lui-même qui semble requise, mais dans la pratique de la prière de guérison, elle est secondaire, car dans ce domaine semble jouer une loi spirituelle, une loi de la miséricorde : celle de la suppléance. Tout se passe comme si le Seigneur voulait rendre la foi des priants « suffisante » pour être communiquée – au moins un peu – au malade, à moins que, dans cette même suppléance, Dieu « voie » en l'intercesseur la foi qu'il cherche dans le malade pour lui accorder la guérison. Cette foi du malade en sa guérison, Jésus semble venir la chercher, comme dans la guérison de l'aveugle à Jéricho, lorsqu'il lui dit : « Que veux-tu que je fasse pour toi ? » (*Marc* 10, 51) ou encore, quand il demande à l'infirme de la piscine de Bethzatha : « Veux-tu guérir ? » (*Jean* 5, 6). Jésus, en maintes autres occasions, paraît quêter la foi du malade en sa possible guérison, mais tout en même temps la lui communique dans une certaine mesure. La miséricorde va jusque-là...

Et les intercesseurs pour la guérison sont invités à découvrir

cette loi de miséricorde, où leur foi est essentielle pour vivifier leur prière, mais aussi pour être communiquée à celui qui doit guérir. Ces considérations sont d'autant plus actuelles que l'on découvre aujourd'hui que l'homme, bien qu'aspirant à la guérison, a peur de vivre cette expérience de Dieu pourtant bénéfique. Pourquoi cette peur ? Peut-être parce qu'à cause du péché, tout homme a encore, quelque part, peur de Dieu ? une peur inconsciente, mais une peur inhibant l'accueil de la grâce. Peut-être aussi parce que nous savons bien, dans nos « couches profondes », qu'une intervention guérissante de Dieu engendrerait nécessairement un changement de vie, l'entrée dans une nouveauté d'existence inconnue, donc inquiétante...

Or la peur est l'ennemi de la foi, tout au moins de cette seconde forme de foi dont parle saint Cyrille de Jérusalem, donc l'ennemi de l'accueil d'une guérison. Mais en revanche, cette même foi lève le voile de crainte pesant sur le cœur du malade, et l'ouvre à la guérison. C'est ce genre de peur qui, bien souvent, occasionne les soi-disant « rechutes de guérison », lorsque le malade vit, en réponse à la prière, un début effectif de guérison qui ne dure pas, et décline en un second temps. C'est aussi ce genre de peur qui paralyse l'éclosion même d'une guérison.

Après la confiance filiale, la foi – « la seconde foi » – est le deuxième maître mot de la prière de guérison. Tout le reste est subsidiaire. Tout le reste est question de sensibilité personnelle. On peut toutefois, et cela est recommandé, pratiquer – si cela est opportun – l'imposition des mains, nullement réservée à l'acte sacramentel. Loin de constituer un rite magique (auto-producteur de grâce), elle symbolise la communion effective, établie par la prière, entre le malade et l'intercesseur. Elle évoque également la tendresse compatissante de l'Église, qui se penche sur l'un de ses enfants dans la détresse.

Terminons toutefois par une considération d'importance : l'intercession pour les malades, quoique vécue par une ou quelques personnes, rejoint la prière de l'Église. Loin d'être l'affaire ou la capacité de quelques-uns, elle fait partie de l'héritage chrétien et doit être attentive à préserver sa dimension ecclésiale. L'intercesseur n'est pas un solitaire qui exercerait un don spirituel individuel. Il est membre du corps du Christ et sa prière est fondamentalement dépendante de celle de

l'Église, inscrite dans l'intercession constante que l'Église adresse au Père.

La prière de guérison manifeste l'un des visages de la compassion de l'Église à l'égard des souffrants, en même temps qu'elle se vit dans un accueil renouvelé de l'Esprit-Saint. C'est ainsi que le Seigneur lui donnera sa fécondité et que la guérison deviendra signe d'espérance pour les hommes.

Philippe Madre, né en 1950, marié, deux enfants, docteur en médecine et diacre permanent. Responsable de l'une des fondations de la Communauté des Béatitudes, à Cordes. Fondateur de l'association Mère de Miséricorde. Principales publications : *Vivre et faire vivre. Fioretti de Mère de Miséricorde*, 1988 ; *Prières pour la guérison*, 1993.

Isabelle ZALESKI

La maladie dans sa dimension sociale

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

LA maladie n'est pas seulement un mal privé mais elle a également une dimension sociale. En témoignent les travaux qui mettent en lumière les différentes approches historiques et anthropologiques de la maladie. Une même condition sera considérée comme morbide à certaines époques ou dans certaines sociétés, ou comme une variante de la normale ailleurs. Les exemples les plus évidents sont le vieillissement, la stérilité, diverses caractéristiques physiques.

Cet aspect social, ou public, de la maladie ne concerne donc pas seulement le regard que la société porte sur les souffrances de l'un de ses membres, mais également les décisions que va prendre le corps social de financer les soins. Par définition, une société où le financement des soins est fiscalisé (ou dépend, d'une manière ou d'une autre de la solidarité nationale), sera amenée à se prononcer sur ce qui est, (ou n'est pas), une maladie, et donc relève de la protection sociale.

Cela nous amène à décrire les décisions de la société en matière de financement public de la maladie. La notion de « maladie » ne peut pas en effet rester dans le domaine privé, à partir du moment où notre société consacre collectivement plus de 10 % de sa richesse pour financer les dépenses de santé. Ce chiffre nous situe au second rang mondial, (après les États-Unis) et représente environ 700 milliards de francs par an, soit environ 11 000 francs par an et par personne. Il n'existe pas de norme en matière de dépense de santé, c'est-à-dire que la part

du produit intérieur brut consacrée par un pays à ses dépenses de santé ne fait pas l'objet de règles ou de consensus internationaux ; cependant, la dépense moyenne de santé des pays développés représente 8 % du produit intérieur brut. La France dépense donc plus que les autres pays, pour un résultat qui, estimé de manière très imparfaite et approximative par les indicateurs de mortalité et d'espérance de vie, nous situe vers le dixième rang mondial.

L'organisation de la production et de la distribution de soins en France, son financement, ont fait l'objet d'une réforme importante, publiée par ordonnances en avril 1996 et connue sous le nom de « plan Juppé ». Les réactions, immédiates et retardées, provoquées par cette réforme conduisent à s'interroger sur les raisons pour lesquelles notre société apparaît particulièrement réfractaire à toute limitation apportée à des dépenses qui, comparées à celles des autres pays, apparaissent déjà comme excessives.

La demande de santé est, comme toutes les demandes pour tous les biens, illimitée, et seule la nécessité de financer cette demande peut créer une limite. Dans le cas de la santé, le consommateur n'est pas le payeur, de sorte que la limite à la dépense de santé n'est pas individuelle mais collective, ce qui suppose un consensus, ou une majorité pour décider un budget. Cette procédure est celle adoptée, sans difficultés autres que celles liées à la répartition de budgets, dans tous les domaines de la vie publique. Pourquoi le budget de la santé apparaîtrait-il d'une autre nature que celui de l'Éducation nationale ou de l'Aménagement du territoire?

Un premier élément de réponse est fourni par le lien qui est envisagé comme très direct entre la demande de soins et la vie. Toute tentative de limiter, par un budget, une demande de soins, est perçue par le public comme la cause immédiate de la mort de certaines personnes ou de certains groupes. La publicité donnée en France aux cas de patients anglais ou américains, pour qui une procédure médicale ou chirurgicale coûteuse a été refusée en raison de sa faible probabilité de succès, illustre cette perception. Il n'est pas choquant ni immoral de décider d'allouer un budget de manière rationnelle, c'est-à-dire de ne pas donner un traitement lorsque la probabilité de succès est faible, et que les moyens thérapeutiques pourraient être employés avec plus de succès dans un autre domaine de la

médecine. La difficulté tient, me semble-t-il, à ce que nous devons d'une part accepter l'idée que le budget de la santé est, par définition, une quantité limitée d'argent, et d'autre part passer d'un raisonnement statistique (le traitement X réussit dans moins de 10 % des cas, et on ne sait pas identifier quels 10 %), à un raisonnement individuel, qui conduit à refuser le traitement à tout le monde, y compris aux 10 % qui auraient pu être traités avec succès. Le caractère choquant de la décision de ne pas financer un traitement pour une indication donnée tient plus ici à sa visibilité, qu'au raisonnement qui le sous-tend. La visibilité de la décision est d'autant plus grande que l'absence de traitement va être suivie du décès du patient. Ainsi, en fixant un budget de santé, l'état (ou les financeurs) imposent-ils aussi une limite à notre désir d'immortalité.

Un second aspect récent de la pratique médicale est le transfert, du domaine social au domaine médical, de la prise en charge de certaines conditions « morbides ». La médicalisation des problèmes sociaux est ancienne, mais les notions de « médicalisation » et de « problème social » se sont considérablement étendues. La médecine a développé des outils qui apportent des solutions thérapeutiques à des problèmes qui relevaient du domaine privé, mais sont depuis devenus des problèmes médicaux, puisque traités médicalement, et sociaux puisque le financement des traitements était collectif. La laideur, la vieillesse, la précarité sociale, la stérilité peuvent être prises en charge, avec une probabilité de succès non nulle, par la médecine. Renversant l'ordre logique, ces problèmes sont devenus des maladies parce qu'une solution qui pouvait leur être apportée était médicale (D. Folscheid, in *Politiques de santé en France, quelle légitimité pour quels décideurs*, Flammarion, 1997). En étendant ainsi le champ de la maladie, notre société a, de fait, confié à la médecine la prise en charge de la seule forme d'inégalité qui apparaisse comme vraiment irréductible, l'inégalité devant la santé. Toute déviation par rapport à un idéal de bonne santé est devenue une maladie, dont la prise en charge relève de la médecine. La notion de droit à la santé, souvent revendiqué comme tel, découle de l'idée que l'inégalité devant la santé est inacceptable, mais que l'on peut y remédier, et que le remède relève de la protection sociale. Actuellement, le droit à la santé, affirmé dans le *Traité du social* (J. Fournier et N. Questiaux, 1974) apparaît, dans son acception globale,

plutôt irréaliste puisque nous ne pouvons, à moins, peut-être, de disposer de financements illimités, faire accéder toute la population à un même niveau de santé. La double méprise a été de penser que c'était possible et d'en confier la réalisation à la médecine.

Ainsi la conjonction du progrès médical, de l'extension du champ de la maladie, et de la faiblesse des réponses données aux demandes du corps social a-t-elle créé les conditions d'une demande de soins croissante, et d'autant plus impérieuse qu'elle se confond avec une demande de bien-être.

Cardinal Joseph RATZINGER

Nouvelle Alliance La théologie de l'Alliance dans le Nouveau Testament

I. Testament ou Alliance? De l'analyse séman-tique à la question de fond

Le mince livret qui constitue la base de la foi chrétienne, nous le nommons « Nouveau Testament ». Or ce livre renvoie constamment à un autre qui est appelé simplement « l'Écriture » ou « les Écritures », c'est-à-dire à la Bible qui s'est développée au cours de l'histoire du peuple juif jusqu'au Christ et que l'on nomme chez les chrétiens « Ancien Testament ». L'ensemble des Écritures sur lesquelles s'appuie la foi chrétienne, apparaît ainsi comme un « Testament » de Dieu aux hommes rédigé à deux niveaux, comme l'annonce de sa volonté au monde. Le mot « Testament » n'a pas été ajouté aux Écritures de l'extérieur, il a été tiré d'elles : le titre que les chrétiens donnent aux deux livres n'entend pas décrire seulement après coup le sens essentiel du livre, mais pour ainsi dire mettre en lumière le fil conducteur interne de l'Écriture et citer le mot fondamental qui constitue la clef de l'ensemble. Dans cette mesure, ce mot nous place en quelque sorte devant la tentative de dire de façon synthétique, dans une expression tirée de sa source fondatrice elle-même, l'« essence du christianisme ».

Mais le mot latin « testamentum » a-t-il été vraiment bien choisi ? Traduit-il exactement le vocable du texte hébreu et du texte grec qui est sous-jacent ou conduit-il sur une mauvaise piste ? Le problème de traduction ressort clairement du

contraste entre la traduction de la *Vetus latina* et celle de saint Jérôme. Tandis que la première dit « testamentum », Jérôme s'est décidé pour « fœdus » ou « pactum »¹. Comme titre de livre, l'appellation « Testament » a pu s'imposer ; mais quand nous parlons du contenu même des choses, nous suivons Jérôme et utilisons, dans la théologie autant que dans la liturgie, l'expression Ancienne et Nouvelle Alliance.

Mais qu'est-ce qui est juste? De quoi parle au fond la Bible lorsqu'elle utilise ce mot? Sur l'étymologie du terme hébreu « b^erith », les érudits ne sont pas arrivés à un accord ; la signification du mot visé par les rédacteurs bibliques ne peut être découverte qu'à partir du contenu général des textes. Une indication importante pour l'intelligence du terme reste le fait que les traducteurs grecs de la Bible hébraïque ont traduit par διαθηκη (diathèkè) 267 passages sur 287 dans lesquels apparaît le terme « b^erith », et non par le terme σπονδη (spondè) ni non plus συνθηκη (sun-thèkè) qui en grec serait l'équivalent de pacte ou alliance² : leur intelligence théologique des textes leur a fait manifestement conclure qu'il ne s'agit pas de l'état biblique des choses d'une *sun-thèkè* – d'un accord réciproque –, mais d'une *dia-thèkè*, d'une disposition dans laquelle ce ne sont pas deux volontés qui s'unissent, mais *une* volonté qui fixe un ordre. La recherche exégétique est aujourd'hui – pour autant que je puisse voir – unanimement convaincue que les hommes de la Septante ont de la sorte compris correctement le texte biblique³. Ce que nous appelons « Alliance » ne doit jamais être entendu dans la Bible comme un rapport symétrique de deux partenaires qui entrent dans un rapport contractuel l'un avec l'autre et s'imposent mutuellement des obligations et des sanctions : cette idée de partenariat (*Partnerschaft*) de même niveau est inconciliable avec l'image biblique de Dieu. La Septante suppose plutôt que l'homme serait par lui-même tout à fait hors d'état d'établir un rapport avec Dieu, et encore moins de lui donner et de recevoir quelque chose en échange, ou surtout de lui imposer des obligations comme une chose correspondant aux actions entreprises

1. M. Weinfeld, act. « bent », in : (J. Joh Botterweck – H. Ringgren, *Theologisches Worterbuch zum Alten Testament* I, 781 – 808 ; ici 785.

2. *Ibid.*

3. C'est ce qui ressort du grand article de Weinfeld; cf. également G. Quell-J. Behm, Διαθηκη, in : ThWNT II, 105-137.

elles-mêmes. Lorsqu'il y va d'un rapport entre Dieu et l'homme, cela ne peut se dérouler qu'à travers une libre initiative de Dieu, dont la souveraineté demeure totalement intacte. Il s'agit de la sorte d'un rapport tout à fait asymétrique, parce que, par rapport à la créature, Dieu est et reste le tout autre : l'« Alliance » n'est pas un contrat en réciprocité, mais un don, un acte créateur de l'amour de Dieu. Par cette dernière affirmation, nous allons déjà, il est vrai, au-delà de la question philologique. Bien que la figure de l'alliance reproduise les contrats hittites et assyriens, dans lesquels le suzerain impose son droit au vassal, l'Alliance de Dieu avec Israël est plus qu'un contrat de vassalité : Dieu, le roi, ne reçoit rien de l'homme, mais en réalité, il lui donne, dans le don de son droit, le chemin de la vie.

Ace point s'impose une question. Le type vétéro-testamentaire d'alliance correspond, au sens formel strict, au type de contrat de vassalité et à sa structure asymétrique. Mais la dynamique de la notion de Dieu change néanmoins de l'intérieur l'essence du contrat, la signification de l'initiative souveraine. Or quand, dans le cas présent, la véritable essence de l'événement n'est plus vue à partir du contrat politique, mais est décrite sous l'image de l'amour sponsal, comme cela arrive chez les prophètes – de la façon sans doute la plus saisissante dans *Ézéchiël* 16 –, quand l'acte contractuel apparaît comme une histoire d'amour entre Dieu et le peuple élu, est-ce que l'asymétrie demeure dans sa forme ancienne ? Certes, dans l'Orient ancien le mariage n'est pas vu comme un rapport entre partenaires, mais considéré du point de vue du mari en tant que seigneur, de façon patriarcale ; cependant la représentation prophétique de l'amour passionné de Dieu dépasse les données présentes dans la structure juridique de l'Orient. D'une part la notion de Dieu apparaît nécessairement, face à l'infinie altérité de Dieu, comme l'intensification la plus radicale de l'asymétrie; d'autre part la véritable essence de *ce* Dieu semble créer véritablement une bilatéralité inattendue.

Ici s'ouvre une première perspective sur l'élaboration philosophique du thème de l'Alliance dans l'histoire de la théologie chrétienne. À l'alliance comme image tirée de la sphère du droit correspond au plan philosophique la catégorie de la « relation » (*relatio*). Avec de tout autres prémisses et sous des traits presque contraires, il était clair pour la pensée antique que la relation entre Dieu et l'homme ne pouvait être qu'asymétrique.

La logique de la pensée métaphysique a fait conclure à la philosophie grecque que le Dieu immuable ne pouvait entrer dans des relations muables, que la relation était le propre de l'homme changeant. Dans le rapport entre Dieu et l'homme, il ne pouvait dès lors être question que d'une relation non mutuelle (*relatio non mutua*), d'un rapport sans réciprocité : l'homme se rapporte à Dieu, mais non point Dieu à l'homme. La logique semble inéluctable. L'éternité exige l'immutabilité, l'immutabilité exclut des relations ayant lieu dans le temps et référées au temps. Mais est-ce que le message de l'Alliance ne nous dit pas justement le contraire ? Avant de poursuivre avec les questions qu'a fait surgir l'analyse sémantique de « b^erith » ou « diatheke », nous devons nous pencher sur les textes néo-testamentaires les plus importants concernant l'Alliance; ils vont nous confronter à une interrogation ultérieure : comment se distinguent l' « Ancienne » et la « Nouvelle » Alliance ? en quoi consiste l'unité, en quoi consiste la différence, inhérentes à la notion d'Alliance dans les deux Testaments ?

2.1. L'Alliance et les Alliances chez l'apôtre Paul

Naturellement, je ne puis tenter, dans le cadre qui m'est donné, une investigation de tout le champ de la théologie néo-testamentaire de l'Alliance. Je voudrais seulement clarifier quelque peu, à titre paradigmatique, tel ou tel texte principal des lettres pauliennes, ainsi que l'idée d'Alliance dans les récits de la dernière Cène.

Chez Paul, la première chose qui frappe est le contraste très fort entre l'Alliance du Christ et l'Alliance de Moïse, contraste qui caractérise pour nous, d'ordinaire, la différence générale entre l'Ancienne et la Nouvelle Alliance. C'est dans 2 *Corinthiens* 3, 4-18 et dans *Galates* 4, 21-31 que nous trouvons l'opposition la plus tranchée entre les deux « Testaments ». Tandis que l'expression « Nouvelle Alliance » provient d'une promesse prophétique (*Jérémie* 31, 31) et relie ainsi les deux parties de la Bible l'une à l'autre, l'expression « Ancienne Alliance » apparaît uniquement dans 2 *Corinthiens* 3, 14. La *lettre aux Hébreux*, pour sa part, parle au contraire de la première Alliance (9, 15) et nomme également le Nouveau Testament – à côté de l'appellation classique – Alliance « éonique »,

c'est-à-dire éternelle (13, 20) ; ce qui fut repris dans le récit d'institution du canon romain de la messe par l'expression « Alliance nouvelle et éternelle ». Dans la seconde *Lettre aux Corinthiens*, Paul met, dans une antithèse tranchée l'une vis-à-vis de l'autre, l'Alliance du Christ et l'Alliance de Moïse, comme ce qui passe et ce qui demeure. Ce qui caractérise l'Alliance mosaïque est donc sa dimension provisoire, que Paul voit représentée dans les tables de pierre de la Loi. La pierre est l'expression de la mort, et ce qui demeure dans le seul domaine de la loi de pierre, demeure dans le domaine de la mort. Paul pensait là sans doute à la prophétie de Jérémie, selon laquelle la loi, dans la Nouvelle Alliance, serait écrite dans le cœur, comme à la parole d'Ézéchiël, qu'au cœur de pierre serait substitué un cœur de chair¹. Si, dans le texte, c'est d'abord le caractère dépassé de l'Alliance mosaïque, sa caducité, qui est mis en un fort relief, on voit néanmoins s'ouvrir à la fin une perspective nouvelle et transformée. À celui qui tourne la face vers le Seigneur, est ôté le voile du cœur et il voit alors la splendeur intérieure, la lumière pneumatique dans la Loi, et ainsi il la lit correctement. Le changement des images que nous observons ici comme souvent chez Paul, ne rend pas tout à fait claire la signification de ses affirmations, mais dans l'image du voile enlevé la représentation de la Loi comme d'une réalité provisoire apparaît en tout cas modifié. Là où le voile du cœur tombe, se manifeste ce que la Loi a d'authentique et de définitif; elle devient elle-même Esprit et s'identifie ainsi avec le nouvel ordre de la vue dans l'Esprit.

Si l'antithèse rigoureuse entre deux Alliances, l'Ancienne et la Nouvelle, développée chez Paul dans le troisième chapitre de la seconde *Lettre aux Corinthiens*, a fortement marqué toute la pensée chrétienne, on n'a guère tenu compte du rapport subtil entre la lettre et l'esprit qui s'exprime dans l'image du voile. Mais on a surtout, par là aussi, largement oublié que, dans d'autres textes pauliniens, le drame de l'histoire de Dieu avec les hommes comporte toute une variété de niveaux. Dans la louange d'Israël que Paul a mise par écrit dans le neuvième chapitre de la *Lettre aux Romains*, parmi les dons de Dieu à son

1. Cf R. Bultmann, *Der zweite Brief an die Korinther* (Göttingen 1976), 76.

Peuple apparaît également ceux-ci : à lui appartiennent les « Alliances ». « Alliance » apparaît ici – conformément à la tradition sapientielle – au pluriel¹. Et de fait, l'Ancien Testament connaît trois signes d'alliance – le sabbat, l'arc-en-ciel, la circoncision; ils correspondent aux trois niveaux de l'alliance ou aux trois alliances. L'ancien Testament connaît l'alliance avec Noé, l'alliance avec Abraham, celle avec Israël-Jacob, l'alliance au Sinaï, l'alliance de Dieu avec David. Toutes ces Alliances ont leur caractère spécifique, sur lequel nous devons revenir. Paul sait que le mot « alliance » doit être pensé et exprimé au pluriel à partir de l'histoire préchrétienne du salut; parmi les diverses alliances, il en a mis, de manière particulière, deux en relief, les opposant l'une à l'autre et les référant, de façon chaque fois particulière, à l'Alliance du Christ : l'Alliance avec Abraham et celle avec Moïse. Il voit l'Alliance avec Abraham comme l'Alliance véritable, fondamentale et permanente, l'Alliance avec Moïse est pour lui, face à celle-ci « inter-venue » (*Romains 5, 20*) 430 années après l'Alliance avec Abraham (*Galates 3, 17*) ; cependant, elle n'a pas pu abroger l'Alliance avec Abraham, mais seulement être un degré intermédiaire dans les dispositions de Dieu. Elle est un mode de la pédagogie divine avec les hommes, dont les bouts de chemins isolés deviennent caducs une fois que le but de l'éducation est atteint. Les chemins sont dépassés, le sens demeure. L'Alliance mosaïque se range dans l'Alliance abrahamique, la Loi devient un moyen de la promesse. Paul a de la sorte relevé de façon très nette deux modes de l'Alliance que nous rencontrons en effet dans l'Ancien Testament : l'Alliance qui est une législation, et l'Alliance qui est essentiellement une promesse, don de l'amitié qui est offerte sans conditions². Dans le Pentateuque, le mot b^erith prend, souvent, simplement la même signification que Loi et Commandement. Une b^erith est commandée; l'Alliance sinaïque apparaît fondamentalement dans *Exode 24* comme « une imposition d'ordonnances et de coutumes pour le peuple³ ». Une telle Alliance peut aussi être rompue; l'histoire d'Israël apparaît elle-même toujours à nouveau dans l'Ancien Testament comme une histoire de

1. *Romains 9, 4*. Cf. H. Schlier, *Der Rdmerbrief* (1977), 287.

2. Weinfeld, *unt. cit.*, 7998.

3. *Ibid.*, 784.

l'Alliance rompue. Face à elle, l'Alliance avec les patriarches passe pour avoir une valeur éternelle. Tandis que l'Alliance des coutumes reproduit le contrat de vassalité, l'Alliance de la promesse a pour modèle la donation royale¹. Dans cette mesure, Paul, en distinguant l'Alliance abrahamique et l'Alliance mosaïque, a interprété le texte de la Bible de façon tout à fait correcte. Mais par cette distinction, il a en même temps dépassé la forte opposition de l'Ancienne et de la Nouvelle Alliance et exprimé une unité en tension de toute l'histoire dans laquelle, à travers les Alliances, se réalise l'Alliance unique. Si tel est le cas, on ne peut absolument pas opposer l'un à l'autre l'Ancien et le Nouveau Testament comme deux religions différentes ; il existe *un unique* dessein de Dieu vis-à-vis de l'homme, *une unique* économie historique de Dieu vis-à-vis de l'homme, même si elle s'accomplit à travers des interventions diverses et, en partie également, opposées mais en vérité intimement liées.

2.2. L'idée d'Alliance dans les textes de la Cène

Avec la réciprocité entre la multiplicité des Alliances et l'unité de l'Alliance, nous sommes parvenus au cœur de notre argument. Il nous faut maintenant avancer avec une précaution particulière, car sont en cause ici des habitudes de pensée, tant judaïques que chrétiennes, profondément enracinées, qui doivent être éclairées et partiellement aussi corrigées à partir du message biblique primitif. Décisifs pour la juste détermination du concept néo-testamentaire d'Alliance sont les récits de la Cène. Ils représentent en quelque sorte le pendant de l'histoire de la conclusion de l'Alliance au Sinaï (*Exode 24*) et fondent de la sorte la conviction chrétienne de la Nouvelle Alliance qui fut conclue dans le Christ. Nous n'avons pas besoin d'entrer ici dans les discussions exégétiques compliquées, et du reste toujours litigieuses dans leurs résultats, sur le rapport entre le texte et l'événement, sur l'évolution des textes et leur rapport chronologique les uns avec les autres ; mais contentons-nous de rechercher ce que les textes, tels qu'ils sont, disent concernant nos questions. Incontestable est le fait que les quatre récits

1. *Ibid.*, 799.

d'institution (*Matthieu* 21, 26-29 ; *Marc* 14, 22-25 ; *Luc* 22, 15-20, 1 *Corinthiens* 11, 23-26) peuvent être répartis, selon leur structure linguistique et la théologie s'y exprimant, en deux groupes : la tradition de Marc et Matthieu, et celle que nous rencontrons chez Paul et Luc. La différence principale entre les deux se trouve dans la parole sur la coupe. Chez Matthieu et Marc il est dit sur le contenu de la coupe : « ceci est mon sang, le sang de l'Alliance, qui est versé pour la multitude » ; Matthieu ajoute : « en rémission des péchés ». Chez Luc et Paul au contraire le contenu de la coupe est nommé en ces termes : « cette coupe est la nouvelle Alliance en mon sang » ; Luc ajoute : « qui est versé pour vous ». « Alliance » et « sang » sont grammaticalement coordonnés sous une forme opposée. Chez Matthieu-Marc, le don de la coupe est « le sang », qui est décrit ensuite plus précisément comme « sang de l'Alliance ». Chez Paul-Luc, la coupe est « l'alliance nouvelle », dont il est dit qu'elle est fondée « dans mon sang ». Une seconde différence que nous pouvons noter est que seuls Luc et Paul parlent de la *nouvelle* Alliance. Une troisième et importante différence devrait être mentionnée : le fait que seuls Matthieu et Marc ont l'expression « pour la multitude ». Les deux lignes de tradition s'appuient sur des traditions d'Alliance vétéro-testamentaires, mais choisissent, selon les cas, des points de départ différents. Ainsi confluent, dans le tout des paroles de la Cène, toutes les idées essentielles de l'Alliance et elles se soudent en une nouvelle unité.

De quelles traditions s'agit-il ? La parole de la coupe dans Matthieu et Marc est tirée immédiatement du récit de la conclusion de l'Alliance au Sinaï. Moïse asperge, avec le sang du sacrifice, d'abord l'autel dont la présence représente symboliquement le Dieu caché, puis le peuple, en prononçant ces paroles : « ceci est le sang de l'Alliance que le Seigneur a conclue avec vous sur la base de toutes ces paroles » (*Exode* 24, 8). Des représentations ancestrales sont reprises ici et élevées à un niveau supérieur. G. Quell a défini ainsi l'idée archaïque d'Alliance telle qu'elle apparaît dans les histoires des Patriarches : « ... constituer une Alliance signifie à la fois contracter un lien de sang avec un étranger et associer le partenaire dans le propre lignage, et ainsi entrer dans une communauté de droit avec lui. » La parenté fictive du sang qui est créée de la sorte « fait des participants des frères du même

sang ». « L'Alliance opère une totalité qui est la paix » – *shalom*. Le rite du sang au Sinaï signifie que Dieu fait, sur le chemin à travers le désert, la même chose avec ces hommes que, jusqu'alors, seuls différents liens tribaux avaient fait entre eux : il s'engage dans une parenté de sang mystérieuse avec les hommes, de telle sorte que désormais il leur appartient et eux lui appartiennent. Il est clair que la parenté ici créée, qui désormais naît paradoxalement entre Dieu et l'homme, est caractérisée dans son contenu par la parole dont il est fait lecture, le livre de l'Alliance. Par l'appropriation de cette parole – le fait d'en vivre et de vivre avec elle – naît la parenté représentée cultuellement dans le rituel du sang. Quand Jésus, en présentant la coupe, dit aux disciples : « ceci est mon sang, le sang de l'Alliance », les paroles du Sinaï se trouvent intensifiées jusqu'à un réalisme inouï, et, en même temps, s'ouvre une profondeur jusque-là inconnue. Ce qui a lieu ici, c'est à la fois une spiritualisation et un suprême réalisme. Car la communion sacramentelle du sang, qui devient maintenant une possibilité, relie les bénéficiaires à l'homme Jésus en chair et en os, et à la fois à son mystère divin, pour former une communion suprêmement concrète, qui atteint jusqu'à la sphère corporelle. Paul a décrit cette nouvelle « parenté du sang » avec Dieu, qui naît de la communion avec le Christ, en une comparaison audacieuse et frappante : « Ne savez-vous pas que celui qui s'unit à la prostituée n'est avec elle qu'un seul corps ? Car il est dit : Les deux ne seront *qu'une seule* chair [*Genèse* 2, 24]. Celui qui s'unit au Seigneur au contraire, n'est avec lui qu'un *seul pneuma* [un seul esprit] » (1 *Corinthiens* 6, 16). Cette parole fait voir également une tout autre sorte de parenté : la communion sacramentelle avec le Christ et ainsi avec Dieu tire l'homme de son monde propre, matériel et passager, l'en arrache pour le faire monter et pénétrer dans l'être de Dieu, que l'Apôtre exprime par la circonlocution de *pneuma*. Le Dieu qui est descendu attire l'homme vers le haut dans sa vie personnelle et nouvelle. La parenté avec Dieu signifie un degré nouveau et profondément changé d'existence pour l'homme.

Mais comment cette communication de la vie personnelle de Jésus aux hommes est-elle possible ? Nous avons vu que dans

1. *Ibid.*, 115 s.

l'Alliance du Sinaï, s'accomplit, dans l'acceptation de la Parole, des ordonnances de Dieu, l'association dans son mode d'être. De ceci il n'est pas directement question dans les textes de la Cène. Au lieu de cela, nous rencontrons ici la parole qui retentit dans le chant du Serviteur souffrant d'*Isaïe* 53 : « qui est répandu pour la multitude ». Ainsi la tradition prophétique se relie-t-elle à la tradition sinaïtique pour interpréter celle-ci. Jésus assume dans son existence personnelle la destinée des autres, il vit pour eux et il meurt pour eux. Nous ne devons pas avoir crainte d'aller ici, comme les Pères de l'Église, au-delà des données immédiates du texte, pour autant que nous ne perdions pas leur signification. Dans la mort du Christ ne fait que s'accomplir ce qui a commencé dans l'Incarnation. Le Fils a assumé en lui-même l'humanité et la ramène maintenant au Père : « De sacrifice et d'offrande, tu n'as pas voulu. Mais tu m'as façonné un corps... Voici, je viens » (*Hébreux* 10, 5-7 ; *Psaumes* 40, 7-9). Cette oblation à Dieu est l'origine de son « sang » qui maintenant revient aux hommes comme sang de l'Alliance. Le corps est devenu parole et la parole est devenue corps dans l'acte de l'amour qui est le mode proprement divin d'être et doit maintenant devenir, sur la base de la participation au sacrement, le mode d'être de l'homme. Pour notre question sur la nature de l'Alliance, le point important est que la Cène s'entend comme la conclusion d'une Alliance, et cela dans le prolongement de l'Alliance du Sinaï qui n'apparaît pas ici abolie, mais renouvelée. Le renouvellement de l'Alliance, qui était certainement depuis les temps ancestraux un élément essentiel de la liturgie d'Israël¹, atteint ici sa forme la plus haute possible. La Cène serait, dans cette perspective, un renouvellement de l'Alliance, le « nouveau opéré », mais dans laquelle les actions jusque-là rituellement accomplies connaissent, grâce à la puissance de Jésus, une profondeur et une densité jadis imprévisible. Par là on peut alors comprendre également que tant la lettre aux Hébreux que l'Évangile de Jean (dans la prière sacerdotale de Jésus), allant au-delà de la liaison traditionnelle entre la Cène et la Pâque, mettent l'Eucharistie en rapport avec

1. Mowinckel avant même dans son enquête sur le *Sitz im Leben* et l'origine de l'Alliance du Sinaï, avait défendu la thèse que celle-ci reflétait une fête annuelle comportant une épiphanie et une promulgation de la Loi. Cf. Weinfeld, *art. cit.*, 793s.

le jour de la réconciliation, et voient son institution comme un jour de réconciliation cosmique – une pensée qui apparaît aussi dans la lettre de saint Paul aux Romains (3, 24s)¹.

Nous devons maintenant étudier la tradition de Luc et de Paul. Là, nous l'avons vu, le contenu de la coupe est présenté comme « la nouvelle Alliance en mon sang ». De la sorte est reprise, de façon tout à fait claire, la ligne de la tradition prophétique aboutissant à Jérémie 31,31-34, dont le début est exprimé en ces termes : « Ils ont rompu mon Alliance » (31,32). À la place de l'Alliance rompue du Sinaï, Dieu – promet le prophète – va poser une Alliance nouvelle qui ne pourra plus être rompue, car elle ne sera plus en face de l'homme comme un livre ou une table de pierre, mais elle sera inscrite dans son cœur. L'Alliance conditionnelle, qui dépendait de la fidélité des hommes à la Loi et qui a abouti à la rupture, est remplacée par l'Alliance inconditionnelle, dans laquelle Dieu se lie lui-même de façon irrévocable. On ne peut méconnaître que nous nous mouvons ici dans le même domaine de représentation que celui que nous avons trouvé auparavant dans la seconde *Lettre aux Corinthiens*, avec son opposition des deux Alliances. Certes, les paroles de la Cène montrent plus clairement que là, il ne s'agit pas d'une simple opposition entre l'Ancien et le Nouveau Testament comme entre deux mondes séparés, mais que la représentation de l'Alliance rompue et de l'autre Alliance fondée par Dieu, l'Alliance nouvelle, était présente dans la foi d'Israël elle-même. Sous les appels des prophètes, dans l'abolition du culte du temple durant les générations de l'exil comme dans les tribulations toujours répétées qui lui firent suite, Israël savait très bien qu'il n'avait pas rompu l'Alliance une fois seulement. Les tables détruites au pied du Sinaï étaient la première expression dramatique de l'Alliance détruite; lorsque les tables renouvelées après l'exil furent perdues pour toujours, il n'en était que plus clair que la fatalité de cette heure avait assumé une figure durable. Israël savait aussi que le renouvellement toujours à nouveau célébré de l'Alliance ne

1. Le rapport entre *Jean* 17 et la liturgie du Yom Kippour est mis en fort relief dans A. Feuillet, *Le sacerdoce du Christ et ses ministres* (Paris 1972), en part. 39-63. Important également, H. Gese, « Die Sühne », in : *Id.*, *Zur biblischen Theologie* (München 1977), 85 106, ici en part. 105s.

pouvait reconstruire les tables que seul Dieu lui-même était en état de donner et de remplir de son écriture. Mais il savait également que Dieu n'avait pas retiré son amour à Israël ; il savait que Dieu lui-même renouvelait son Alliance et que la promesse de la nouvelle Alliance n'était pas un pur futur, mais qu'elle comportait toujours déjà une présence actuelle en raison de l'indéfectibilité de l'amour de Dieu¹. Inversement, les chrétiens devraient savoir que le caractère définitif de l'Alliance Nouvelle qui se présente devant nous, dans la chair et le sang du Christ ressuscité, comme une Alliance indestructible, ne rend pas insignifiante leur conduite en rupture avec l'Alliance. L'Alliance Nouvelle n'a pas non plus rendu superflu un renouvellement de l'Alliance, ce qui est, au contraire, sa caractéristique même. Le commandement de répéter les paroles de la Cène, qui sont une expression de la conclusion de l'Alliance, signifie que la nouvelle Alliance se présente continuellement dans sa nouveauté devant les hommes, qu'elle demeure toujours nouvelle et que, nouvelle, elle est toujours la même et unique Alliance².

3. Conclusions

Après avoir essayé de relever dans la théologie paulinienne de l'Alliance et dans les paroles de la Cène les éléments fondamentaux de l'idée néo-testamentaire d'Alliance, nous

1. Cf. à ce sujet F. Zenger (éd.), *Der Neue Bund im Alten. Zur Bundestheologie der beiden Testamente* (Quaestiones disputatae 146, Freiburg, 1993), en particulier les contributions de Chr. Dohmen, « Der Sinaibund als Neuer Bund nach Ex 19-34 » (p. 51-83) et A. Schenker, « Der nie aufgehobene Bund » (p. 85-112) ; E. Zenger, *Das Erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen* (Düsseldorf 1994) ; là-dessus, la recension du volume par H. SeebaB et la réponse de E. Zenger in : *Theol. Revue 90* (1998) 265-287. Heureuse est la formule de H. Schlier, *op. cit.*, 340, que « sur celui qui est un Ἰσραηλιτης, ... repose toujours l'éclat d'espérance du salut et du retour eschatologiques ».

2. C'est ce qui est visé, me semble-t-il, quand *Hébreux* 3,13 applique aux chrétiens l'« aujourd'hui » du psaume 95 et sa mise en garde contre l'endurcissement des cœurs qui conduit nécessairement à la perte du « pays du repos ».

devons, en une dernière section, élucider les réponses maintenant obtenues aux deux questions principales qui s'étaient posées en parcourant les textes : quel rapport ont entre elles les différentes Alliances, en particulier comment se situe la nouvelle Alliance vis-à-vis des Alliances que nous trouvons dans la Bible d'Israël ? Et comment répondre maintenant, en définitive, au problème du rapport entre Testament et Alliance, à la question du caractère unilatéral et bilatéral de l'événement ?

3.1. Unité de l'Alliance et multiplicité des Alliances

La Tradition chrétienne, sur la base de la théologie paulinienne comme aussi des paroles de la Cène, a fondé en général sa réflexion sur le schéma des deux Alliances, de l'Ancienne et de la Nouvelle Alliance. Ce contraste est caractérisé par une série d'antithèses. L'Ancienne Alliance est particulière, référée à la descendance d'Abraham selon la « chair » ; la Nouvelle Alliance est universelle, tournée vers tous les peuples. L'Ancienne Alliance s'appuie dès lors sur un principe d'origine, la Nouvelle, par contre, sur une parenté spirituelle, fondée sur le sacrement et la foi. L'Ancienne Alliance est une Alliance conditionnelle : comme elle se fonde sur l'observance de la Loi et qu'elle est donc essentiellement liée au comportement de l'homme, elle peut être rompue et elle l'a été. Comme son contenu essentiel est la Loi, elle se trouve sous la forme : si vous faites ceci... Ce « si » associe la volonté humaine changeante à l'essence de l'Alliance elle-même et fait d'elle, ainsi, une Alliance provisoire. En revanche l'Alliance scellée dans la Cène apparaît, selon sa nature intime, comme une Alliance nouvelle dans le sens de la promesse prophétique : elle n'est pas un contrat conditionné, mais un don d'amitié qui est offert de façon irrévocable. À la place de la Loi se présente la grâce. La redécouverte de la théologie paulinienne durant la Réforme a fait voir précisément cet accent avec une force particulière : non point les oeuvres, mais la foi, non point les actions de l'homme, mais la libre disposition de la bonté divine. Elle a dès lors également souligné avec force qu'il ne s'agit pas

d'une « Alliance », mais d'un « Testament », d'une pure initiative de Dieu ¹. L'insistance sur la seule efficacité de Dieu, et en général les « *Bolus* » (*solus Deus, solus Christus*) doivent être compris dans ce contexte.

Que devons-nous dire à ce sujet, à la lumière de ce qui a été la réflexion que nous avons conduite jusqu'à présent? Il me semble qu'ont été élucidés deux faits qui complètent ce que ces antithèses ont d'unilatéral et font voir l'unité interne de l'histoire de Dieu avec les hommes, telle qu'elle est présentée dans toute la Bible, Ancien et Nouveau Testament. Tout d'abord il faut rappeler que l'Alliance fondamentale – celle avec Abraham – manifeste une direction universaliste et jette par avance un regard sur tous ceux qui doivent être donnés comme fils à Abraham. Paul a vu de façon tout à fait juste que l'Alliance d'Abraham unit en elle-même les deux éléments de l'universalité intentionnelle et du don libre. Dans cette mesure-là, la promesse à Abraham garantit dès le début la continuité interne de l'histoire du salut depuis les Patriarches d'Israël jusqu'au Christ et à l'Église des Juifs et des païens. Au sujet de l'Alliance du Sinaï, il faut de nouveau faire des distinctions. Elle se réfère, au sens strict, au peuple d'Israël; elle donne à ce peuple un ordre juridique et culturel (les deux choses sont inséparables), qui comme tel ne peut être simplement élargi à tous les peuples. Étant donné que pour elle, cet ordre juridique est constitutif, le « si » de la Loi observée fait partie de sa nature, et dans cette mesure, elle est conditionnelle, ce qui signifie également temporelle : un degré des dispositions de Dieu qui a son temps. Tout cela, Paul l'a clairement mis en relief et aucun chrétien ne peut le rétracter; l'histoire elle-même confirme cette vue. Mais par là tout n'est pas dit au sujet de l'Alliance mosaïque et tout n'est pas dit non plus sur l'« Israël selon la chair ». Car la Loi n'est pas seulement – comme nous le pensons en accentuant unilatéralement les antithèses pauliniennes – un fardeau imposé. Selon les vues des croyants de l'Ancien Testament, la Loi elle-même est la figure concrète de la grâce. Car c'est une grâce de connaître la volonté de Dieu. Connaître la volonté de Dieu signifie : se connaître soi-même ; cela signifie :

1. Ce qui est très clairement affirmé dans l'article du ThWNT dû à Quell-Behm. Cf. également l'art. « Bund » de Hempel-Goppel Jacob-Wiesner in : RGG I (1957) 1512-1523.

comprendre le monde ; cela signifie : savoir où aller. Cela signifie que nous sommes libérés des ténèbres de nos interrogations sans fin, que la Lumière est venue sans laquelle nous ne pouvons voir ni marcher. « À aucun autre peuple tu n'as annoncé ta volonté » : pour Israël, en tout cas chez ses meilleurs représentants, la Loi est la manifestation de la vérité, la manifestation de la face de Dieu et dès lors la possibilité de bien vivre. Car telle est bien finalement notre question fondamentale : Qui suis-je ? Où va ma vie ? Qu'est-ce que je dois faire pour que ma vie soit juste? L'hymne à la Parole de Dieu que nous trouvons, avec des variations toujours nouvelles dans le *Psaume 119*, est une expression de cette joie d'être sauvé, la joie de connaître la volonté de Dieu qui est notre vérité et donc notre chemin, et dès lors aussi ce que tous les hommes cherchent du regard.

On comprend par là ce que Paul veut dire quand dans *Galates 6, 2* – faisant sienne l'espérance messianique des Juifs – il parle de la Tora du Messie, de la Tora du Christ. Paul ne croit pas, lui non plus, que le Messie, que le Christ, fait de l'homme un être sans loi et sans droit. Caractéristique du Messie, comme d'un Moïse plus grand, est au contraire le fait qu'il apporte l'interprétation définitive de la Tora, dans laquelle la Tora elle-même est renouvelée, parce que désormais sa véritable nature apparaît à l'état pur, et son caractère de grâce devient, sans dissimulation, une réalité. H. Schlier dit dans son commentaire à la lettre aux Galates : « La Tora du Messie Jésus est de fait une " interprétation " de la Loi mosaïque... une " interprétation ", par la Croix, du Messie Jésus. » Son autorité « fait paraître au grand jour la Loi, en sa parole essentielle, comme le discours originel, source de vie, de Celui qui l'a accomplie » ¹. La Tora du Messie est le Messie, Jésus lui-même. À lui se réfère maintenant la parole : « écoutez-le. » Ainsi la « Loi » devient-elle universelle, ainsi est-elle grâce, ainsi fonde-t-elle une nation que l'écoute et la conversion personnelle transforment en un peuple. Dans cette Tora qu'est Jésus lui-même, apparaît maintenant inscrite dans la chair vivante la valeur essentielle et permanente des tables de pierre du Sinaï : le double commandement de l'amour qui se déploie dans l'attitude spirituelle de Jésus (*Philippiens 2, 5*). L'imiter, le

1. H. Schlier, *Der Brief an die Galater* (Göttinger 1962), 273.

suivre, c'est dès lors observer la Tora qui est irrévocablement accomplie en lui-même.

Ainsi l'Alliance du Sinaï est-elle, de fait, dépassée; mais tandis que son caractère provisoire est supprimé, son caractère véritablement définitif apparaît; ce qu'elle a de définitif est mis en lumière. C'est pourquoi l'attente de la Nouvelle Alliance, qui ressort avec une clarté toujours croissante dans l'histoire d'Israël, n'est-elle pas opposée à l'Alliance du Sinaï, mais elle correspond à la dynamique de l'attente qui est incluse en elle-même. La Loi et les Prophètes ne se trouvent pas, si on les considère à partir de Jésus, en contradiction l'une avec l'autre, mais Moïse lui-même – comme le voit le Deutéronome – est prophète et ne se comprend vraiment que lorsqu'il est saisi de façon prophétique.

3.2. « Testament » et Alliance

La question de savoir s'il s'agit d'une Alliance ou d'un Testament, d'un événement bilatéral ou d'une disposition unilatérale, est étroitement liée à celle de la différence entre l'Alliance du Christ et l'Alliance de Moïse. Selon la structure fondamentale, tous les types d'Alliance que nous rencontrons dans l'Ancien et le Nouveau Testament apparaissent tout d'abord comme asymétriques – comme des dispositions du suzerain, non comme un contrat entre deux partenaires égaux en droit. La Loi est une disposition par laquelle le roi lie les vassaux, les constitue même comme tels ; la grâce est une disposition qui est offerte librement sans mérites antérieurs. Cette idée de l'unilatéralité du Testament correspond sans aucun doute à celle de la grandeur et de la souveraineté de Dieu ; elle est du reste également conditionnée par une structure sociale. Les monarques de l'ancien Orient ne traitent que d'une façon unilatérale, souveraine; personne ne peut se trouver sur le même échelon qu'eux. Mais c'est précisément cet arrière-fond sociologique du schéma asymétrique qui est déchiré et écarté dans la Bible ; de la sorte, l'image de Dieu acquiert aussi une figure nouvelle. Dieu dispose, mais en cela – et pratiquement depuis le début – il se lie lui-même, et par là naît quelque chose comme un partenariat. Augustin a fort bien mis en relief cet aspect lorsqu'il dit : « Fidèle est le Dieu qui s'est fait notre débiteur, non point

comme s'il avait reçu quelque chose de nous, mais parce qu'il nous a tant promis. La promesse était trop peu pour lui, il voulait se lier également par écrit, en nous donnant pour ainsi dire une version de ses promesses, écrite de sa main¹... Quand nous lisons les Prophètes, nous trouvons que ceci n'est pas conçu comme un acte purement extérieur, positif, mais que la foi d'Israël reconnaît, dans le fait que Dieu se lie lui-même, la nature même de Dieu, qui est autre chose que ce qu'on devrait se représenter sur la base de l'image des monarques orientaux. « Quand Israël était enfant, je l'aimai », dit Dieu dans Osée à propos de la manière dont il se lie au peuple. De là il résulte alors qu'en raison de sa nature, il ne *peut* absolument pas laisser tomber l'Alliance, même si celle-ci est toujours à nouveau rompue : « Comment t'abandonnerais-je, Éphraïm... Mon cœur en moi se retourne, toutes mes entrailles frémissent » (*Osée* 1, 1, 8). Ce qui est esquissé ici en peu de traits apparaît de façon développée dans *Ézéchiel* 16 dans la grande histoire de l'amour vain mais indestructible et qui pour autant, en définitive, n'est pas vain. Tout le drame des ruptures de fidélité de la part du peuple se termine par le mot : « Alors tu te souviendras, tu seras saisie de honte et, dans ta confusion, tu seras réduite au silence, quand je t'aurai pardonné tout ce que tu as fait » (*Ézéchiel* 16, 63).

Tous ces textes sont précédés par l'histoire mystérieuse de l'Alliance avec Abraham, dans laquelle le patriarche, selon les coutumes orientales, a partagé en leur milieu les animaux du sacrifice. Les partenaires de l'Alliance passent d'habitude au milieu des animaux coupés en deux, ce qui signifie une malédiction de soi conditionnelle : comme à ces animaux, ainsi m'advient-il si je romps l'Alliance. Dans une vision, Abraham voit comme un four fumant et un brandon de feu – deux images de théophanie – passer entre les animaux. Dieu scelle l'Alliance en se portant lui-même garant de la fidélité par un symbole de mort sans équivoque. Dieu peut-il donc mourir? Se punir lui-même? L'exégèse chrétienne n'a pas pu ne pas voir dans ce texte un signe, mystérieux et énigmatique jusque-là, de la Croix du Christ, dans laquelle Dieu, par la mort de son Fils,

¹ *Enarrationes in Psalmos* 109, 1 : Corpus Christianorum, Series Latina XI, 1601.

répond de l'indestructibilité de l'Alliance et se confie radicalement entre les mains de l'homme (*Genèse* 15, 12-21). L'essence de Dieu inclut l'amour pour la créature, et de cette essence résulte l'engagement de soi-même, qui ira jusqu'à la Croix. Or ainsi, selon les vues de la Bible, le caractère inconditionnel de l'agir divin fait justement naître maintenant une authentique bilatéralité ; le Testament devient une Alliance. Les Pères de l'Église ont décrit cette nouvelle bilatéralité qui découle de la foi dans le Christ comme en celui qui accomplit les promesses, par les deux notions d'incarnation de Dieu et de divinisation de l'homme. L'engagement de Dieu va dès lors, au-delà du don de l'Écriture comme parole de promesse obligatoire, jusqu'au point où, en assumant la nature humaine, Dieu se lie dans sa propre existence à cette créature qu'est l'homme. Cela signifie alors, inversement, que le rêve humain des origines trouve son accomplissement et que l'homme devient « comme Dieu » : dans cet échange des natures qui constitue la figure christologique fondamentale, le caractère inconditionnel de l'Alliance divine devient une bilatéralité définitive.

3.3. L'image de Dieu et de l'homme dans l'Alliance

La christologie apparaît ainsi comme la synthèse de la théologie néo-testamentaire de l'Alliance qui est toujours basée sur l'unité de toute la Bible. Cette concentration christologique va toutefois nécessairement au-delà d'une pure interprétation des textes bibliques. Ici surgit la question de l'essence de l'homme et de Dieu ; un effort de compréhension rationnelle est rendu nécessaire. Cela signifie que la théologie a besoin d'une philosophie qui lui soit adaptée. Développer ce point mènerait au-delà de ce que je me suis assigné ici. Je voudrais seulement encore, très brièvement, revenir à la catégorie que nous avons déjà rencontrée et qui correspond, en philosophie, au thème de l'Alliance : la relation. Car interroger l'Alliance signifie au fond se demander s'il peut y avoir une relation entre Dieu et l'homme, et laquelle. Nous avons constaté que dans la conception antique, l'homme peut se mettre en rapport avec Dieu par la connaissance et l'amour, que par contre une relation du Dieu éternel avec l'homme temporel était considérée comme contradictoire

et dès lors impossible. Or le monothéisme philosophique du monde antique avait ouvert l'accès à la foi biblique en Dieu et à son monothéisme religieux qui semblait rendre de nouveau possible l'harmonie entre la raison et la religion. Les Pères, qui sont partis de cette harmonie entre la philosophie et la révélation biblique, ont cependant été contraints de voir que le Dieu unique de la Bible était essentiellement, en son identité, exprimable à travers deux prédicats : la création et la révélation, la création et la rédemption. Or l'une et l'autre sont des formes de relation. Le Dieu biblique est dès lors un Dieu-en-relation, et dans cette mesure, en raison de son identité essentielle, il s'oppose au Dieu philosophique clos sur lui-même. Ce n'est pas ici le lieu de suivre le processus compliqué du débat spirituel, dans lequel il avait fallu essayer de consolider les rapports mutuels entre raison et religion qui découlent de l'idée de l'unicité de Dieu, mais qui désormais, au niveau pratique, sont de nouveau mis en question. La seule chose que je voudrais dire, dans le cadre de mon sujet est ceci : dans ce débat, une catégorie philosophique tout à fait nouvelle s'est constituée, qui pour nous forme la notion fondamentale de l'analogie entre Dieu et l'homme, le cœur de la pensée philosophique : la notion de personne¹. Une catégorie déjà existante, celle de relation, a été fondamentalement transformée dans sa signification. Dans le tableau aristotélien des catégories, la relation se trouve dans le groupe des accidents qui renvoient à la substance et sont en dépendance d'elle ; en Dieu il n'y a dès lors pas d'accident. La doctrine chrétienne de la Trinité fait sortir la relation du schéma substance-accident. Désormais, Dieu lui-même est décrit comme un ensemble trinitaire de relations, comme une relation subsistance (*relatio subsistens*)². Lorsqu'on dit de l'homme qu'il est l'image de Dieu, cela signifie qu'il est un être

1. C'est ce que montre très bien Chr. Schönborn, *L'Idole du Christ. Fondements théologiques* (Fribourg 1976), 30-45.

2. Même si toute la portée du processus n'est pas encore nette, la refonte des catégories traditionnelles est tout à fait claire dans Augustin, *De Trinitate* V, V, 6 : Patrologie latine 42, 914: « Quamobrem nihil in eo [= in Deo] secundum accidens dicitur, quia nihil ei accidit; nec tamen omne quod dicitur, secundum substantiam dicitur hoc non secundum substantiam dicuntur, sed secundum relativum ; quod tamen relativum non est accidens, quia non est mutabile. »

constitutivement en relation, qu'à travers toutes ses relations et en elles il cherche la relation qui est le fondement de son existence. L'Alliance serait ainsi la réponse à l'homme en tant qu'il est à l'image de Dieu; en lui resplendirait celui et ce que nous sommes nous-mêmes et qui est Dieu lui-même : pour lui, qui est toute relation, l'Alliance ne serait pas dès lors quelque chose se trouvant à l'extérieur dans l'histoire, en dehors de son être, mais la manifestation de lui-même, « le resplendissement de sa face ».

Communio remercie vivement l'Académie des Sciences morales, Inscriptions et Belles-Lettres de lui permettre de publier la communication présentée par le cardinal Joseph Ratzinger lors de sa séance du 24 février 1997.

Joseph Ratzinger, né en 1927. Professeur de théologie dogmatique, archevêque de Munich et de Freising, cardinal en 1977. Depuis 1982 préfet de la Congrégation romaine pour la doctrine de la foi, élu en 1992 membre de l'Académie des sciences morales et politiques de l'Institut de France. Dernière publication : *La Mort et l'au-delà*, nouvelle édition augmentée, Communio-Fayard, 1994.

Nazaire DIATTA

La victoire de Mapubi (la vie, la lumière) sur Nyemb (la mort, les ténèbres) ou encore Le parti pris de Dieu pour la vie

LE Message du Synode des évêques sur l'Afrique, publié le 5 mai 1994, fait cette constatation : « *Le continent (africain) est à feu et à sang en bien des endroits. Les cris des populations du Rwanda, du Soudan, de l'Angola, du Liberia, de Sierra Leone, de la Somalie, et de la partie centrale de l'Afrique, nous déchirent le cœur. (...) Tant de nos frères et sœurs de nombreux pays du continent sont exilés à cause de la dictature et des violences de toutes sortes, et sont empêchés de mettre leurs talents au service de leurs peuples dans la justice, la tranquillité et la paix.* »

Le problème qui s'est posé à nous, en écho à celui de ce Synode sur l'Afrique est celui-ci : « *Dans un continent saturé de mauvaises nouvelles, comment le message chrétien est-il " Bonne Nouvelle " (...) ? Au milieu d'un désespoir qui envahit tout, où sont l'espérance et l'optimisme qu'apporte l'Évangile ?* » La réponse globale, fondamentale à cette question n'est-elle pas que l'Africain prenne de nouveau pour modèle, pour paradigme, la sollicitude de son Dieu pour l'homme, ce Dieu qui s'est manifesté réellement dans le Dieu chrétien,

1. Message du Synode, n° 37, in M. Chez éd. *Le Synode africain. Histories et textes*, Paris. Karthala, 1996, p. 229, cité par R. Luneau in *Afrique et Parole*, Lettre n° 47, décembre 1996.

2. Exhortation apostolique post-synodale *Ecclesia in Africa*, n° 40.

luttant avec lui, à ses côtés, contre la mort, dans le concret de l'histoire ?

À cet effet, il nous est venu en mémoire le conte qui suit. Il est extrait d'une collection de contes centrés pour la plupart sur Dieu, qui ont été recueillis auprès des élèves de Terminales A4 et D du collège Saint-Cœur de Marie à Mbalmayo au Cameroun, en vue du cours de catéchèse que nous avons assuré durant l'année scolaire 1994-1995 dans cet établissement¹.

C'est nous qui avons donné un titre double : un titre obvie. Il correspond dans les grandes lignes au premier niveau de compréhension sur lequel nous n'avons pas insisté outre mesure pour la raison simple que la saisie, la compréhension, du conte à ce niveau ne présente pas de difficulté. Il s'agit du « contenu narratif explicite ».

Après l'ébauche d'analyse que nous avons essayée nous-mêmes, nous avons jugé bon d'ajouter le second titre qui correspond dans l'ensemble au second niveau de compréhension du conte : « le contenu latent ». De fait, parlant des contes Jacques Chevrier affirme : « Par-delà le contenu narratif explicite, le plus souvent anecdotique, se dissimule (...) un contenu latent, qui n'est pas toujours perçu par le locuteur ni par l'auditeur, et dont le déchiffrement exige parfois une bonne connaissance de la culture et du code symbolique propres à chaque groupe déterminé². »

Nous savons en outre « que d'une société à l'autre, les questions fondamentales restent les mêmes, mais ce qui change, ce sont les réponses qu'apporte chacune d'entre elles compte tenu de ses structures et de sa vision du monde³ ».

Peut-être la conception de Dieu, de l'homme, de la nature qui se dégage de ce conte, (conception qui n'est plus seulement camerounaise, mais bien africaine), est-elle un acte de foi en la victoire certaine de la vie sur la mort ? Les pasteurs du continent africain disent-ils autre chose, eux qui « en communion avec le Successeur de l'Apôtre Pierre et avec les membres

1. Le conte est Bassa-Po une ethnie du Cameroun. Il a été recueilli par Bikei Angoumou Paul Alain, Terminale D.

2. Jacques Chevrier : *Essai sur les contes et récits traditionnels d'Afrique Noire* : Paris Hatier 1986, p. 28.

3. Jacques Chevrier *ibidem*.

du Collège épiscopal venus d'autres régions du monde, ont tenu un Synode (sur l'Afrique) qui s'est voulu manifestation d'espérance et de résurrection, au moment même où les événements semblaient pousser l'Afrique au découragement et au désespoir¹? »

Nous rapporterons tout d'abord le conte, avant de l'analyser.

I. Relation du conte

Il était une fois dans un village perdu en pleine forêt, un vieillard appelé Nyemb (les ténèbres, la mort) dont la case se trouvait au bout du village. Nyemb était un personnage sinistre qui effrayait tous les villageois. Il maudissait tout le monde pour un rien. La terreur qu'il faisait régner dans le village lui ouvrait toutes les portes. Il occupait toujours la meilleure place dans les fêtes et dans les réunions. Son opinion était la plus écoutée. Même le grand chef Mapubi (la lumière, la vie) se laissait influencer par ce sorcier.

Cette année-là, les pluies ravagèrent toutes les plantations ; et comme à l'accoutumée, tous les paysans avaient donné tout le surplus de leur récolte à Nyemb pour protéger leurs familles des foudres de ce dernier.

Les paysans avaient faim, y compris le chef à qui rien n'était versé depuis belle lurette au profit du sorcier. Celui-ci rassembla tout le monde et dit de ne plus se rendre au culte de Dieu, de l'introniser comme roi, de participer chaque soir au culte funèbre où on sacrifierait des bêtes et aussi et même de préférence tout nouveau-né dans le village. Pour lui, il fallait le faire pour que son dieu purifie le village, lui promette de bonnes récoltes l'année prochaine et le protège de tout autre danger. Il termina en disant que son dieu le considérait comme le seul homme honnête, et en conséquence il reste le seul à devoir vivre. Pourquoi de fait le Dieu auquel les paysans offraient le culte les abandonnait-il ?

Cette intervention de Nyemb donna beaucoup à réfléchir à Mapubi qui commença à mijoter un plan contre ce dernier.

1. Exhortation apostolique *Ecclesia in Africa*, n° 1.

Mais certains villageois fréquentaient déjà le culte de Nyemb pour avoir de quoi se nourrir.

Un après-midi, alors que Mapubi priait dans sa chambre, il fut interrompu par une voix qui lui ordonna de lancer un défi à Nyemb pour un combat singulier. Elle lui précisa d'arracher, dans la lutte, le collier fait de dents de serpent de Nyemb. Quand la voix cessa, le chef comprit que c'était Dieu qui lui avait parlé. Mapubi alla donc voir Nyemb et lui lança le défi. Son trône serait la récompense du vainqueur. Nyemb accepta dans un grand éclat de rire.

Le matin tout le monde était sur la grande place du village. Nyemb entra le premier dans le cercle formé par les villageois. Mapubi l'y rejoignit. Quand le combat débuta, les tam-tams se mirent à résonner, mêlés aux cris des habitants. Après quelque temps de combat Nyemb sortit de son cache-sexe un couteau. La foule prise de peur cessa de crier, les tam-tams s'arrêtèrent. Alors, pris comme par une folie, Mapubi s'élança en poussant un cri strident, tout en projetant ses mains en avant. Il se saisit de la gorge de Nyemb. Pétrifié Nyemb resta immobile pendant que Mapubi coupait son collier de dents de serpent. Le collier fut donc rompu et Nyemb tomba raide mort. Tout le village se mit alors à danser autour de sa dépouille et les tam-tams reprirent de plus belle.

II. Analyse du conte

A. Premier niveau de compréhension

Le conte relate la lutte à mort entre Nyemb et Mapubi. La victoire est du côté de celui-ci, grâce à l'intervention notoire de Dieu auquel il s'est adressé. Dieu lui révèle où gît la force de Nyemb. La leçon première du conte c'est qu'il faut prier, et Dieu vient au secours.

B. Deuxième niveau de compréhension

Nous allons considérer d'un peu plus près le conte : tout d'abord le tandem de Dieu et de l'homme pour la vie, ensuite ce que peut signifier la mort. N'est-elle pas une réalité qui nous est étrangère, périphérique ?

B.1. La coalition de Dieu et de l'homme en faveur de la vie

Quelles sont les idées que l'Africain se fait de Dieu, de l'homme et de la nature qui l'environne? La vie, son épanouissement, n'est-ce pas la réalité dernière en fonction de laquelle tout est conçu, appréhendé ? Sa victoire sur la mort, n'est-ce pas l'acte de foi par excellence que l'Africain pose? Quelles sont les conditions pour que la vie vienne à bout de la mort ?

Nous verrons donc tout d'abord ce qu'est Dieu, ensuite l'homme, en dernier lieu la nature. Nous les mettrons en parallèles pour découvrir dans une première synthèse ce qu'ils signifient par rapport à la vie et la mort.

a. Dieu

Quelles peuvent être les caractéristiques de Dieu pour ce qui regarde la mort et la vie? Quel est le culte que l'on doit lui rendre ? Que peut signifier la foi de l'Africain ?

Dieu se révèle à Mapubi comme étant celui qui détient véritablement le secret de la vie même de Nyemb, le secret de sa force. C'est son collier de dents de serpent qu'il suffit d'arracher. Dieu a un pouvoir absolu sur la mort. Il en a la maîtrise. De là à être entièrement du côté de la vie, n'y a-t-il pas là qu'un seul pas, que Dieu a vite fait de franchir en faveur de l'homme ?

De fait, le Dieu africain est un Dieu pour la vie et contre la mort. En effet dans le combat, c'est lui, Dieu, qui combat pour Mapubi, à ses côtés, lui communiquant en fait l'énergie. Il ne veut pas d'une « *civilisation de la mort* », mais plutôt d'une « *civilisation de la vie*¹ ». Encore faut-il que l'homme se tourne et reste tourné vers lui, qu'il ait pris conscience, comme Mapubi, du danger et surtout de son impuissance. Alors Dieu intervient.

Quel peut être son culte véritable? Dieu n'admet pas qu'on prenne sa place de seul Être auquel on doit rendre un culte. C'est un « Dieu jaloux ». S'attaquer à la vie de l'homme c'est l'atteindre fondamentalement dans son culte à lui. On peut en

1. Jean-Paul II : Lettre encyclique : *Evangelium vitae* : D.C. n° 2114, 16 avril 1995.

effet constater que le culte de Dieu est de fait remis essentiellement en cause par Nyemb, non seulement en parole, mais encore dans les actes, avec la volonté de suppression des nouveau-nés. La disparition de l'homme, c'est en réalité la négation, dans les faits, du culte rendu à Dieu. L'homme vivant, debout, témoin de l'efficacité de sa parole, voilà le culte par excellence rendu à Dieu. L'homme épanoui, et avec lui son environnement, sa culture, c'est lui l'hommage rendu à Dieu, c'est lui l'adoration effective de Dieu.

Il est donc très logique que Nyemb préconise qu'un culte lui soit rendu à lui, et non à Dieu, et pour se faire sacrifier non seulement les animaux, l'environnement, mais aussi et surtout les hommes, les premiers-nés, en son honneur, dans un culte à lui, comme celui de qui, de fait, devra dépendre tout existant. Il prend en conséquence la place de Dieu.

Qu'en est-il de la foi en son Dieu de l'Africain, la condition majeure de cette foi ? La foi en Dieu de l'Africain, la foi en son existence à la limite, est fonction de ce que celui-ci fait pour l'homme. Son culte tout comme sa foi dépend directement de sa capacité de le sauver de situations dramatiques. C'est donc dans son agir pour sauver que Dieu est reconnu effectivement. Et Nyemb le perçoit bien. Pourquoi rendre un culte à un Dieu incapable de sauver ? Existe-t-il réellement ? Ne vaut-il pas mieux l'introniser lui, roi ?

b. L'homme

Il faut remarquer dans ce conte que, tout au départ, la vie est première. C'était elle qui effectivement régnait dans le village en la personne de Mapubi qui était sur le trône. L'aspiration fondamentale de l'homme c'est de vivre.

Mais cet homme est capable de se laisser entraîner dans des rites effectifs de mort qui se présentent comme étant des rites de salut. Il finit par rendre un culte à la mort sans s'en rendre compte. Quand sa vie est menacée, l'homme se désoriente et s'adonne à des faits, à un culte qui, au lieu de le sauver effectivement, l'enfonce encore davantage dans la mort.

Pourtant l'homme est capable de se ressaisir, de chercher d'où peut venir le salut quand la mesure est comble comme, ici, le sacrifice des nouveau-nés. Il est capable alors de lancer un défi à la mort et, dans une « liturgie », un rite de lutte de la vie

contre la mort, l'emporter de nouveau sur celle-ci, reprendre le dessus, « purifier » pour ainsi dire le village, le rendre « exempt » de mort.

Quelle est son attitude envers Dieu ? Totalement dépendant de Dieu, l'homme se montre obéissant et confiant en Dieu : confiance qui se manifeste dans la mise en jeu de ce qu'il y a de plus précieux, ici le trône. L'homme a foi en Dieu qui lui a révélé le lieu où réside la puissance de Nyemb, qui lui donnera l'énergie nécessaire pour l'emporter sur Nyemb. Il reconnaît sa dépendance dans le culte véritable à Dieu et en conséquence il peut vivre. De fait, quand Nyemb nie le culte de Dieu et exige la mort effective des nouveau-nés, cela donne à réfléchir à Mapubi. Il sait que c'est sa disparition qui est souhaitée, son existence qui est mise en jeu, s'il se coupe du culte de Dieu.

c. La nature

Que peut-on faire remarquer du rapport de l'homme à la nature ? N'est-ce pas la capacité de l'homme de l'emporter sur la nature, sur l'environnement sauvage ? Le conte n'en témoigne-t-il pas ?

C'est dans un champ clos, en pleine forêt, que se déroule le combat entre la vie et la mort. On constate que, laissée à elle-même, la nature se situe du côté de la mort. De fait celui qui est en « communion » avec elle, de prime abord, c'est Nyemb qui habite à la périphérie du village, touchant à la forêt. La nature sauvage est **mort** pour l'homme. On est tenté d'affirmer que Nyemb en vient, la signifiant et la réalisant dans son état brut. De fait Nyemb s'exprime, comme mort, après les calamités. Il signifie et réalise cette nature déchaînée.

Quand donc Dieu donne pouvoir à Mapubi sur Nyemb, lui révélant le secret de sa force, il lui révèle de fait qu'il est capable de l'emporter sur la nature. Celle-ci dans sa puissance de mort peut être vaincue, la vie se libère de son emprise et s'épanouit.

L'envahissement progressif du village, lieu de culture donc de vie, par la mort, puis la défaite de celle-ci par la culture, la vie donc, le tout est signifié dans ce constat de la mort qui se trouve d'abord en périphérie, puis envahit le village et enfin est battue par la vie et renvoyée de nouveau en périphérie.

d. Conclusion

En mettant en vis-à-vis Dieu, l'homme et la nature, nous découvrons comme une sorte de coalition entre l'homme et Dieu dans la lutte contre la nature, contre l'environnement lieu de mort. Ils veulent en faire un lieu de vie, un lieu d'où doit sortir un homme épanoui, vivant, triomphant de cette nature. À bien regarder de près ce conte on perçoit que Dieu se met du côté de l'homme pour le faire naître, surgir épanoui, développé, de la nature qui, de prime abord, est mort pour lui, mais qui travaillée, cultivée est un lieu de vie, le lieu non seulement du surissement de l'homme, mais aussi et surtout de son épanouissement. En effet, toute la lutte de Nyemb et Mapubi témoigne du parti pris de Dieu pour celui-ci, pour l'aider à se sortir de l'emprise de la nature par la création d'un milieu de culture, un milieu de vie duquel la mort est éloignée.

B.2. La mort

À bien regarder le conte, la mort n'est-elle pas une réalité périphérique, tenant du « sauvage », le « sauvage » lui-même par opposition au « cultivé », à l'organisé. Son but n'est-il pas de s'introduire dans le cultivé, l'organisé, le désorganisant? Ne s'agit-il pas alors de lutter contre elle pour l'éloigner de nouveau, la renvoyer à la périphérie ?

a. La mort, une réalité périphérique

De fait nous venons de remarquer que Nyemb (la mort, les ténèbres) n'est pas, tout au départ, dans le village. Il est aux alentours. C'est plutôt Mapubi (la vie, la lumière) qui est chef dans le village. C'est petit à petit que Nyemb s'installe dans le village, prenant la première place, allant jusqu'à disputer son trône au chef Mapubi, et à Dieu son titre de Dieu, niant son existence à la limite.

Ce fait que la mort soit de la périphérie et qu'elle entre dans le village, régner en maître, est un donné commun à plusieurs mythes africains sur la mort. Il en est ainsi du mythe du taureau-mort chez les Joola, taureau qui, venant de la brousse, entre dans le village, l'organisé, qu'il désorganise. C'est le même fait d'un mythe *burkinabé* de la mort qui rôde autour du village, prenant celui qui se hasarde dans le pourtour. On peut se rappeler aussi le mythe de *l'Evus* par lequel la mort

s'introduit dans le village. Dans le mythe de *l'Evus* camerounais, on constate non seulement le sacrifice des animaux mais aussi la mort de l'enfant mangé par *l'Evus*, enfant que la femme se devait de ne pas inhumer. La différence se situe dans le fait que dans ce mythe de Nyemb et de Mapubi Dieu ne s'éloigne pas. Il ne laisse pas la mort régner en maître. Alors que dans le mythe de *l'Evus*, Dieu prend de la distance et la mort s'installe pour de bon, régner sans conteste.

Ainsi donc la mort se situe en périphérie, mais peut bien s'introduire dans le village. On peut même préciser que dans l'environnement de Dieu c'est effectivement la vie; qu'on s'en éloigne et c'est la mort. C'est cela que signifie le mythe de la course du lézard et du caméléon pour faire constater à l'homme qu'il s'est éloigné de Dieu et qu'il va effectivement mourir suivant que c'est le lézard qui arrive le premier et annonce la mort sans retour, ou bien que c'est le caméléon qui arrive le premier et annonce une mort certes mais pas pour toujours¹.

b. Introduction de la mort dans le milieu de vie

Comment la mort s'introduit-elle dans le village ? Dans le mythe de Nyemb et Mapubi ce n'est pas clair, à moins que ce ne soit par les éléments de la nature, les calamités. Les hommes se trouvant alors dans la misère, Nyemb en profite pour s'introduire en proposant des remèdes qui, en fait, n'en sont pas puisqu'au bout du compte, c'est la disparition même du village qui est préconisée par le sacrifice des nouveau-nés. On soigne ici un mal par un plus grand mal (cf. *Evangelium vitae*).

Dans le mythe *burkinabé*, c'est l'homme qui est allé arracher le feu, la force vitale, à la mort. Celle-ci l'a poursuivi mais n'est pas entrée, se sentant faible, dans le milieu de feu, de lumière, d'existence effective des êtres, le milieu de « culture », organisé, qu'est le village désormais. Mais elle reste dans l'inorganisé, la périphérie, dans l'ombre, l'inexistence des êtres,

1. E. Mveng, *L'art et l'artisanat africain*, Yaoundé, clé 1980, p. 36. Une version de ce mythe se retrouve chez les Joola du Sénégal avec la différence que c'est au caméléon qu'est confié le message de la mort, tandis qu'à la chèvre est confié le message de la vie. Mais la chèvre s'est mise à folâtrer à droite à gauche et le caméléon est arrivé le premier chez Dieu. Cf. L. V. Thomas : *Les Diola d'antan in Comprendre la Casamance*, Paris, Karthala 1994, p. 84.

l'a-culturel. Alors dès que quelqu'un entre dans cette sphère, nie donc la culture, l'organisé, refuse les lois, la mort l'emporte et pour cause : il s'est situé de son côté, il est entré en contact avec elle. Ainsi dans le mythe burkinabé la mort arrive quand on sort de la culture du milieu « cultivé ». Elle vient par l'homme qui ne respecte plus les lois, la coutume, qui permettent de vivre.

Dans le mythe de *l'Evus* la mort est introduite dans le village par la femme qui n'a pas respecté les recommandations de son mari qui est parti en voyage¹. Nous savons les conséquences de cette introduction de *l'Evus* dans le village par la femme. Donc ici comme dans le mythe burkinabé, c'est encore l'homme qui introduit la mort dans la cité par son mépris de la loi, de la recommandation. C'est le même fait que nous trouvons dans le mythe du *serpent-ejunfur*, théorie du rituel des funérailles chez les Joola du Sénégal. L'interrogatoire du mort, son jugement, doit signifier la cause, la désobéissance à la coutume, à la culture, l'acte non civilisé, qui a été commis et qui a introduit la mort dans la cité. Le propos de l'interrogatoire, c'est de révéler au grand jour cet acte, de le réparer s'il y a lieu, et d'éloigner de nouveau la mort. Aussi tout le rituel funéraire est dans l'optique de chasser la mort, de l'éloigner de nouveau, de la garder à distance, à la périphérie.

1. On trouve plusieurs versions de ce mythe de l'Evus. P. Nguéma Obam, « Le monde des croyances gabonaises : l'Evus. » in *Mbolo*, revue du passager d'Ar-Gabon, n° 2, p. 38, cité par Bonaventure Mve Ondo, *Sagesse et initiation à travers les contes, mythes et légendes fang*, Libreville, Centre culturel Français Saint-Exupéry-Sepia, Université Omar Bongo, 1991, p. 110-111. R. Bureau, *La religion d'Eboga*, doctorat d'État, Paris V, 1971, t. 2, p. 87-88, cité par Bonaventure Mve Ondo, *op. c.*, p. 112. L. Mallart-Guimera, « Ni dos, ni ventre. Religion, magie et sorcellerie chez les Evuzok, (Cameroun) » in *L'homme*, XV, 1975, p. 36, cité par Mve Ondo, *op. c.*, p. 113-114. P. Laburthe Tolra, *Mintaaba*, doctorat d'État, Paris V, 1975, Atelier reproduction des thèses, Université de Lille III, H. Champion, Paris, 1977, t. 2, p. 122-123. La même version est reproduite dans P. Laburthe Tolra, *Initiations et sociétés secrètes au Cameroun, essai sur la religion beti*, Paris, Karthala, 1985, p. 69-70. Abbé Léon Messi, Collection de contes inédits, Yaoundé, cité par Engelber Mveng, *L'Afrique dans l'Église, paroles de croyant*, Paris, L'Harmattan, 1985, p. 29-31. Abbé Prosper Abega : *Chrétien mais africain*, Yaoundé, Imprimerie Saint-Paul, p. 27-29.

c. La lutte contre la mort

On peut remarquer aussi la puissance de la mort. Les symboles employés sont divers : c'est un taureau à plusieurs cornes chez les Joola. Il porte un collier de dents de serpent chez les Bassa-Po au Cameroun. Il avait la maîtrise du feu chez les Burkinabé. Dans le mythe de *l'Evus* c'est sa voracité qui est soulignée. *L'Evus* logé en la femme est insatiable et dévore tous les animaux du village d'abord, puis s'attaque à l'homme. La lutte contre la mort consiste alors à lui arracher le « sacrement » même de sa force, ce qui la signifie et la réalise : son collier de dents de serpent dans le mythe de Nyemb et Mapubi, ses testicules et partant ses cornes dans le mythe du *taureau-ejunfur*. On se rappelle que le taureau destiné à être sacrifié à coups de lance à l'autel de la guerre, taureau qui incarne le taureau mythique-ejunfur, se reconnaît chez les Joola à l'ipoma *asarifolia* qu'on lui attache aux testicules. Arracher l'emblème de la mort n'est pas du simple ressort de l'homme, comme l'atteste le conte de Nyemb et Mapubi. Il faut l'intervention de Dieu qui indique le lieu de sa puissance et surtout se met du côté de l'homme pour arracher le collier de dents de serpent.

III. Conclusion

Que conclure à grands traits de ce conte et de tant d'autres sur Dieu ? Quelle peut être la saisie du Dieu africain, en relation à l'homme, à la nature, en fonction de la vie et de la mort ?

Nous pouvons constater qu'il y a une humanité du Dieu africain. Il y a une sollicitude réelle de ce Dieu envers l'homme. Il prend son parti tout particulièrement contre la mort et même si, par son attitude, l'homme s'éloigne de lui, entrant du coup en contact avec la mort bien plus forte que lui, Dieu est encore celui qui tend une main secourable.

La condition qu'il pose, aussi bien dans la lutte aux côtés de l'homme contre la mort, que dans le soutien de l'homme dans le quotidien de la vie, c'est que ces lois soient respectées et sa loi, (à laquelle il n'admet pas de contrevenant), consiste à lui faire confiance, le reconnaître comme étant, lui, le premier et pas un autre, dans un culte d'adoration, de respect de sa parole.

Qu'en est-il de la relation du Dieu des chrétiens à l'homme, à

la création ? Qu'apporte-t-il de plus à cette conception du Dieu africain ? Quelle va être la spécificité du christianisme ? Ne serait-ce pas le mystère de l'incarnation par lequel Dieu, le Dieu africain en l'occurrence, prend chair effectivement, est comme nous dans la personne de Jésus de Nazareth, entrant réellement, concrètement, dans l'histoire, au côté de l'homme avec toutes les implications que peut signifier cet acte inouï ? Avec le mystère de l'incarnation, n'est-ce pas le souhait, le rêve, de l'Africain quant à son Dieu qu'il voudrait totalement engagé à ses côtés dans la lutte de la vie contre la mort, réalisé, effectué ?

De fait, avec le mystère de l'incarnation Dieu ne se trouve plus, dans un conte, du côté de l'homme, de la vie avec Mapubi pour combattre la mort que représente Nyemb. Il entre effectivement dans l'histoire, s'engage corps et âme avec l'homme dans la lutte contre la mort. Avec le mystère de l'incarnation, par toute sa vie, sa mort et sa résurrection, Jésus-Christ indique le lieu précis de la force de la mort et la façon dont il faut s'y prendre, dans l'histoire, pour venir à bout de cette mort.

Tout d'abord, être entièrement soumis à la volonté de Dieu, lui être obéissant et s'il le faut jusqu'à la mort et à la mort sur une croix (*Philippiens 2, 8*). C'est la condition première. La deuxième condition concerne non plus la relation de l'homme à Dieu, mais le rapport de l'homme à l'homme. Nous le savons maintenant, Jésus de Nazareth, « *lui qui est de condition divine n'a pas considéré comme une proie à saisir d'être l'égal de Dieu* ». Il nous a indiqué ce que signifie cette condition par rapport à l'homme. Il s'est mis, corps et âme, à la disposition de cet homme, concrètement, prenant entièrement son parti, lui lavant les pieds, dégageant le sens précis de ce geste : « *Vous m'appelez " le Maître et le Seigneur " et vous dites bien, car je le suis. Dès lors, si je vous ai lavé les pieds, moi, le Seigneur et le Maître, vous devez vous aussi vous laver les pieds les uns aux autres; car c'est un exemple que je vous ai donné : ce que j'ai fait pour vous, faites-le vous aussi.* » (*Jean 13, 12-14*).

Prendre comme paradigme ce Dieu africain qui se réalise, se révèle totalement dans le Dieu chrétien, dans la personne de Jésus-Christ mort et ressuscité, notre espérance, celui-là « *qui nous a rejoints et a fait route avec nous, nous commentant les Écritures* », lui qui a dit « *Je suis le Premier et le Dernier, je suis le Vivant; j'étais mort, mais me voici vivant pour les*

siècles, et je détiens les clés de la mort et du séjour des morts » (*Apocalypse 1, 17-8*)¹, se joindre donc à ce Dieu africain chrétien, n'est-ce point l'unique condition pour que l'Évangile soit Bonne Nouvelle en Afrique, pour que l'Afrique vive, pour que nous vivions « *en ce moment même où tant de haines fratricides provoquées par des intérêts politiques déchirent nos peuples, au moment où le poids de la dette internationale ou de la dévaluation les écrase* »² ?

Nazaire Diatta, prêtre. — Séminaire spiritain de Brazzaville.

1. *Message du Synode Spécial des Évêques sur l'Afrique*, n° 1.

2. *Ibidem* n° 2.