

# COMMUNIO

REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE

## DÉCALOGUE VI TU NE COMMETTRAS PAS D'ADULTÈRE

*Le Vice-Roi. - Ô compagne de mon exil, je n'entendrai donc  
jamais de ta bouche que ce non et cet encore non!*

*Dona Prouhèze. - Eh quoi, noble Rodrigue, aurais-tu donc  
voulu que je remette entre tes bras une adultère ?*

Paul Claudel, *Le soulier de satin*,  
troisième journée, scène XIII.

## *Sommaire*

### *ÉDITORIAL*

#### **Vincent CARRAUD: Le droit et le temps de l'amour**

**11** La visée positive de la sixième parole du Décalogue a souvent été mise en valeur: le mariage monogamique, qui est la figure de l'union indéfectible du Christ et de l'Église. Mais on ne s'est peut-être pas assez interrogé sur la pertinence actuelle du commandement lui-même, en sa forme négative, dans une société qui semble l'avoir passablement disqualifié. Le Christ l'arrache à la juridicité de l'Ancien Testament pour fonder théologiquement la morale. C'est pourquoi les chrétiens prennent le risque de l'adultère, c'est-à-dire croient en la grâce de la fidélité.

### *THEME*

#### **Xavier TILLIETTE: La chasteté de Jésus**

**21** Peut-on parler de la vertu de chasteté à propos de Jésus, quel peut être « son emploi dans la parfaite immunité de son innocence ? » Chercher dans l'humanité du Christ quelque connivence avec le péché, quelque emprise de la sexualité, c'est oublier que dans la kénose de l'incarnation le fils reste Fils de Dieu. Et que, bien loin de neutraliser sa virilité, la charité lui donne sa pleine stature.

#### **Jean-Pierre BATUT: Chasteté et « refus de prendre », Jésus devant la tentation originaire**

**27** De quelle manière le Christ a-t-il été tenté et quel rapport y a-t-il entre les tentations qu'il a subies et la chasteté ? Si la personne du Fils échappe au péché originel, elle a connu la tentation originaire qui est refus de la filiation. En triomphant de la tentation par « le refus de prendre », le Christ manifeste sa chasteté qui est adhésion indéfectible à celui qui donne.

**Karl-Heinz PESCHKE: Apologie pour la monogamie. L'Évangile et les critères de l'éthique sexuelle.**

**37** La complémentarité des sexes, l'union sexuelle, le plaisir et la fécondité sont considérés par la Bible comme des biens. Cela signifie-t-il que tout comportement est bon, pourvu que les partenaires soient consentants ? En faisant de l'amour et de la fécondité les fins principales de l'union sexuelle, le christianisme invite à orienter celle-ci vers un lien stable. Il fait de la monogamie un modèle de don total, de confiance et de fidélité. Il la conduit vers un bonheur durable.

**Dominique POIREL: Amour de Dieu, amour humain. Hugues de Saint-Victor et le sacrement de mariage.**

**55** La théologie et la spiritualité du mariage doivent beaucoup au XII<sup>e</sup> siècle et en particulier à Hugues de Saint-Victor (t 1141). Dans son traité *Sur la virginité de la Bienheureuse Vierge Marie*, ce chanoine régulier définit le mariage comme une union des cœurs, dans la charité, « sacrement » de l'union entre Dieu et l'âme. *Les Arrhes de l'âme* méditent sur cette union spirituelle, montrant notamment que Dieu aime chaque âme d'un amour unique.

**DOSSIER: OÙ EN EST LA THÉOLOGIE?**

**Cardinal Joseph RATZINGER: La théologie: un état des lieux.**

**69** Depuis la chute du communisme, le relativisme domine la pensée occidentale et la théologie elle-même n'est pas épargnée. Ses emprunts aux religions de l'Inde, au New-Age, à l'exégèse historico-critique, tendent invariablement à dissoudre la figure concrète et historique du Dieu incarné dans un grand tout cosmique ou dans les brumes d'une histoire où la rédemption n'a point de place. Mais la foi chrétienne authentique demeure, parce qu'elle seule répond pleinement à la question de notre existence.

**SIGNETS:**

**John PRIZER, Patrick PIGUET: L'Église, le crime et la vérité**

**91** Deux films récents mettent en scène des figures visibles de l'Église face au crime et à la justice, à l'aveu et au pardon. John Prizer, dans *Sleepers, une vision cynique du prêtre des rues*, présente ce film où un prêtre fait un faux témoignage pour sauver un homme de la peine de mort. Peut-il y avoir charité sans vérité? Patrick Piguët, dans *La dernière marche de Tom Robbins*, voit en ce film la compassion d'une religieuse accompagnant un condamné à mort. Pourra-t-il être pardonné sans avouer sa faute ?

**František HALAS: Jan Sarkander: Sens d'une canonisation et mémoire de l'Église**

**99** La canonisation de Jan Sarkander, prêtre morave, martyrisé par des protestants en 1620, a suscité bien des polémiques. Elle manifeste pourtant le désir de l'Église catholique d'honorer un exemple de fidélité sans pour autant revenir aux anciennes querelles.

1<sup>er</sup> FEVRIER 1997

Colloque organisé par la revue

COMMUNIO

sous la présidence de Son Eminence le cardinal Pierre EYT

sur

LA RESPONSABILITE

Bordeaux

Lycée Saint-Genès, 160, rue Saint-Genès

En lien avec le service diocésain de *l'intelligence de la foi*

## Communio à Bordeaux La responsabilité

Samedi 1er février 1997, Lycée Saint-Genès

10h30 Accueil par Son Eminence le cardinal Pierre EYT, archevêque de Bordeaux  
Introduction de M. Olivier BOULNOIS, président de *Communio*

*Théologie et philosophie : responsable devant Dieu ?*

sous la présidence du frère Thierry-Dominique HUMBRECHT, op:

10h40 Mme Claudie LAVAUD, Université de Bordeaux:

*Pour être responsable, faut-il être libre? Petite catéchèse sur Gn 2-3*

11h20 M. Jean MESNARD, Université de Paris-IV Sorbonne:

*L'invention de la responsabilité*

12h M. l'abbé Jean GREISCH, Institut catholique de Paris:

*De l'éthique de la réciprocité à l'éthique de la responsabilité*

12h40 Présentation de la revue par Olivier CHALINE, rédacteur en chef de *Communio*

Déjeuner des participants, lycée Saint-Genès

*Morale et droit: suis-je le gardien de mon frère?*

sous la présidence de M. Michel BELLY

15h M. Jean-Marc TRIGEAUD, Université de Bordeaux:

*Culpabilité et responsabilité. Une approche de philosophie du droit.*

15h40 R.P. Jean-Louis BRUGUES, Institut catholique de Toulouse:

*Et qui est mon prochain ?*

16h20 Son Eminence le cardinal Pierre EYT:

*Peut-il y avoir des degrés dans la responsabilité ?*

17h30 Table ronde animée par M. Vincent CARRAUD,

*La responsabilité dans l'Église, avec*

l'abbé Jean-Robert ARMOGATHE, École Pratique des Hautes Etudes: *la*

*responsabilité des fidèles* Mgr Claude DAGENS, évêque d'Angoulême:

*la responsabilité des évêques* M. Yves-Marie HILAIRE, Université de

Lille: *la responsabilité des intellectuels* M. l'abbé Didier MONGET,

supérieur du séminaire de Bordeaux: *former des prêtres*

19h Messe dominicale à la chapelle du lycée Saint-Genès,

sous la présidence de Son Eminence le cardinal Pierre EYT.

Vincent CARRAUD

## Éditorial

# Le droit et le temps de l'amour

### 1. Un commandement désuet

La cinquième parole du Décalogue, Tu *ne tueras pas*, portait sur la condition *sine qua non*, selon la Bible, de la vie; entendons, de la genèse et du déploiement de toute liberté personnelle. La sixième, Tu *ne commettras pas d'adultère*, exprime la condition du sens de cette vie : l'amour. C'est pourquoi l'Eglise a toujours considéré que la formulation négative du commandement était indissociable de ce qu'il visait positivement : l'amour d'un homme et d'une femme créés comme tels, c'est-à-dire deux et différents, à l'image de Dieu (*Genèse* 1, 27). Ce disant, l'Eglise pose deux thèses : - l'amour, fût-il éprouvé comme passion, n'a de sens que pour deux libertés; - la fidélité est la forme propre de sa temporalité. Ces deux thèses sont comprises dans la notion de mariage monogamique, auquel l'Eglise a conféré, à la suite du Christ et pour cette raison même, le statut de sacrement : « Voici que l'homme quittera son père et sa mère pour s'attacher à sa femme, et les deux ne seront qu'une seule chair. Ce sacrement (*mysterion, sacramentum*) est grand, dis-je, dans le Christ et dans l'Eglise » (*Ephésiens* 5, 31-32). Le mariage<sup>1</sup> vaut dans l'union du Christ

1. Rappelons que l'adultère désigne l'infidélité conjugale; il y a donc adultère si l'un des partenaires est marié (adultère simple); il y a adultère double si les deux le sont. Saint Thomas en développe l'étymologie (ad alterum) en

et de l'Eglise, il vaut à la mesure de l'union du Christ et de l'Eglise, dont il est la figure<sup>1</sup>.

La dimension sacrée du mariage est présente dans l'Ancien Testament déjà. Le mariage y symbolise la relation d'amour avec l'unique Dieu aimant, vivant et vrai et la monogamie y représente le monothéisme. En témoignent au premier chef, mais fort différemment, *Osée* et le *Cantique des cantiques*, dont les commentaires ont pris une place privilégiée, quoique controversée, dans la tradition catholique - il est vrai que le mariage (*Osée 1, 2*) et le remariage (3, 1) d'*Osée* avec Gomer, adultère (3, 1) et prostituée (1, 2s.), font du premier un livre scandaleux, et que rien n'indique que les amants du *Cantique* fussent mariés, en quoi ils peuvent être des figures. C'est pourquoi il en va encore avec le sixième commandement, comme avec les précédents, de la relation à Dieu<sup>2</sup>. A rebours, l'adultère symbolise la négation de cette relation, la rupture unilatérale de l'Alliance, voire l'idolâtrie<sup>3</sup>.

Mais que le mariage symbolise le culte au Dieu unique n'interdit nullement d'y voir une donnée fondamentale de la société (Lévi-Strauss, Fessard). Les ethnologues accorderaient au mariage d'accéder à une universalité constitutive de toute

entendant dans le mot *adulterium* l'*accessus ad alienum torum*, l'accès à un lit étranger (Somme de théologie, IIaIIae, q.154, a.8, resp.).

1. *Communio* a consacré un cahier au sacrement de mariage en 1979 (IV, 5): nous n'y revenons pas ici, à l'exception de l'article de Dominique Poirel, qui approfondit ce point chez Hugues de Saint-Victor en montrant le rapport de l'union des corps à celle de l'âme à Dieu.

2. L'inversion étonnante des cinquième et sixième commandements dans la Septante souligne le sens religieux de la défense de l'adultère : c'est d'abord l'interdiction de l'idolâtrie.

3. C'est tout le propos des trois premiers chapitres d'*Osée* (voir aussi Jérémie 5, 7 et 13, 27), c'était le cas par excellence de Salomon, que l'adultère conduit à l'idolâtrie (I Rois, 11, 1-13; voir le Catéchisme du concile de Trente, c. 34, § 3). Ce sera encore le sens de l'épisode de la Samaritaine, la femme aux cinq maris qui symbolise le peuple aux cinq dieux; jaals : les Samaritains entretiennent une union illégitime avec le Dieu d'Israël (Jean 4, 17-20; voir le commentaire de Georges Zevidi, *Lectures spirituelles de l'Evangile de Jean*, Medianaul. 1995).

société comparable à l'interdit du meurtre. Pour le dire autrement, les cinquième et sixième paroles auraient en commun d'exprimer sous la forme dès lors inutile d'un commandement une exigence de la société elle-même, exigence dont l'universalité serait confirmée par ses contre-exemples. Reste qu'un réquisit de la société n'est pas une requête sociale, et que la nôtre, au moment où elle paraît si sensible au consensus que constitue l'interdit du meurtre, semble s'accommoder de la désuétude du mariage. L'humanisme fait bon ménage avec l'adultère, voire avec la bigamie. On assiste donc en réalité à deux formes de désuétude différentes: - celle du cinquième commandement, parce qu'il est devenu une exigence de la raison, et qu'il a la force de l'unanimité; - celle du sixième commandement, parce que l'expérience prouve depuis longtemps que l'adultère n'empêche pas le monde d'être mondain ni la société d'être sociale. Les deux commandements ont perdu toute effectivité: l'un formellement, en tant que commandement, l'autre matériellement, dans le contenu prescrit. Nous avons essayé de montrer naguère que la Révélation permet seule de conférer à l'interdiction du meurtre son absoluité<sup>1</sup>, en quoi résident sa force et son acuité; il faut nous demander à présent en quoi peut bien résider la pertinence du christianisme quand il prétend maintenir un commandement à ce point inactuel. Bref, il ne suffit pas de prononcer l'éloge du mariage<sup>2</sup> (ce que l'Eglise fait inlassablement, en particulier ses clercs, et qui ne convainc que ceux qui le sont déjà), ni de discourir sur la sexualité en général<sup>3</sup>, mais il importe de saisir d'abord le sens de l'interdiction de l'adultère.

1. Voir notre éditorial dans le cahier 1996,1, « Qui n'a jamais péché ? Ne pas tuer : un absolu ».

2. Sur la finalité du mariage monogamique, voir dans ce cahier l'article de Karl-Heinz Peschke.

3. Le Catéchisme de l'Eglise catholique affirme que « la tradition de l'Eglise a entendu le sixième commandement comme englobant l'ensemble de la sexualité humaine » (§ 2336); *Communio* en traitera dans le cahier consacré à la [tempérance \(2000, XXV, 5\)](#). Rappelons que saint Thomas distingue six espèces de luxure : fornication simple, adultère, inceste, stupre, rapt, vice contre nature (*Somme de théologie*, IIaIIae, q.154). Le *Catéchisme* ne mentionne ni le stupre ni le rapt.

## 2. La justice de Tamar, la colère de David

Le Christ cite *l'Exode 20, 14* : « Tu ne commettras pas d'adultère, ou *moicheuseis, non moechaberis* » (*Matthieu 5, 27*). Il n'est pas facile de déterminer exactement ce que recouvre l'adultère dans l'Ancien Testament, et de le distinguer de la fornication<sup>1</sup>. Il semble clair en tout cas que l'adultère n'a pas d'abord un sens moral, mais juridique<sup>2</sup>. Sa place dans le Décalogue, entre l'homicide et le vol, le classe parmi les actes qui lèsent le prochain - il y a souvent infraction à la fois aux sixième et au septième commandements. Les *Proverbes* le confirment, puisque, s'ils recommandent à l'époux la fidélité conjugale (*5, 15-19*), l'infidélité n'est punie que s'il lèse le droit d'autrui en ayant pour complice la femme d'un autre (*6, 29* et *32-33*). Ce fondement juridique du commandement est parfaitement mis en lumière par l'histoire de Tamar: Juda la condamne à être brûlée vive (*Genèse 38, 24*) parce que, veuve de son fils Er, elle est enceinte d'un autre homme alors que la loi du lévirat la destinait à son troisième<sup>3</sup> fils Shéla (*38, 11*). Or il s'avère que cet autre homme est Juda lui-même, qui l'avait prise pour une prostituée (*38, 15*). La condamnation de Tamar ne se fait donc nullement au titre d'une évaluation de la moralité de sa conduite (prostitution), mais purement selon le respect ou l'irrespect de la loi du lévirat, qui décide de l'adultère. Au demeurant, Juda conclut: « Elle a été plus juste que moi » (*38, 26*)<sup>4</sup>. L'adultère constitue donc moins une faute morale qu'un

1. *Matthieu 15, 19* juxtapose *moicheiai* et *porneiai*, adultères et fornications; les *Proverbes, 23, 27* les assimilent.

2. Voir R. De Vaux, *Les institutions de l'Ancien Testament*, Cerf, 1958, t.1, p.62-63, que nous suivons ici.

3. Le deuxième est Onan, mort lui aussi pour n'avoir pas voulu donner de descendance à son frère (*38, 9-10*).

4. Elle-même avait quitté ses habits de veuve et couvert son visage en constatant que « Shéla avait grandi sans qu'elle lui soit donnée pour femme » (*38, 14*), conduite peut-être guidée par le désir de donner un fils à son mari mort (note de la TOB) - on retrouverait ainsi la loi. C'est pourquoi cette histoire d'adultère ou de prostitution finit bien.

manquement à la justice. Dans l'Ancien Testament, il est une notion juridique<sup>1</sup>.

Une seconde confirmation de cette détermination juridique, et non morale, de l'adultère nous est donnée par le récit de l'adultère le plus célèbre de l'histoire, celui que David commet avec Bethsabée (*2 Samuel, 11-12*). C'est bien en entendant le récit d'une injustice que David se met en colère quand Nathan lui raconte la parabole du riche qui, ayant du bétail en abondance, s'empare de l'unique brebis du pauvre; de même y a-t-il injustice de la part de David qui prend Bethsabée à Urie, alors qu'il dispose déjà de tant de femmes, héritées de Saül (*12, 8*). Ce qui est mal, c'est d'avoir lésé Urie, en lui volant sa femme et en le tuant, en une triple infraction aux cinquième, sixième et neuvième commandements. Le roi crie à l'injustice, exige remboursement et compensation (*12, 6*), mais jamais le livre de *Samuel* ne dénonce l'immoralité de l'adultère pour elle-même. Aux yeux de Dieu, peu importe la fornication de David, seule est lourdement répréhensible son injustice. Comme les autres commandements (vol, faux serment, faux témoignage, propriété)

## 3. Et moi je vous dis

« Vous avez entendu qu'il a été écrit : " Tu ne commettras pas d'adultère ". Eh bien! moi je vous dis que tout homme qui regarde une femme avec convoitise a déjà, dans son cœur,

1. Que l'adultère soit d'abord une injustice, c'est ce que reprendra le *Catéchisme du concile de Trente*: « La principale raison pour laquelle l'adultère est expressément défendu dans ce commandement, c'est... qu'il est un acte d'injustice flagrante non seulement contre le prochain, mais même contre la société civile » (c.34, § 1 ; nous soulignons); voir aussi le *Catéchisme de l'Eglise catholique* : « L'adultère est une injustice » (§ 2381).

2. Nous pourrions multiplier les exemples vétéro-testamentaires l'exemple de l'autre Tamar est éloquent: avoir été victime à la fois du viol et du stupre (mais non de l'inceste) d'Amnon est moins grave que de n'en avoir pas été épousée (*2 Samuel 13, 16*) - c'est pour cette dernière raison que de nouveau David, qui aurait sans doute permis le mariage (*13, 13*), se met en colère (*13, 21*).

commis l'adultère avec elle » (Matthieu 5, 27-28). Il est peu vraisemblable que Jésus, selon une interprétation malheureusement répandue, confonde le sixième commandement avec le neuvième: « Tu ne convoiteras pas la femme de ton prochain », malgré l'emploi du même verbe, *épithumeîn* (5, 28; Exode 20, 17; Deutéronome 5, 21). Le Christ ne se fait pas ici le défenseur de la propriété privée. Mais dans ce passage difficile, il ne s'agit pas davantage de la condamnation du désir en tant que tel (désir du corps), puisqu'il peut naître indépendamment de la volonté. La concupiscence n'est condamnée qu'en tant qu'elle est la finalité du regard, plus encore qu'à la mesure de la complaisance mise en cette convoitise: « tout homme qui regarde une femme pour la convoiter, *pros to épithumèsai, ad concupiscendum eam* ». De quoi s'agit-il donc? De ceci, qui est essentiel et qui caractérise le Nouveau Testament: *le Christ arrache le commandement à sa juridicité - c'est en quoi il a autorité sur la loi - et, à ce titre, lui confère sa moralité. Comme l'amour, le péché est d'abord une modalité du regard*<sup>2</sup>. Loin d'être la surenchère généralisatrice et moralisante d'un commandement déjà moral, et, dans son exagération même (tous adultères), déculpabilisante, ce que le Christ dit en propre me constitue comme sujet moral.

En ce nouveau sens, ou plutôt de ce nouveau *point de vue*, David avait déjà commis l'adultère, dès le regard, porté de sa terrasse, sur la nudité de Bethsabée (2 Samuel 11, 2). Mais puis-je regarder une femme aussi belle que Bethsabée sans la convoiter? Ou, comme on le dit en français, puis-je la voir sans la regarder? N'est-il pas normal, selon Platon et Aristote, de désirer ce qui est beau? A moins qu'il ne faille dire, comme Spinoza, que c'est parce que je veux la désirer que je la vois belle? A tout le moins en va-t-il de ma liberté: je n'ai pas toujours regardé une belle femme pour la désirer, mais je ne l'ai pas toujours regardée sans vouloir la désirer. Ici encore, nous pouvons tenir que le Christ seul a appliqué ce commandement en toute rigueur<sup>3</sup>. Les mœurs divines auxquelles le Décalogue du Christ essaie de nous habituer sont d'abord les mœurs du Christ

lui-même. C'est pourquoi le Christ ne nous fait pas quitter le juridisme des commandements de l'Ancienne Alliance pour un moralisme dont nous serions nous-mêmes<sup>1</sup> la norme. La morale chrétienne n'a de sens que parce qu'elle est théologique<sup>2</sup>.

#### 4. Le risque de l'adultère

La conduite à adopter en cas d'adultère du conjoint est précisément dictée par la charité de ces mœurs divines. On en voit l'illustration dans la manière dont l'Eglise primitive a interprété le *logion* de Matthieu où le Christ semble autoriser la répudiation dans le cas d'adultère de l'épouse: « Il a été dit: "si quelqu'un répudie sa femme, qu'il lui donne un acte de divorce". Eh bien! moi je vous dis que tout homme qui répudie sa femme, hormis le cas d'adultère<sup>3</sup>, la contraint à l'adultère, et celui qui épouse une répudiée commet l'adultère » (Matthieu 5, 31-32 et 19, 9 - les passages parallèles ne comportent pas la délicate incise restrictive). Ce verset est très controversé chez les exégètes, en accord sur la sévérité de Jésus par rapport à la facilité de la répudiation chez les juifs, mais ignorant s'il faut donner à l'exception un pur statut logique en raison de son identité avec la conséquence (la conduite du mari ne rendrait pas l'épouse adultère pour la raison qu'elle l'est déjà), s'il faut y voir un cas de nullité ou s'il s'agit de la possibilité du divorce<sup>4</sup>. Quoi qu'il en soit, c'est cette dernière interprétation qui a sans doute été retenue par l'Eglise primitive en général et

1. Nous-mêmes ou nos sentiments, dès lors que ce sont eux qui assignent leurs valeurs à nos comportements.

2. Nul n'a mieux montré que Claudel ce primat du théologal, qui, fondant la morale, peut aussi l'excéder. Il arrive que le Dieu qui écrit droit avec les lignes courbes de la femme assigne à l'adultère d'être le moyen paradoxal de conduire à lui - que l'on songe au *Soulier de satin* et plus encore au *Partage de midi*.

3. Ou de fornication, *porneia*, ce qui revient au même ici.

4. Voir l'article « Adultère » du DTC. L'interprétation reçue chez les catholiques est que le « sauf en raison d'adultère » porte sur la répudiation (qui cesse alors d'être une faute) et non sur le remariage (qui le reste), permettant ainsi une séparation des conjoints avec maintien du lien, c'est-à-dire la rupture de la vie commune conjugale par le conjoint innocent: voir le *Code de droit canonique*, can. 1151-1155.

1. Saint Thomas ne le cite jamais dans la *Somme*.

2. Il arrive qu'il faille remédier de façon radicale à ce triste privilège de la vue (*Matthieu* 5, 29).

3. Voir dans ce cahier les articles de Xavier Tilliette et de Jean-Pierre Batut.



le concile d'Arles en particulier (314) : « Au sujet de ceux qui prennent leur épouse en flagrant délit d'adultère, même si ce sont de jeunes chrétiens et qu'il ne leur est pas interdit de se remarier, le concile a décidé qu'on leur donne le conseil, autant que faire se peut, de ne pas prendre une autre femme du vivant de la leur, bien que celle-ci soit adultère » (canon 11). Selon les pères conciliaires, le « si ce n'est pour cause d'adultère » de *Matthieu 5, 32* accorde la permission de se remarier au mari qui surprend son épouse à commettre l'adultère; mais le souci d'équité entre l'homme et la femme (puisque 1 *Corinthiens 7, 10-11* semble interdire à l'épouse tout remariage) les pousse à donner au mari, « autant que faire se peut », le « conseil » de ne pas se remarier<sup>1</sup>. On ne peut qu'être sensible à la retenue et à la modération remarquables, voire exceptionnelles, dans un texte de cette nature, qui concilie les circonstances particulières (la jeunesse) et la restriction formulée par le texte de *Matthieu* avec la conviction profonde de l'Eglise et le principe évangélique (*Matthieu 19, 6*) qui interdisent absolument la répudiation et le remariage par fidélité au conjoint, fût-il adultère<sup>2</sup>.

La société contemporaine continue paradoxalement de tenir la fidélité pour un idéal. C'est du moins ce qu'indiquent les données sociologiques qu'on nous ressasse concernant la diminution spectaculaire du nombre des mariages (et, par suite, des divorces) et l'augmentation connexe de ce qu'on appelle la cohabitation juvénile, et plus généralement l'union libre (expression qui désigne en rigueur de termes le mariage). En effet, la fidélité conjugale (ou le mariage, toute considération proprement sacramentelle mise à part), loin d'avoir perdu sa normativité, l'a conservée et même sans doute accrue. Nos contemporains ont une idée à ce point haute de la fidélité qu'ils

multiplient les « expériences » ou les « mises à l'épreuve » afin de trouver le conjoint avec lequel elle serait possible, ou, l'ayant trouvé, qu'ils s'essaient à cette fidélité fantasmée<sup>1</sup>. Dit en termes de morale, c'est pour éviter l'adultère qu'on pratique longtemps la fornication. Au contraire, les chrétiens, qui savent que la fidélité n'est pas une valeur, mais une grâce, prennent le risque de l'adultère<sup>2</sup> - se marient, se découvrant capables de ce qui les dépasse. Ce que dit le christianisme, c'est qu'il y a solution de continuité entre union libre et mariage, car c'est une tout autre fidélité qui se joue dans celui-ci. Présupposant la possibilité de s'interrompre, la fidélité dans la cohabitation juvénile est moins une fidélité envers l'autre qu'envers soi-même, ou envers une certaine image de soi : en témoigne le retour au premier plan des discours de la sincérité et de l'authenticité, c'est-à-dire le primat incontesté du sentiment. Le christianisme pense au contraire que c'est l'amour d'un autre pour moi qui m'individualise, et non la conscience que j'ai de mes affects. C'est pourquoi ce qu'il entend par fidélité, c'est la temporalité même de l'amour.

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

1. Voir l'article remarquable de Pierre Nautin, « Le canon du concile d'Arles de 314 sur le remariage après divorce », *Recherches de Science religieuse*, 1973, p.353-362; voir aussi Henri Crouzel, *L'Eglise primitive face au divorce*, Paris, 1971.

2. Avec ce type de décision conciliaire, l'Eglise primitive fournit sans doute un modèle à la difficile pastorale contemporaine des divorcés : en tout état de cause, mieux vaut la fonder sur la vertu théologale de la charité que la comprendre comme le lieu de la revendication de droits. On sait que l'interprétation de *Matthieu 5, 32* divise les catholiques d'avec les orthodoxes et les protestants.

1. Le *Catéchisme de l'Eglise catholique* dit de l'union libre et des situations analogues qu'« elles affaiblissent le sens de la fidélité » (§ 2390); au contraire, c'est parce qu'elles l'idéalisent qu'elles nient l'effectivité de la fidélité, au nom d'un réalisme désabusé qui se l'interdit lui-même.

2. La littérature est abondante, depuis Rabelais, pour le craindre. Citons seulement Molière qui, dans *L'école des femmes*, n'avait vu que la moitié de la vérité : « Si n'être pas cocu vous semble un si grand bien, / Ne vous marier point en est le vrai moyen. » Mais désormais, la crainte de ne plus aimer n'est pas moins forte que celle de ne plus être aimé.

Xavier TILLIETTE

## La chasteté de Jésus

---

**S**AINT Ignace de Loyola qui enjoint à ses disciples d'imiter autant que faire se peut la pureté des anges, n'était certes pas ignorant des faiblesses humaines, mais il voulait signifier par cette expression hyperbolique qu'il existe en nous une possibilité d'entrevoir par analogie la pureté parfaite du Christ qui n'est pas substantiellement différente de celle de sa Mère conçue sans péché. Dans le christianisme, au rebours du kantisme, le modèle précède ou devance toujours l'idéal.

Mais y a-t-il lieu de parler de chasteté à propos de Jésus, dont la chair est tout entière sanctifiée et l'âme exempte de toute ombre de concupiscence et de péché ? Quel peut bien être l'emploi de la vertu de chasteté dans la parfaite immunité de l'innocence ? Ne vaudrait-il pas mieux chercher exclusivement chez les saints, surtout les jeunes saints et saintes, les exemples de pureté préservée ou héroïque qui nous sollicitent et nous entraînent ? Peut-être pour pallier ce manque de référence au Christ, des théologiens d'aujourd'hui seraient prêts, au nom des « faiblesses humaines » qu'il a assumées, à attribuer au Christ des tentations charnelles, auxquelles évidemment il n'a pas succombé et qu'on peut se représenter extrêmement atténuées. Animés de louables intentions, ils font valoir que la sexualité appartient à la condition humaine et qu'elle se manifeste par le désir. Certaines déclarations de l'*épître aux Hébreux* semblent aller dans ce sens : « il a été tenté comme nous en toutes choses [*Κατα παντα*], sans commettre de péché » (Hébreux 4, 15); et

auparavant, «il a été rendu semblable en toutes choses à ses frères... car ayant été tenté lui-même dans ce qu'il a souffert, il peut secourir ceux qui sont tentés » (Hébreux 2, 17-18).

On observa que traduire πειραω par « tenter » est déjà tendancieux. Πειραω veut dire éprouver, et accessoirement tenter (selon l'ambiguïté de ce verbe). Dans le contexte de faiblesse des passages de l'Épître il signifie l'épreuve, car l'épreuve jalonne la vie peineuse du Christ, la faim, la fatigue, la menace, l'insulte, la défection, la trahison... il n'est pas nécessaire d'être accablé de tous les maux imaginables comme Job pour justifier le « en tout », qui n'implique l'exhaustivité du malheur que par sa quintessence, la Croix. Du reste devant l'aveu d'une faiblesse qui rend compatissant et proche se dressent des affirmations sans équivoque; l'auteur de l'Épître est catégorique au sujet de la sainteté inviolable du Pontife de la Nouvelle Alliance « Il nous convenait d'avoir un souverain sacrificateur comme lui, saint, innocent, sans tache, séparé des pécheurs, et plus élevé que les cieus... le Fils est parfait pour l'éternité. » (Hébreux, 7 26 28).

Certes le Christ a connu de l'intérieur, mais par procuration et de manière ineffable, les mêmes faiblesses que nous parce qu'elles étaient nos faiblesses. Il en a même fait, comme Maurice Blondel l'a profondément pressenti, sa conscience habituelle. En ce sens il a été tenté, si l'on veut, par l'impatience, la colère, le découragement, le pessimisme; sans compter l'extraordinaire mise en scène de la triple tentation satanique qui laisse supposer qu'au seuil de sa mission il a pu entendre la voix perfide de l'orgueil et celle, plus insidieuse encore, du renoncement. Mais ces tentations ou épreuves, malgré leur impact réel, ne rencontrent pas la moindre connivence, il n'y a pas de résistance ni de lutte. L'impatience est le feu dont il veut embraser la terre, la colère est sainte, elle est le zèle dévorant de la maison de Dieu, la tristesse se délite dans l'embrasement de l'obéissance et de la soumission filiale. Le Christ est toujours plus grand que le poids sous lequel il fléchit.

Quant aux éventuelles tentations de la chair, il y a quelque chose de choquant à les évoquer, l'allusion blesse au tréfonds la sensibilité chrétienne. Elles sont impensables parce que sans prise sur l'homme sans concupiscence et sans péché. Saint Paul en donne la raison laconique dans sa diatribe contre l'impudicité: « Quelque autre péché qu'un homme commette, ce péché

est hors du corps; mais celui qui se livre à l'impudicité pèche contre son propre corps. » (1 Corinthiens 6, 18). On devine la hantise de ceux qui voudraient Jésus en proie, modérément! aux instincts et aux pulsions des autres hommes : ils craignent ce que le père Jean Galot appelle « le danger de monophysisme psychologique », et donc une insuffisante autonomie humaine. Ils ont peur que sans vie sexuelle le Christ ne soit pas véritablement un homme, le désir étant inscrit nécessairement dans la constitution psychique. C'est là un sophisme, qui fait de la nature blessée la nature tout court. Mais on doit se demander s'il n'est pas impliqué dans une orientation de la christologie actuelle. Karl Rahner soupçonne de cryptodocétisme la dévotion populaire. L'homme est un être fini, un être d'horizons, il avance à tâtons vers l'avenir sur la ligne du temps compté. Ce serait alors ôter à l'Incarnation son mérite que de doter le Christ d'une prescience, d'une conscience prophétique, faisant de l'humanité le simple instrument docile et transparent de la divinité. Soit. Mais n'encourt-on pas le risque inverse d'oublier que c'est le Fils qui se fait homme et, jusque dans l'occultation de la kénose, reste le Fils. La finitude n'est d'ailleurs pas la servitude corporelle et spirituelle, et Rahner lui-même a montré comment elle est compatible avec la divinité. L'historicité sans ambages de Jésus-Christ n'exclut pas « un regard lucide scrutant l'espace dévoré par son vol » et ce qu'on accorde au génie, la capacité prodigieuse d'enjamber et d'anticiper le temps, le Christ ne saurait en être démuné, de toute évidence. Ses privations, ses « diminutions », sont volontaires. L'absence nécessaire de vie chamelle au sens trop humain du terme, loin d'être un manque et un défaut, transcende l'esclavage de la sexualité et établit celle-ci dans son ordre véritable, la charité.

L'objection toutefois renaît sous une autre forme. Un Christ revêtant nos péchés et ignorant une réalité qui marque au fer rouge notre espèce, n'est-il pas par là éloigné à une distance décourageante ? Quel est donc le sens de prendre sur soi nos péchés, nos langueurs ? L'objection est ressassée depuis Kant. Si par l'intrusion du surnaturel on creuse un écart sans remède entre l'homme divin exemplaire, incarnation du Bon Principe, et les hommes naturels, condamnés à l'effort moral, alors la sainteté sublime conférée au Christ est un leurre inutile. Il faut marteler l'objection. Il existe entre les hommes une complicité de la misère et de la faiblesse, qui me fait le frère honteux du

criminel, une solidarité dans le mal; le péché nous tanne la peau, de sorte que nous supportons sans trop de peine le voisinage des méchants, le contact des médiocres. Mais au contraire, si pour une âme pure et droite l'environnement du monde est déjà un supplice permanent, a fortiori le Christ, le Saint absolu, est-il épouvanté de toute cette fange. Il est par excellence l'Étranger, l'Exilé, celui qui « a mis pied à terre en l'homme », selon une expression inattendue de Blondel. Et pourtant plus forte que le compagnonnage de la misère s'établit une communion des saints et des pécheurs, ils s'asseoient à la même table, la proximité est infiniment plus étroite entre Thérèse de Lisieux et le criminel qu'entre l'assassin et son voisin de cellule. Il faut faire intervenir une connaissance par compassion autre que la connaissance par connaturalité. Le regard des saints, à l'instar de celui du Christ qui est unique et incomparable plonge au fond de la misère et de la méchanceté, précisément parce qu'il est sans défense, désarmé, comme l'enfant étonnée qu'on assassine, et qu'il en recueille à nu la face horrible, alors que le pécheur et le bourreau ne se connaissent qu'imparfaitement dans le repentir, le remords, s'ils en ont, et parfois seulement dans la réprobation et le salaire de la haine. En définitive seul le Christ sait ce qu'il y a dans les hommes, et qu'ils ne savent pas ce qu'ils font. Sur la vision sainte du péché et de la trahison Bernanos a écrit des pages fulgurantes.

Toutefois, si en rigueur l'on comprend chez un être immunisé une connaissance spirituelle et affective du péché, le cas de la luxure et de la sensualité semble se classer à part. Quelle peut être la part du Christ, l'Innocence absolue, et de la Vierge immaculée, à l'énigme vécue de la sexualité, de la puberté, à l'obscur vie génitale, au grouillement du Ça, dont la psychanalyse s'est évertuée à nous démontrer l'implacable emprise? Ils n'ont rien à sublimer, pas la moindre pulsion érotique, aucun élan de désir, aucun désordre de la pensée et du sentiment. La chasteté absolue leur est naturelle. C'est ce qui a paru exorbitant à une cohorte d'essayistes et de romanciers. L'Évangile montre les pleurs et les baisers d'une prostituée, la passion de Marie-Madeleine, le pardon à la femme adultère, Jean reposant à la Cène sur la poitrine du Sauveur. L'attitude du Christ envers les femmes comme envers ses amis et disciples a été toute d'affection, de délicatesse et de tendresse sans feinte. Par cette brèche étroite s'est engouffrée l'imagination romanesque : de

Renan à Kazantzakis, le Christ a subi les tentations de l'adolescent troublé, la curiosité sensuelle, les émois du jeune rabbi courtois, quand ce ne sont pas les joies et soucis de l'époux et père de famille (nombreuse). Marie aussi n'en est pas restée au mariage blanc, elle a donné à Jésus des frères et des sœurs.

Ces fantaisies plaisent à nos contemporains peu portés sur l'héroïsme et la démesure. Là contre, la tradition spirituelle de l'Eglise maintient très fermement le miracle de la pureté virginale de Jésus, si insolite pour l'Ancien Testament. Faut-il pour autant neutraliser sa sexualité ? Si le sexe n'est assaini que dans l'amour et le mariage, si le désir et la sensualité sont troubles par essence, s'il n'y a de rédemption que par l'union conjugale ou le célibat volontaire (« quiconque regarde une femme pour la convoiter a déjà commis l'adultère dans son cœur », *Matthieu 5, 28*), qu'en est-il de la vaine sexualité du Christ, chef et modèle de ceux qui se sont faits eunuques pour le royaume des cieux, célibataires, solitaires, dont Kierkegaard dit qu'ils tirent l'humanité en avant et lui font franchir le gué ? Le destin qui fut le sien à un degré inimaginable, Il l'a imposé ou plutôt proposé à de nombreux disciples : c'est dire l'importance de la sexualité si Dieu en demande le sacrifice.

Mais c'est une erreur grave, quoique courante, de réduire la vie sexuelle à l'instinct polymorphe et à l'imbroglie de relations et de perversions que la psychologie et la psychanalyse s'emploient à démêler. Elle a une finalité premièrement intersubjective et sociale dont on a quelque peine, dans un monde détraqué, à saisir la portée. Le déséquilibre entre les sexes, accentué par les conflits, ne permet guère de jauger l'enracinement sexuel de la charité la plus vertueuse. Dans le Christ, l'amour des hommes et des femmes, avec les nuances spécifiques et les mille particularités individuelles, s'alimente à la source cristalline du « corps livré pour nous ». Il faut comprendre que la personne, loin d'être le sceau anonyme de l'animal raisonnable, s'achève et se parfait dans la corporéité et le sexe, un sexe. L'Androgyne est un beau mythe signifiant, dont Platon a renouvelé l'intuition antique. La tradition rabbinique fait d'Adam (Adam Kadmon) avant la naissance de Ève un androgyne. A défaut de faire du second Adam un androgyne on estompe son appartenance, pur accident, pure contingence. Eh bien non, Jésus est *Vir*, en plénitude, par un choix délibéré, comme toutes les circonstances de la Révélation. Cela

n'implique certes aucun décri, aucun mépris, aucune dévaluation de l'« autre sexe ». Le Christ ne donne pas sa virilité à imiter, Il l'a aussi exposée et crucifiée sur la Croix. Mais c'est Lui « le grand mâle dans la Gloire de Dieu », célébré par Claudel, de même que Marie est l'Éternel féminin de Goethe. Sa masculinité, ancrée dans une décision insondable, sacralise la *dualité* des sexes. Elle est si authentique et si profonde qu'elle ne « craint pas l'échange », comme toute sexualité intérieurement vécue retourne ou dédouble ses propriétés et se dessaisit: pleurer, aimer, souffrir dans la force et le courage de l'homme, comme inversement la Vierge debout, endurent sa douleur, terrible comme une armée rangée en bataille. La relation Jésus-Marie nous fait voir que le sexe, qui nous enserme comme un étau, est en son intime vérité un échange, une communion. Mais il est nécessaire pour cela que l'Homme éternel soit le *Vir* accompli en sa « stature parfaite ».

Xavier Tilliette, S.J., né à Corbie en 1921. Ordonné prêtre en 1951. Ancien professeur de l'Institut Catholique de Paris et de l'Université Grégorienne de Rome. Publications récentes : *Le Christ de la philosophie* (1990), *La Semaine Sainte des philosophes* (1992), *Le Christ des philosophes* (1993), *L'intuition intellectuelle de Kant à Hegel* (1995).

Jean-Pierre BATUT

## **Chasteté et « refus de prendre » : Jésus devant la tentation originaire**

**C**E qui nous met en porte-à-faux pour parler de la chasteté du Christ, c'est que nous ne pouvons pas en parler de manière totalement chaste. Nous voudrions bien comprendre, mais nous voudrions aussi, sans trop nous l'avouer, qu'il en aille chez lui comme il en va chez nous. Seule, par conséquent, la Vierge Marie comprend vraiment son Fils. Seule l'Église, dans sa manière de nous montrer le Christ et de nous le donner, nous met sur le chemin de conversion où, inséparablement, nous commençons à comprendre et à vivre la chasteté.

Lorsque saint Thomas médite sur l'épisode des tentations au désert (*Somme théologique*, troisième partie, question 41), il commence par nous rappeler que la tentation subie par le Christ est vécue, comme chacun de ses mystères, « pour nous les hommes et pour notre salut ». Jésus devait, en effet, dit-il en citant saint Grégoire, « vaincre nos tentations par les siennes, comme il a triomphé de notre mort par la sienne ».

Mais de quelle manière le Christ a-t-il été tenté, et quel rapport y a-t-il entre les tentations qu'il a subies et sa chasteté ? Bien que saint Thomas ne semble pas s'occuper de la deuxième question, nous espérons montrer dans ce qui suit que le, rapport est très direct. Pour ce qui est de la première question, comme à son habitude, saint Thomas distingue. Et il le fait en reprenant une opposition classique entre les *tentations de la chair et du monde* et celles qui ont pour auteur *directement le Tentateur*.

### Les tentations « de la chair et du monde »

Cette distinction est fondamentale. Ce qu'on entend par « tentations de la chair et du monde », c'est un ordre de tentations qui suppose un homme déjà pécheur. Faut-il ici mettre en garde une fois de plus contre l'éternel malentendu au sujet du mot « chair » ? Rappelons donc que la *chair* désigne non pas le corps humain, comme le mot français risque de le faire croire, mais la totalité des tendances et décisions humaines pour autant que leur horizon est purement terrestre, et que justement « le *monde* correspond à ce souci purement terrestre; le *monde* est la sphère d'intérêt qui définit le souci majeur de l'homme »<sup>1</sup>. Dans cet ordre de tentations, l'homme concret se trouve, avant même que la tentation ne se présente à sa conscience, dans un état de déséquilibre par rapport à sa fin, à savoir Dieu. Sa boussole intérieure n'indique plus le nord, mais elle s'oriente au gré des coups de vent et des sollicitations diverses qui la requièrent.

Il est essentiel de nous rappeler qu'il existe en nous une connivence avec le mal. N'oublions pas que, si la rédemption et le baptême nous font déjà entrer dans le monde nouveau où nous sommes libérés du mal, en nous demeure une connivence avec lui - ce que la théologie appelle la « concupiscence ». La différence est que, désormais, la concupiscence n'est plus invincible. Notre boussole intérieure, en dépit des tempêtes, indique de nouveau imperturbablement le nord: « Que la concupiscence ou le foyer du péché demeure dans les baptisés, le saint concile le confesse et le pense. Laisse pour nos combats, elle n'est pas capable de nuire à ceux qui, n'y consentant pas, résistent avec courage par la grâce du Christ<sup>2</sup>. » Que si parfois la concupiscence est appelée « péché », ce n'est pas parce qu'elle serait telle (car autre chose est de l'éprouver, autre chose d'y consentir, et en cela seul réside le péché), mais « parce qu'elle vient du péché et qu'elle incline au péché<sup>3</sup> ».

La concupiscence, donc, c'est-à-dire la tendance à pécher, vient

du péché. S'il en est ainsi, il est clair que le Christ ne l'a jamais éprouvée, lui qui est sans péché. Lui-même l'affirme d'ailleurs sans la moindre équivoque, par exemple lors de l'épisode de la femme adultère. Mais dès lors, puisque « chacun est tenté par sa propre convoitise qui l'attire et le leurre » (Jacques, 1, 14) et que cette convoitise est étrangère au Christ, en quel sens doit-on dire que le Christ a été tenté ?

### La tentation originaire

C'est au sens de la tentation qui vient *directement du Tentateur*, la « tentation originaire ». De quelle nature est-elle ? Elle ne peut en aucune manière porter sur des *desiderabilia*, des « objets » désirables : cet attrait qui nous fait mettre des biens partiels à la place du Bien véritable, qui seul peut nous combler, est un attrait déjà perverti. L'homme auquel s'adressa la tentation primordiale est au contraire un homme *innocent*. Comment définir cette innocence ? Pas simplement en disant que cet homme n'a pas fait l'expérience du mal, car on peut n'avoir pas l'expérience du mal et être prédisposé à le commettre, de telle sorte que la suggestion du péché trouve en nous un terrain tout préparé<sup>1</sup>. Il faut ajouter: l'homme innocent est celui dont toute l'existence est orientée vers Dieu, et qui spontanément rapporte à Dieu toutes choses.

Le Christ est en Personne ce mode d'exister. C'est pourquoi il est le Fils. La filiation n'est justement pas autre chose, en ses effets constatables, que le fait de se rapporter tout entier à Dieu dans une obéissance aimante. La dichotomie mondaine entre l'esclave (celui qui obéit par crainte des coups de bâton) et le fils (celui qui échappe à la bastonnade, mais qui se permet à l'occasion de faire les quatre cents coups) est une dichotomie fondamentalement pécheresse. On mesure la portée du message de libération de saint Paul : « vous n'avez pas reçu un esprit

1. Là gît le malentendu courant sur l'innocence de l'enfant. Le fait qu'il n'a pas encore l'expérience du mal ne signifie pas qu'il est innocent au sens où le Christ l'est. Cette distinction ne nous est pas spontanée : les prêtres qui préparent des parents au baptême de leur enfant peuvent témoigner du mal qu'ils ont à susciter une compréhension juste de la notion de péché originel.

1. C. Duquoc, *Christologie*, t. 1, Paris, 1968, p. 64.

2. Cf. Concile de Trente, 5<sup>e</sup> session (décret sur le péché originel), Denzinger-Schönmetzer, 1515.

3. Loc. cit.

d'esclaves pour retomber dans la crainte; vous avez reçu un *Esprit de filiation* par qui nous crions : Abba! Père! L'Esprit en personne se joint à notre esprit pour attester que nous sommes enfants de Dieu. Enfants, et donc héritiers; héritiers de Dieu, et cohéritiers du Christ, puisque nous souffrons avec lui pour être aussi glorifiés avec lui » (*Romains 8, 15-16*)<sup>1</sup>.

Si la tentation venant directement du Tentateur ne porte pas sur des objets « intramondains », elle va porter radicalement sur Dieu, et sur la promesse de Dieu. Elle va chercher à atteindre en l'homme la foi en Dieu et en sa promesse. Cette tentation est celle du chapitre 3 de la *Genèse*. C'est pourquoi ce passage biblique est *absolument le seul* auquel nous puissions en toute rigueur rapporter la tentation du Christ, parce qu'il est le seul qui mette en scène un homme plus jeune encore que le péché. Nous ne pouvons pas, par exemple, rapprocher des tentations du Christ le récit du péché de David (*2 Samuel 11* ; *1 Chroniques 20*) : avec un tel récit, nous sommes de plain pied dans le « mécanisme du péché » dont parle l'épître de saint Jacques : « Chacun est tenté par sa propre convoitise, qui l'attire et le leurre; puis la convoitise, ayant conçu, donne naissance au péché, et le péché, venu à terme, enfante la mort » (*Jacques 1, 14-15*). La tentation à laquelle David succombe lorsqu'il couche avec Bethsabée est « de la chair du monde »; ce n'est pas la tentation originaire.

### La première tentation au désert et le péché fondamental

Le Christ n'est donc pas « tenté par sa propre convoitise »; il est tenté par le Tentateur<sup>2</sup>. La tentation ne porte pas sur des objets du

1. On le voit, ces affirmations de Paul ne sont pas précisément « iréniques ». Elles se détachent, au contraire, sur fond d'« agonie », de combat. Tant il est vrai que le fait de devenir *comme le Christ* en ce monde de péché, met ipso facto en porte-à-faux comme le Christ avec les compromissions et les connivences de ce monde. Le choix est entre être comme Lui et partager sa tribulation ou, refusant la tribulation, passer à l'Ennemi.

2. Ce qui ne veut évidemment pas dire que, dans notre cas, le Tentateur ne soit pas à l'oeuvre. Cela veut simplement dire que ce qu'il trouve en nous lui facilite grandement la tâche.

monde, mais sur Dieu et sur sa Parole. Nous avons là le contenu de la *première tentation au désert* - la seule décisive, comme nous envisageons de le montrer plus loin : « Alors Jésus fut emmené au désert par l'Esprit pour être tenté par le Diable. Il jeûna durant quarante jours et quarante nuits, après quoi il eut faim. Et, s'approchant, le Tentateur lui dit : " Si tu es Fils de Dieu, dis que ces pierres deviennent des pains. " Mais il répondit : " Il est écrit : ce n'est pas de pain seul que vivra l'homme, mais de toute parole qui sort de la bouche de Dieu. " » (*Matthieu 4, 3-4*).

Tenons-nous en à deux remarques à propos de ce texte, qui en appellerait bien d'autres :

1. Le texte de *Deutéronome 8, 3* est moins explicite que la citation qu'en donne Jésus. Il dit simplement : « l'homme vit de tout ce qui sort de la bouche du Seigneur ». L'explication porte sur la parole. Et Satan le comprend immédiatement, qui, dans la tentation suivante, rend soin d'introduire son propos par une citation de l'Écriture<sup>1</sup>.

2. Les mots si *tu es Fils de Dieu* sont essentiels. Ils révèlent que l'entreprise satanique se donne pour but une *défilialisation*. Faire que le Fils ne soit plus Fils. Et le faire en lui proposant de prouver qu'il l'est. Pourquoi ? Parce que le Fils est celui qui a tout pouvoir sur ce qui appartient au Père. Quoi de plus naturel que

1. Il y a là un élément précieux pour hiérarchiser les trois tentations et préférer la version de Matthieu à celle de Luc. Pour la troisième tentation selon Matthieu, Satan n'a plus aucune citation de l'Écriture à sa disposition. Le Christ, lui, en a toujours, et cette citation est la première Parole du Décalogue. Amorcé à la racine, le processus tentateur revient à la racine : la relation filiale. Mais ce parcours circulaire est un cercle vertueux, un chemin de triomphe (cf. *Psaume 67, 1 s.*). A chaque étape, le Tentateur a été défait. Pour que ce chemin de triomphe se communique à nous, il restera à le refaire à travers le chemin de croix.

D'autre part, au fur et à mesure que le drame des tentations avance, il devient de plus en plus manifeste que Satan ne comprend pas le vrai sens des paroles qu'il a citées. La raison en est qu'il ne comprend pas l'identité de Celui qu'il a en face de lui. La raison pour laquelle le Verbe s'est fait chair lui échappe complètement, si bien qu'il se démasque de plus en plus. On ne peut approcher cette réalité, à vrai dire fondamentale en tant que révélation de l'amour de Dieu, que de manière indirecte. Cf. C.S. Lewis, *Screw-tape letter*, tr. fr. (révisée), *Tactique du Diable*, Bâle, 1982, en particulier les chapitres 18 à 21.

de disposer de ce pouvoir ? Et quoi de plus normal que d'en disposer en en faisant usage?

Nous nous apercevons ici que si nous poussons jusqu'au bout cette logique, nous sommes dans l'embarras pour dire avec précision en quoi la tentation est perverse. C'est que sa perversité porte sur une simple nuance, qui n'est pas de l'ordre du droit, mais de l'ordre de l'amour. Le « fils prodigue » de Luc 15 est dans son droit, et ne réclame que ce à quoi il a droit, et rien de plus. Alors, où est son péché ? Son péché est plus fondamental que l'attitude extérieure, blessante et absurde, qui l'exprime.

Le péché est le refus de la filiation. On pourrait en proposer la définition suivante : ne plus être fils, c'est cesser de vouloir que ce que l'on possède n'existe qu'en étant donné et reçu. Et, si cette définition paraît un peu complexe, on peut la simplifier en disant: le péché d'origine commence lorsque l'homme *se méfie* de Dieu. A l'image du Père qui aime et qui donne se substitue celle du Maître avare, qui se préserve. Sa promesse de vie me met dans l'incertitude; elle me rend totalement dépendant de Lui. Et s'il se ravissait, s'il cessait de donner? Ne serait-ce pas mieux si je tenais entre mes mains ce que, pour le moment, je ne possède qu'en le recevant?

Ainsi le péché n'est-il pas d'abord l'acte, qui n'en est que la conséquence, mais une *défiguration de Dieu*, suggérée par le Tentateur et à laquelle l'homme a consenti. Dans *Genèse 3*, le Tentateur commence par détruire la représentation véritable de Dieu en travestissant sa parole (verset 1). Dès lors que ce travestissement est accepté, le mal est fait. Le commandement de vie apparaît arbitraire (verset 3), et même scélérat (verset 4); et, parce que la vraie réalité a été perdue de vue, *ce qui n'existe pas se met à exister* (verset 6). Car le caractère désirable de ce que nous substituons à Dieu n'est qu'une construction de notre esprit. C'est Dieu seul qui est désirable, et c'est pour cela que tout le reste est bon et nous appartient très réellement lorsque nous le recevons de Lui.

### Il n'y a pas d'amour heureux?

Dans le drame originel, l'homme a été « possédé ». Il a été *décroché* de Dieu pour *s'accrocher* à ce qui n'est pas Dieu. Ce vocabulaire peut paraître étrange. Il correspond pourtant à celui

de l'Écriture, un mot admirable qui est à lui seul une définition de l'anti-chasteté. Ce mot grec est *harpagmos*.

Tout le monde connaît Harpagon de Molière. On sait peut-être moins qu'Harpagon évoque en grec le *harpon*. C'est-à-dire, justement, l'ustensile permettant d'accrocher, d'agripper, de prendre pour soi, au besoin en l'arrachant, l'objet de son désir. Ainsi font des vandales qui arrachent des fleurs dans un parc. Ainsi font aussi ceux qui n'entendent rien à la grâce et qui, voulant la capitaliser, perdent ce qu'ils pensent retenir, « comme ceux qui, voulant renfermer la lumière, n'enferment que des ténèbres »<sup>1</sup>.

Un *harpagmos* est un objet indûment possédé, le fruit d'un vol, d'une rapine; bref, un bien mal acquis, et qui donc ne profite jamais. De ce point de vue, tout péché est en substance un péché contre la chasteté - dans ses effets, mais aussi dans sa racine. Car la chasteté, on l'aura deviné, porte d'abord *sur Dieu*. La question la plus radicale est de savoir si le regard que nous avons sur Dieu est ou non un regard chaste. S'il l'est, Dieu peut nous communiquer, non pas des choses, mais sa propre condition divine (il n'a d'ailleurs *rien d'autre à donner que lui-même*). S'il ne l'est pas, ce que nous croyons posséder n'est plus rien, comme dans le cas du fils « prodigue » dont les richesses, tant convoitées, s'écoulent comme du sable entre ses doigts à partir du moment où elles sont séparées de leur source<sup>2</sup>. Ou comme dans les vers désabusés d'Aragon (où nous soulignerons quelques mots caractéristiques) : « Rien n'est jamais *acquis* à l'homme, ni sa force / Ni sa faiblesse, ni son cœur, et quand il croit / Ouvrir ses bras, son ombre est celle d'une croix / Et quand il veut serrer son bonheur, il le *broie* / Sa vie est un étrange et douloureux divorce / Il n'y a pas d'amour heureux ».

« Il n'y a pas d'amour heureux » veut dire ici: « Il n'y a pas d'amour *chaste* », d'amour d'où serait exclu tout relent du désir de prendre et, ayant pris, de détruire. Constat terrible en sa lucidité.

1. Pascal, *Lettre à madame Périer* d'octobre 1651, p. 488 de l'édition de La Pléiade.

2. Pour cette raison, *absolument rien* ne pourra passer dans la Vie éternelle de ce qui n'aura pas été informé par la charité. En dehors d'elle, il n'y a rien qu'une anti-existence (qu'il faudrait distinguer plus rigoureusement d'une non-existence, ce que nous ne pouvons faire ici).



Constat faux, dira-t-on, dans son outrage même. Et l'on aura raison de le dire. Mais où est l'amour totalement pur? Qui l'a jamais rencontré et vécu jusqu'au bout?

### Le refus de prendre, condition d'accomplissement de la promesse

L'Hymne du chapitre 2 de l'épître aux Philippiens nous parle de cet amour. Il a été vécu humainement par une Personne divine, et sa chasteté est radicale: elle porte, comme nous l'indiquons, sur la divinité elle-même<sup>1</sup>. « Le Christ Jésus, qui était dans la condition de Dieu, ne regarda pas comme une proie à saisir (*harpagmos*) son égalité avec Dieu. Mais il se *vida de lui-même, prenant condition d'esclave, devenant semblable aux hommes. Reconnu homme à son aspect, il s'abaissa en devenant obéissant jusqu'à la mort, et quelle mort, celle de la croix* » (2, 5-8). *La Personne du Fils, qui n'a pas connu le « péché originel », a donc connu humainement la tentation originelle*, et l'a surmontée victorieusement. Le fait qu'il n'ait pas connu les « tentations de la chair et du monde » est donc la preuve de cette victoire initiale. Affirmer ce fait est essentiel à notre foi au Christ rédempteur.

Mais, dira-t-on, pourquoi les deux tentations qui suivent ? Il n'y a pas de réponse univoque à cette question. On peut cependant constater que les évangélistes Matthieu et Luc les présentent dans un ordre différent, comme si l'ordre importait peu, alors qu'il est essentiel que la première tentation vienne en tête. On peut constater ensuite que cette même tentation se retrouve à la fin de l'évangile de Matthieu, lorsque Jésus est sur la croix. « Si tu es Fils de Dieu, sauve-toi toi-même, et descends de la croix! » (27, 40, 42-43). Au bout des quarante jours dans le désert, Jésus « avait faim » - traduisons : il était sur le point de mourir de faim. Il se trouvait devant la perspective de sa mort prochaine, et devant le dilemme suivant : ou *bien* continuer à adhérer à la promesse du Père de le faire vivre, ou *bien* cesser d'y adhérer et se donner à lui-même la vie. Il en ira de même sur la

1. Rien d'étonnant à cela : la tentation originelle s'énonçait : « vous serez comme des dieux » (Genèse, 3, 5).

croix, avec les « douze légions d'anges » qui ne viennent pas et qui ne viendront plus. La promesse de vie du Père devient alors espérance contre toute espérance de vie par-delà la mort. Du fond de la dérélition, dans la situation du pécheur, Jésus l'Innocent persiste de tout son être dans l'adhésion à cette promesse. Elle se traduit dans sa prière. Jésus est mort en priant, avec tout ce qu'implique le fait de prier (la prière suppose la chasteté parce qu'elle est attitude d'espérance); et c'est pour cette raison qu'il est ressuscité<sup>1</sup>.

« Aux jours de sa vie mortelle, il a présenté, avec une violente clameur et des larmes, sa prière et sa supplication à Dieu qui pouvait le sauver de la mort; et il a été exaucé, en raison de sa piété » (*Hébreux* 5, 6). A-t-il vraiment été exaucé, puisque malgré tout il est mort ? Il l'a été par-delà la mort, et il a fait mourir la mort.

La chasteté n'est pas la charité; mais, en tant qu'elle est refus de prendre et adhésion indéfectible à Celui qui donne, elle en est la condition nécessaire. C'est pourquoi le signe de la chasteté est le même que celui de l'amour; le *eis telo* (*Jean* 13, 1), le « jusqu'à l'extrême », le fait de s'appuyer sur Dieu jusque sur le heu où il se retire; le fait de renoncer à toute fécondité humaine pour que puisse être manifestée sans médiation la fécondité de Dieu. Une vie chaste est donc une vie donnée. « Il faut donner sa vie comme on jette une fleur », disait Madeleine Daniélou à ses « filles » de la Communauté apostolique Saint François Xavier. Car « l'herbe se dessèche et la fleur se fane, mais la Parole de notre Dieu subsiste éternellement » (Isaïe 40, 7-8; 1 *Pierre*, 1, 24).

Jean-Pierre Batut, né en 1954. Ordonné prêtre en 1984 pour le diocèse de Paris. Professeur de théologie dogmatique au studium du séminaire de Paris.

1. « Bien que les récits des Évangélistes concernant les dernières paroles de Jésus divergent sur les détails, (...) tous sont d'accord Pour dire que la mort même de Jésus fut un acte de prière et que cette mort fut le passage au Père. Tous enfin sont d'accord pour dire qu'il a prié avec l'Écriture et que l'Écriture est devenue chair en lui, c'est-à-dire passion réelle, passion du juste. Par conséquent, tous sont unanimes à considérer qu'il a *inséré sa mort dans la parole de Dieu* (...). La mort qui, par sa nature, est l'arrêt, la destruction de toute relation, se trouve transformée par lui en acte de communication de soi. » (J. Ratzinger, *Le Ressuscité. Retraite au Vatican*, tr. fr., Paris, 1986, p.116-118).

Karl-Heinz PESCHKE

## Apologie pour la monogamie L'Évangile et les critères de l'éthique sexuelle

L'ANNONCE de l'évangile et l'imitation du Christ sont pour les chrétiens l'orientation fondamentale de leur vie. J'entends ici par Évangile l'annonce du Nouveau Testament autant que son enracinement dans l'ancienne Alliance. La règle fondamentale, essentielle, de l'Évangile, est le commandement de l'amour du prochain. Dans le Nouveau Testament, elle a pour critère l'amour du Christ : « Aimez-vous les uns les autres comme je vous ai aimés » (Jean 15, 2). Dans le message biblique, le critère central est la vénération de Dieu et le service de son royaume. Cela inclut l'appel à son entretien et à Son développement<sup>1</sup>. L'appel à la paternité et à la maternité font partie de cette définition complète de l'homme<sup>2</sup>.

L'élaboration d'une éthique sexuelle n'a jamais été une tâche

1. Cf. Vatican II, *Constitution pastorale sur l'Église dans le monde actuel*, §.34, 57, 67.

2. Pour G. Moore, *OP, The body in context. Sex and catholicism*, Londres 1992, le seul critère de l'éthique est celui de l'amour du prochain, selon le principe qu'est immoral ce qui blesse l'autre homme (V-6)

Si un homme ne blesse que lui-même, par exemple par des drogues ou, un comportement contre nature, son acte n'est pas *moralement* mauvais (P-79). Mais cette fondation de l'éthique est dès son principe trop étroite et insuffisante. La norme humaine de la règle d'or est certes contenue dans l'Écriture sainte, mais elle ne représente pas la plénitude du message de l'Évangile : car celui-ci dit aussi : « Cherchez d'abord le royaume de Dieu » (Matthieu 6, 33).

facile. Mais elle rencontre aujourd'hui des difficultés particulières. On parle de révolution sexuelle depuis trente ans; elle est encore en cours. Sur ce thème, les opinions divergent largement, et il y a moins de terrain d'entente que jamais. Même dans le monde catholique, certains prennent des positions qui s'écartent de la morale traditionnelle, en exigeant une sexualité qui ne soit responsable que devant soi, ainsi qu'une libération plus ou moins radicale des contraintes constituées par les normes admises<sup>1</sup>. D'un autre côté, dans le pluralisme présent des valeurs, on plaide pour une éducation qui ne se borne pas à imposer une valeur, mais qui conduise les hommes à un choix autonome parmi les multiples options<sup>2</sup>. D'autres présentations sont ouvertes aux problèmes de l'époque, mais en plus grande continuité avec la tradition chrétienne<sup>3</sup>.

Sans aucun doute, des corrections et des orientations

1. G. Moore se donne pour tâche explicite de dévoiler la nature trompeuse de la morale sexuelle des catholiques et du magistère. La sexualité n'est pas nécessairement reproductive, c'est pourquoi les relations hors du couple sont légitimes, comme les relations homosexuelles, aussi longtemps qu'elles reposent sur un amour réciproque (p.182-208). Dans le cahier 1996 / 4 de *Diakonia* (« Sexualités humaines légitimes ») P. F. Schmid plaide pour « des sexualités différentes », et pour la tolérance de l'Eglise en ce qui les concerne : monogamie successive, échange de partenaires, sadomasochisme (à condition qu'il y ait accord mutuel) etc. Ainsi, selon Karl Leowit, puisque la sexualité a fondamentalement une fonction sociale et communicative et ne doit pas nécessairement viser la reproduction, toutes les relations sexuelles ont un sens, lorsqu'elles réalisent ce caractère communicatif. A. Graber - Haider pense que les traits d'ascèse sexuelle du christianisme reposent sur des prédicateurs errants cyniques et stoïciens, et sur les annonces apocalyptiques juives. « Jusqu'ici, on ne peut pas décider si Jésus était marié ou non ». Il souligne que les femmes le « visitaient » (p.258). En tant que la sexualité exprime une personnalité, il n'y a aucun péché à l'exercer hors du mariage (p. 259).

2. H.-G. Ziebertz (éd.), *Sexualität in Wertpluralismus. Perspektiven zur Überwindung der Krise in der ethischen Bildung* (Mayence, 1991).

3. Par exemple, J. Genovesi, *In pursuit of love. Catholic morality and human sexuality*, Dublin, 1987; H. Rotter, *Sexualität und christliche Moral*, Innsbrück, 1991; B. Fraling, *Sexualethik. Ein Versuch aus christlicher Sicht*, Paderborn, 1995.

lité sur la fonction de reproduction, dévalué le plaisir sexuel, et appliqué trop facilement les catégories du péché et du péché grave. D'un autre côté, il est tout aussi inopportun de tomber dans un optimisme naïf, qui croirait en une régulation naturelle des pulsions, en une orientation automatique de la sexualité vers un plaisir délivré du poids des normes. La permanence des mauvais traitements, le développement de la prostitution des mineurs, la réduction du sexe à un bien de consommation avec le tourisme sexuel, l'accroissement des violences, tout cela en est le signe<sup>1</sup>. « Certes, la violence sexuelle n'est pas un phénomène nouveau. Mais il semble que l'ampleur qu'elle a prise corresponde à (cette) libéralisation »<sup>2</sup>.

Ces faits établissent au moins une chose : les rapports sexuels ne sont pas en eux-mêmes des expressions d'amour. Et même là où il y a consentement, l'absence de contrainte dans les relations sexuelles est elle-même dévalorisée. Une actrice de télévision déclare : « Quand les partenaires se séparent, on a tendance à balayer tout cela. On n'a plus le droit d'avoir des peines de coeur, mais on doit garder sa contenance, et se dire : « ça ne fait rien. Au suivant ». Entrer dans une relation sexuelle devient trivial »<sup>3</sup>. Les femmes peuvent maintenant dire oui au sexe, aussi souvent qu'elles le veulent, mais elles en tirent bien peu de choses. « Le bazar émotionnel produit par le comportement sexuel moderne dans notre société, ramène au mépris des principes de l'Evangile : l'amour, le souci de l'autre, la confiance et le respect »<sup>4</sup>. La contribution présente voudrait retracer ces principes.

1. R. O'Grady, *Die Vergewaltigung der Unschuldigen. Kinderprostitution und Prostitutionstourismus*, Bad Honnef, 1995, montre que la criminalité, les mauvais traitements et la corruption sont étroitement liés à la pédophilie et à la prostitution.

2. K. Lenz, « Sexualität heute - Facetten eines massiven kulturellen Umbruchs », *Diakonia* 27 (1996) 225. Entre 16 et 17 ans, les deux tiers des jeunes filles d'Allemagne de l'ouest et un tiers des jeunes filles d'Allemagne de l'est ont connu des rapports sexuels. 5 % des jeunes filles de l'ouest et 8 % des jeunes filles de l'est ont été contraintes à des rapports sexuels. Aux USA, 25 % des filles adultes et 3 à 9 % des hommes adultes ont été soumis à des violences sexuelles en tant qu'enfants.

3. « There are no rules at all », *Tablet*, 18 mai 1996, 636.

4. A. Miller, « More psychology, less biology », *Tablet*, 25 mai 1996, 682.

## 1. La vision biblique de la sexualité

### 1. L'Ancien Testament

L'Ancien Testament, et en particulier le livre de la *Genèse*, conserve la compréhension originnaire que l'humanité avait de la différence sexuelle. L'hétérosexualité est l'oeuvre du créateur. « Dieu créa l'homme à son image, à l'image de Dieu il le créa; homme et femme il les créa » (*Genèse 1, 27*). Le texte parle dans un même élan de l'homme comme image de Dieu et comme différencié en deux sexes. L'auteur biblique ajoute que « cela était très bon » (*Genèse 1, 31*). L'homme tout entier est créé bon. Par conséquent, la sexualité est entièrement bonne et elle est un don de Dieu.

Dans le chapitre 1 de la *Genèse*, les deux sexes ont la reproduction pour tâche : « Dieu les bénit et Dieu leur dit : "Fructifiez et multipliez-vous, remplissez la terre et soumettez-la" » (*Genèse 1, 28*; voir *9, 1*). Ces mots expriment à la fois une mission et une bénédiction. Ils correspondent, dans l'Ancien Testament, à un grand prix accordé à la fécondité, considérée comme un don de Dieu.

Le second chapitre de la *Genèse* ajoute un autre motif pour lequel Dieu a créé l'homme (*Mensch*) homme et femme. Après avoir appelé Adam à la vie, Dieu dit: « Il n'est pas bon que l'homme soit seul. Je veux lui faire une aide qui lui corresponde » (*Genèse 2, 18*; voir *Tobie 8, 9*). L'homme a été créé comme un être qui a besoin d'un partenaire. Le récit montre de manière plastique comment Dieu a pris du côté d'Adam et en a fait une femme (*Genèse 2, 21*). Dieu a pris une partie de l'homme et en a tiré son partenaire et son épouse. C'est pourquoi l'homme et la femme se correspondent et se complètent mutuellement. Comme dans le premier récit de la création, le texte ne fait aucune allusion à une inégalité. Bien au contraire, Eve apparaît comme le seul partenaire approprié à Adam, une tâche que les animaux ne peuvent pas remplir. L'homme et la femme constituent donc une communauté qui a une unité si intime qu'ils pourront être appelés « une seule chair » (*Genèse 2, 24*).

(*Genèse 2, 25*). Mais l'état paradisiaque d'innocence a été perdu, parce que l'homme a transgressé le commandement divin d'obéissance. Cela a provoqué une destruction de l'ordre de la création dans son ensemble, et aussi de la relation entre les sexes : « Alors leurs yeux s'ouvrirent, et ils connurent qu'ils étaient nus » (*Genèse 3, 7*). Le naturel sans souci, qui existait entre les sexes, a été perdu. La sexualité est éprouvée comme une possession que l'être humain doit protéger contre son mauvais usage, par les autres comme par lui-même.

Dans l'ensemble, l'Ancien Testament considère la sexualité sous l'aspect de la fécondité avant tout. Avoir des enfants est pour les Israélites un don de Dieu et un motif de joie (*Psaume 127, 3-5*; *128, 3-6*), et l'absence d'enfant est une malchance et une punition de Dieu (*Lévitique 20, 20*; *1 Samuel 1, 1-20*; *Josué 47, 9*). Mais la spontanéité de l'amour n'est pas absente. L'amour spontané, intérieur, de l'homme et de la femme trouve une présentation poétique dans le *Cantique des cantiques* d'amour. L'amour érotique, sensuel, sexuel est non seulement apprécié, mais célébré. « Le *Cantique des cantiques* est une indication claire du fait que les voies de la sexualité humaine sont considérées comme un don, et qu'on doit en jouir et s'en réjouir »<sup>1</sup>. Pourtant cet amour n'est pas seulement abandon, il ouvre aussi à la souffrance, celle qu'on éprouve dans le désir de l'union et dans le deuil de la séparation (*3, 1-4*). Ainsi, dans ces poèmes, il ne s'agit pas seulement d'union sexuelle. C'est plutôt le rôle de la constance et de la durée qui est souligné (*8, 6 s.*). Sur ce point, le *Cantique* est proche des *Proverbes 5, 15-20*. Il est dit à propos de l'époux: qu'il lui faut « trouver les joies du couple avec la " femme de sa jeunesse ". C'est ainsi qu'il peut résister aux séductions d'une femme étrangère, et éviter que la femme délaissée ne cherche son bonheur hors du mariage »<sup>1</sup>.

1. S. Sap, *Sexuality, the Bible and Science*, Philadelphie, 1977, p.28. 2. F.-L. Hossfeld, « Leib und Geschlechtlichkeit. Aspekte einer biblischen Anthropologie », *Lehrnât und Sexualmoral*, éd. P. Hünemann, Düsseldorf, 1990, 16.

relation entre Yahweh et son peuple chez les prophètes<sup>1</sup>. La relation de l'homme et de la femme était tout simplement la meilleure analogie que les prophètes aient pu trouver pour la relation entre Yahweh et son peuple. Réciproquement, selon les prophètes, les caractéristiques de l'alliance divine valent précisément pour l'alliance entre l'homme et la femme : amour durable, sentiments mutuels, compassion, confiance et sensibilité envers l'autre.

De nombreux textes législatifs concrets rappellent que la sexualité a toujours besoin de normes sociales. Une série considérable d'entre eux établissent des normes éthiques, comme les lois contre la bestialité, l'inceste, le viol, l'adultère et la prostitution masculine et féminine. D'autres textes relèvent davantage du tabou, comme les lois qui parlent d'impureté à propos des règles féminines, de l'accouchement, de l'écoulement génital chez l'homme et cela, même dans le cas de relations sexuelles normales, conjugales (*Lévitique 12, 1-5; 15, 16-27; 18, 19, 29*). On voit ici l'ébauche d'une évaluation négative de la sexualité, qui s'appliquait principalement à la femme<sup>1</sup>. D'autres lois révèlent une conscience encore imparfaite dans ce domaine, comme l'acceptation de la polygamie, des relations sexuelles hors du mariage pour l'homme (*Exode 21 7, 11*), l'acquisition de la femme comme une propriété (*Exode 20, 17; Genèse 34, 12*), et la possibilité du divorce, qui était exclusivement réservée au mari (*Deutéronome 24, 1*).

## 2. Le Nouveau Testament

Le *Nouveau Testament* est particulièrement imprégné de la personne de Jésus. Celui-ci a une attitude naturelle à l'égard de la sexualité, qui ne laisse aucune place à un mépris dualiste du corps et de la différence sexuelle. Jésus traitait les femmes avec le même respect que les hommes. Des femmes faisaient partie de ses disciples et de ses amis<sup>2</sup>. Il ne cédait pas aux traditions juives qui faisaient obstacle à son comportement envers les

femmes, ou qui portaient préjudice à sa mission<sup>3</sup>. Il n'y a rien, dans son attitude comme dans son enseignement, qui laisse place à l'idée qu'il aurait méprisé les femmes ou l'état du mariage.

Jésus a eu l'occasion de s'occuper de la sexualité lors des controverses juives sur la question du divorce<sup>4</sup>. Contrairement au droit au divorce conservé par Moïse - droit réservé à l'homme seul - Jésus partageait l'idéal d'une fidélité conjugale qu'on ne puisse pas rompre. Jésus avance deux textes de l'Écriture contre la permission mosaïque du divorce. Selon le livre de la *Genèse*, la femme a la même dignité que l'homme. « Homme et femme il les créa » (*Genèse 1, 27*). Et selon le même livre, l'homme constitue avec la femme une communauté de vie extrêmement intime : « Ils deviennent une seule chair » (*Genèse 2, 24*). Une séparation est donc contre la nature de ce lien. - Il est vrai qu'une clause dans *Matthieu 5, 32* et *19, 9* fait une exception à l'interdiction du divorce dans le cas de fornication (*porneia*), mais nous devons renvoyer sur ce point à d'autres études<sup>2</sup>.

Les lois cultuelles de l'Ancien Testament sont dépassées par le Nouveau Testament<sup>3</sup>. Mais il ne faut pas négliger en même temps le fait que l'Église primitive s'était affaiblie en libertinage, ce qui conduisait à une corruption généralisée de la vie sociale. Ce n'est donc pas un accident si dans les catalogues de l'idolâtrie, qui était souvent liée à des débauches, la luxure et l'avarice jouent un rôle essentiel. Dans le catalogue des devoirs de *1 Corinthiens 6, 9*, Paul avertit : « ni les fornicateurs, ni les idolâtres, ni les adultères, ni les dépravés, ( ... ) ni les cupides n'hériteront du royaume de Dieu ». Tout ceci doit appartenir à la vie préchrétienne du lecteur. Les chrétiens doivent au contraire sanctifier leur corps, puisqu'ils sont des temples de l'Esprit saint (*1 Corinthiens 6, 13-20*).

1. *Matthieu 9, 20-22* et parallèles; *Luc 7, 36-50; Jean 4, 7-27*.

2. *Matthieu 5, 31 s.; 19, 3-9, Marc 10, 2-12; Luc 16, 18*.

3. K. H. Peschke, *Christliche Ethik. Spezielle Moraltheologie*, Trèves, 1995, p.533s. et 543-5.

4. *Marc 7, 1-23; Actes 15, 6-29; Romains 14, 1; Galates 2, 11-21; 4, 10s.; Colossiens 2, 16s.*

1. *Josué 54, 1-10; Jérémie 2, 2 s.; Ezéchiel 16; Osée 2, 14-22*.

2. Cf. F. -L. Hossfeld, art. cit.

3. *Matthieu 27, 55 s.* et parallèles; *Luc 8, 2s.; 10, 38-42; Jean 11, 20-36*.

1-7). Cet amour est particulièrement ennobli par les parallèles qui sont faits dans *l'Épître aux Ephésiens* entre l'alliance qui unit le Christ à l'Eglise, et l'alliance du mariage (*Ephésiens* 5, 21-33). Les hommes doivent aimer leur femme autant que le Christ a aimé son Eglise et s'est livré pour elle. Et les femmes doivent être soumises à leur mari comme l'Eglise l'est au Christ. Les personnes mariées qui entendent s'abstenir de la vie sexuelle sont averties par Paul : « Ne vous privez pas l'un de l'autre, sinon d'un commun accord, et pour un temps » (*1 Corinthiens* 7, 5). Et il avertit les célibataires, dont le désir est grand, qu'il vaut mieux se marier (*1 Corinthiens* 7, 8 s. 36 s.).

## II. Réflexions théologiques sur la finalité de l'amour sexué

L'accomplissement heureux de l'amour sexué dépendra surtout de sa correspondance au sens profond de la sexualité. En revanche, un écart entre l'accomplissement effectif et la vraie signification de la rencontre sexuelle débouchera sur la frustration, la peine et l'exploitation d'un partenaire. C'est pourquoi déterminer exactement la nature et la finalité de l'amour sexuel est si fondamental pour toute éthique sexuelle. Mais définir parfaitement cette finalité n'est pas une tâche facile.

La question du sens et du but de l'amour sexuel a été très discutée ces dernières décennies. La théologie morale traditionnelle soulignait fortement, dans l'acte sexuel, la fonction de reproduction. Tout autre but, qui pouvait accompagner l'homme et la femme dans l'accomplissement de l'acte conjugal, était complètement subordonné à cette fonction fondamentale. Les théologiens actuels tiennent cette vision de la sexualité pour insatisfaisante. Indépendamment de la fonction de reproduction, l'acte sexuel remplit une autre tâche, qui est en elle-même bonne et digne, celle de traduire un amour mutuel. Même l'expression de « but » ne peut pas être tenue pour heureuse. Des expressions comme « sens », « finalité », « signification » de la sexualité, sont préférables, même si la réalité à laquelle on se réfère est la même.

### 1. La fécondité

La sexualité a parmi ses finalités fondamentales la fécondité du genre humain. Toute évaluation de la sexualité, si elle est libre de préjugés, doit s'accorder sur ce point avec l'éthique sexuelle traditionnelle. La procréation d'enfant est un but inné de la tendance sexuelle en l'homme. L'ensemble de la structure et de l'inclination sexuelle renvoie à l'enfant comme à une fin. L'intention du créateur, lorsqu'il a constitué l'homme avec une inclination sexuelle, est, en dernière analyse, la fécondité du genre humain. La pulsion vers l'union sexuelle et les organes sexuels eux-mêmes n'existeraient pas sans la nécessité de la reproduction. C'est ce que présuppose la répartition du Christ aux Sadducéens, lors qu'il dit: quand les hommes « ressusciteront des morts, ils ne seront plus mariés, mais ils seront comme les anges dans le ciel » (Marc 12, 25).

Pour le Concile Vatican II aussi, l'engendrement d'enfants est une finalité naturelle de la sexualité. « Par leurs propriétés naturelles, les institutions du mariage et de l'amour matrimonial sont ordonnées à la génération et à l'éducation de descendants, et trouvent également là leur couronnement »<sup>1</sup>. Il faut donc bien voir que pour le Concile, c'est l'amour conjugal dans son ensemble qui est ordonné à la reproduction, et non chaque acte sexuel singulier.

Maintenant que le nombre des enfants est aujourd'hui beaucoup plus restreint qu'avant, et souvent pour des raisons légitimes, les personnes mariées désirent davantage les enfants, et elles les désirent plus intérieurement. Maintenant comme jadis, les enfants sont vus comme un don et une bénédiction de Dieu. Un bébé est l'accomplissement du mariage humain et la fierté de ses parents. C'est particulièrement évident dans les grands efforts que font les couples stériles pour rendre possible la conception d'un enfant ou du moins pour adopter un enfant.

La relation étroite entre l'acte sexuel et la procréation se

1. Constitution pastorale sur *l'Eglise dans le monde*, N° 48, cf. 50.

efficacité absolue ne peuvent pas être assurées. Là-dessus s'ajoutent d'autres facteurs, comme le manque d'attention, le fait de céder à des émotions, ou un désir conscient ou inconscient d'être enceintes chez maintes jeunes femmes. C'est pourquoi il n'est pas étonnant qu'on s'aperçoive, lorsque des enquêtes ont lieu, que l'angoisse des jeunes devant une grossesse n'a pas diminué, non plus que leur fréquence. C'est un risque à prendre au sérieux pour tous ceux qui sont impliqués, y compris l'enfant<sup>1</sup>.

Il en découle que l'activité sexuelle doit être soucieuse de la nouvelle vie qui peut en résulter et s'en sentir responsable. Être prêt à exercer cette responsabilité est pour cette raison une condition préalable à l'accomplissement droit de l'amour sexuel. Et dans la mesure où l'éducation des enfants est un long processus, le père et la mère doivent être unis de façon durable. L'amour sexuel vise donc, en raison de ses tendances naturelles, et en raison d'inclinations psychologiques, à une union qui soit plus que temporaire. L'homme et la femme veulent appartenir tout entiers l'un à l'autre. Le désir d'une expression parfaite de l'amour mutuel n'est pas limité à la rencontre, mais recherche toujours son accomplissement et un partenariat durable. Ce qui conduit à la seconde finalité de l'amour sexuel.

## 2. L'amour

L'union sexuelle est faite pour permettre l'expression de l'amour et du respect mutuel entre les partenaires, et pour approfondir leur unité intime. « Les actes qui réalisent l'union intime des époux sont des actes honnêtes et dignes. Vécus d'une manière vraiment humaine, ils signifient et favorisent le don réciproque par lequel les époux s'enrichissent mutuellement de joie et de reconnaissance »<sup>2</sup>. Depuis le

1. En Allemagne, la part des parents qui élèvent seuls leur enfant est de 16 % dans les anciens *Länder* et de 22 % dans les nouveaux (ancienne Allemagne de l'Est, ndt). Parmi eux, 48 % sont considérés comme pauvres dans les anciens *Länder*, et 60 % dans les nouveaux. Au total, 2,6 millions de personnes élèvent seules 3,5 millions d'enfants. La plupart sont des femmes.

2. Constitution pastorale sur l'Eglise dans le monde No 49,

Vatican II, toute réflexion sur la sexualité est dominée par le thème de l'amour et de l'expression qu'il trouve dans l'union conjugale.

L'acte sexuel a donc pour sens d'exprimer le respect et l'amour mutuel. Mais trop souvent il n'est que l'abandon au désir sexuel par l'exploitation de l'autre. Quand et dans quelle mesure peut-il exprimer l'amour? Quand quelqu'un prend cet acte dans toute sa signification et dans toute sa valeur comme approprié à l'engendrement d'un enfant, alors il est prêt à un amour si intime pour son partenaire, qu'il le verrait bien comme mère, ou, dans le cas d'une femme, comme père d'un enfant possible<sup>1</sup>. C'est pourquoi le concile Vatican II peut à bon droit considérer l'expression corporelle de l'amour sexuel comme « un élément et un signe particulier de l'amitié conjugale ». Cette capacité d'exprimer dans l'acte sexuel le prix accordé à l'autre a donné lieu à une interprétation de l'acte sexuel comme parole. « Ici, l'homme communique ce qu'il est à son partenaire. L'union sexuelle exprime ainsi l'unité, l'affirmation, la protection, la chaleur, la fécondité. Du devoir d'être vrai dans ce langage corporel, découlent des conséquences éthiques »<sup>2</sup>.

La relation sexuelle crée une relation qui est faite pour les deux parties de nostalgie et d'attente. En raison de sa nature même, l'amour sexuel crée l'exigence de répétition et de fidélité. L'homme et la femme se désirent l'un l'autre même hors des périodes de fécondité. Par le biais de ce désir répétitif, la nature pousse les partenaires à demeurer dans une alliance durable; elle assure ainsi une famille stable aux enfants, et à la mère l'aide du père dans le soin des enfants. La communauté fondée sur l'amour sexuel sera d'autant plus forte que l'âme et le corps y auront part tous les deux. Cela crée une atmosphère de reconnaissance, de générosité et de joie. Ces attitudes ne manqueront pas de produire leur effet sur toute la famille, et d'ouvrir cette communauté à un environnement plus large.

1. Cf. Genovesi, *Op. cit.* p. 164 s.

2. H. Rotter, « Sexualität », *Neues Lexikon der Moraltheologie*, Innsbrück, 1990, p. 683 s.

ou de santé, ne pouvaient pas avoir d'enfants. Là où les conditions nécessaires sont données, les enfants ne devraient pas être exclus de cette communauté d'amour. Les deux buts de l'union sexuelle sont toujours en relation l'un avec l'autre. Procréer sans amour mutuel dépouille l'enfant de la communauté aimante dont il a besoin pour grandir sous une protection. L'exclusion des enfants d'une relation d'amour, hors de bonnes raisons et d'un accord des deux parties, signifie d'autre part le déni d'une vocation, une promesse non acquittée envers son partenaire, à moins - ce qui est souvent le cas - qu'il ne soit pas d'accord.

Enfin, le but de l'amour mutuel, comme le but de la génération, est réalisé d'autant plus parfaitement que l'homme et la femme sont liés dans une communauté de vie plus durable. « Dans la mesure où l'acte sexuel est l'expression de l'unité des deux partenaires et de leur amour et acceptation réciproque totale, ( ... ) est exigée, comme condition inéluctable de sa légitimité, la volonté mutuelle et manifeste d'une acceptation et d'un lien durable et total. C'est ainsi que seule la monogamie garde le sens plénier d'un tel don de soi »<sup>1</sup>.

### 3. Le plaisir

L'union sexuelle s'accompagne de plaisir. On ne peut ignorer que la jouissance du plaisir est une raison essentielle de la rencontre sexuelle des partenaires, et un principe moteur de l'acte sexuel. Le plaisir sexuel est-il un troisième sens et un nouveau but de l'union sexuelle?

Cette question peut être abordée sous plusieurs angles. Le sentiment vital du plaisir serait un sens et un principe de l'acte sexuel. Il pourrait être recherché légitimement pour le plaisir seul. Mais d'autres considérations s'élèvent contre une telle interprétation. Certes, tout le monde voit bien que chaque acte sexuel n'est pas orienté vers la génération, qu'il n'a pas à l'être, et qu'il doit aussi être recherché pour la jouissance que procure le plaisir qui y est lié. Mais une séparation, dans l'acte sexuel,

1. J. Gründel, « Geschlechtlichkeit », *Sacramentum mundi*, 11, 1968, p. 337.

du plaisir et du sens de l'amour, peut être considérée comme une perte pour l'humanité et une menace contre elle. Certes, les tenants de cette position exigent que l'acte sexuel par pur plaisir ne soit permis que lorsque les deux partenaires sont consentants. Mais si le plaisir sexuel et l'amour ont été séparés l'un de l'autre, le plaisir peut toujours être acheté et vendu par un des partenaires. Il devient un bien de consommation, et le passage du consentement à la contrainte dissimulée puis ouverte de faire commerce du sexe est rapide, et ouvre inévitablement la voie à des violences et des mauvais traitements.

Pour la tradition chrétienne comme pour de nombreuses autres, le plaisir est certes ce qui accompagne la sexualité, et (même si on l'a parfois oublié) un accompagnement tout à fait bien venu. Mais ce n'est pas la finalité ni le sens de la sexualité. La tendance sexuelle pousse l'homme à conserver le genre humain, de même que l'instinct de conservation le pousse à conserver sa vie comme individu par la nourriture. Le créateur (ou la nature) a lié l'assouvissement de ce désir à un plaisir, pour produire la réalisation des activités correspondantes, et ainsi atteindre son but. Mais le plaisir n'est pas le but de cette activité<sup>1</sup>. Elle est plutôt pour les êtres humains une incitation à remplir ces fonctions, afin de conserver la vie et de la reproduire. La satisfaction du plaisir doit être en harmonie avec les buts dont elle doit servir la réalisation; du moins elle ne doit pas les contrarier. « C'est pourquoi la sexualité ne peut pas et ne doit pas être un simple moyen pour la satisfaction de désirs privés, ni une drogue facilement disponible »<sup>2</sup>.

1. « Affirmer que le but propre de ce pouvoir est la satisfaction de l'individu est absurde, du moins pour celui qui part des vues sages de Dieu dans la création de la nature humaine » (J. R. Cavannagh, *Fundamental Marriage counselling* Cork, 1966, 519).

2. G. Moore, *Op. cit.* p. 66-69, argue que nous faisons cela parce que nous en connaissons la nécessité, même sans la stimulation du plaisir. Si donc le plaisir est lié à l'activité sexuelle, il a son sens en lui-même et non en ce qu'il sert la reproduction humaine. Il faut au contraire soutenir que ce que nous faisons sans plaisir, nous le faisons avec peine, et que nous sommes enclins à l'abandonner. C'est pourquoi bien peu de personnes prendraient sur elles les fatigues qui accompagnent la reproduction si le plaisir n'y était pas lié si étroitement.

3. J. Gründel, « Sexualmoral », *Sacramentum mundi* IV, 1969, 530.



Le plaisir résulte du repos atteint par le désir sexuel. C'est pourquoi la tradition a vu un troisième but de la vie conjugale dans le remède et l'apaisement du désir sexuel (*remedium concupiscentiae*). De ce point de vue, le mariage est considéré comme une aide pour préserver la sexualité de l'instabilité, du vagabondage, et pour lui permettre de s'accomplir dans l'amour conjugal. C'est de ce but du mariage que parle Paul dans *l'Épître aux Corinthiens*. Certes, pour lui, le célibat est une alternative digne d'être embrassée, et pourtant il ajoute : « Mais s'ils (les célibataires et les veufs) ne peuvent se contenir, qu'ils se marient : mieux vaut se marier que brûler » (7, 9). La première *Épître à Timothée* également, ne laisse pas aux jeunes veuves la permission de rester sans se marier. Au contraire, l'auteur souhaite qu'elles se marient, certaines ayant déjà abjuré leur foi pour se marier (5, 11-15).

C'est précisément là que se situent le plus de questions et de problèmes. Quelle est la solution pour ceux qui, pour quelque raison que ce soit, n'ont pas pu se marier, ou qui sont séparés, ou que le désir sexuel taraude ? Quelle est la réponse chrétienne pour les personnes homosexuelles, dont les penchants sexuels sont si forts qu'elles en souffrent ? Doit-on inverser le conseil de Paul : Il vaut mieux brûler que de se satisfaire hors du mariage ou de manière homosexuelle ? La tradition et la fin ultime de l'Écriture elle-même le voient ainsi. Sont-elles justes pour la situation de ces personnes ? C'est le doute que beaucoup de personnes ont. C'est le problème principal dans la discussion présente.

Il faut d'abord considérer que, dans le domaine de la sexualité, l'homme ne trouve pas des tensions aussi inéluctables que dans le cas de la faim et de la soif, qui recherchent en permanence un apaisement. Les tensions sexuelles sont profondément déterminées par des stimulations extérieures. « Cette dépendance envers des stimulations extérieures est seulement voilée par le fait que des stimulations symboliques, comme des fantasmes, des représentations, des rêves éveillés jouent un grand rôle, et aussi par le fait que nous vivons en fait dans un climat de stimulation sexuelle »<sup>1</sup>. En effet, ces stimuli proviennent aussi des tendances innées de la personne; car en dernier lieu, c'est la nature qui veut assurer, par les facultés de désirer, ce qui est important pour elle.

1. B. Fraling, Op. cit. p. 21.

Chaque ordre de la sexualité doit sans aucun doute correspondre au commandement de l'amour du prochain (ou de l'impératif catégorique). Le prochain ne peut pas être utilisé comme un pur objet de satisfaction sexuelle, en négligeant son propre droit d'être une personne. Là-dessus, tous les moralistes sont d'accord. En outre, on doit protéger les valeurs nommées plus haut, c'est-à-dire la possibilité d'enfants, la durée du foyer, et la liaison de la sexualité avec l'amour personnel. Toute activité sexuelle qui n'est pas l'expression de cet amour total, qui donne aux partenaires un foyer durable et qui l'affirme fondamentalement comme mère ou père d'un enfant possible, demeure imparfaite.

### III. Problèmes concrets

En général, l'imperfection de l'agir ne signifie pas nécessairement un préjudice grave porté à l'ordre droit. Il est difficile de penser que le domaine de la sexualité fasse ici exception.

Mais la sexualité trouve pour l'Écriture sainte son accomplissement dans l'amour orienté à la création d'un couple et d'une famille. C'est pourquoi l'homosexualité rencontre un rejet aussi fort dans l'Ancien Testament que dans le Nouveau<sup>1</sup>. Paul voit dans le mariage le salut de ceux qui subissent de fortes pulsions. Pourtant, dans le cas d'homosexualité exclusive, le mariage n'est pas une solution pour les personnes concernées. Au contraire, il faut le déconseiller. Dans le monde chrétien, de nouvelles théories considèrent les actes homosexuels surtout comme un manque, qui demeure en-deçà de l'idéal, et qui devrait être si possible comblé. Il peut pourtant y avoir des exceptions, qui peuvent représenter un mal restreint<sup>2</sup>. Des

1. *Lévitique* 18, 22; 20, 13; *Romains* 1, 26-32; 1 *Corinthiens* 6, 9 s.; 1 *Timothée* 1, 9 s.. Diverses tentatives de les expliquer autrement se sont toutes montrées non-pertinentes. « Il n'est pas pertinent de dire que l'homosexualité n'est rejetée dans la Bible (et en particulier dans l'Ancien Testament), que parce qu'elle appartient au culte d'autres dieux, et qu'ainsi les hommes ont été conduits pour cette raison à des pratiques homosexuelles » (Mit *Spannungen leben. Eine Orientierungshilfe zum Thema « Homosexualität und Kirche*, Hanovre, Bureau de la conférence épiscopale allemande, 1996, p. 17).

2. Cf. K.-H. Peschke, Op. cit. p. 510-512.

éléments de contrainte psychique peuvent aussi prévaloir. Quand une personne est convaincue de bonne foi que ses actes homosexuels ne sont pas des péchés (graves), elle n'a pas besoin de se sentir exclue de la communauté de l'Eglise et des sacrements. Mais la Provocation ouverte doit être évitée.

La vie commune préconjugale pose, depuis la découverte de la contraception chimique en 1961, de nouveaux problèmes à la communauté ecclésiale. Jésus exige avec la plus grande insistance l'indissolubilité du mariage. En outre, le Nouveau Testament s'oppose maintes fois au péché de *porneia* (fornication) <sup>1</sup>. Même si la nature exacte de la réalité visée n'est pas toujours la même, on peut tirer de tous ces textes la même conclusion : le Nouveau Testament exclut les relations sexuelles hors mariage <sup>2</sup>. Cela correspond à l'arrière plan judaïque des auteurs néotestamentaires, pour lequel toute relation hors mariage est un péché. C'est en ce sens que le Nouveau Testament a été compris par l'Eglise primitive. C'est encore aujourd'hui ce que pensent l'Eglise et les théologiens. Les relations sexuelles plénières ont leur lieu dans le mariage, même si on doit juger différemment les relations sexuelles préconjugales. « Il est manifeste que le fait d'avoir des relations sexuelles avec des partenaires pris au hasard doit être jugé autrement que des relations intimes entre des fiancés ou des promis, qui s'aiment et qui sont décidés à un lien durable, mais qui sont empêchés pour des motifs graves de conclure le mariage. Pourtant ces relations ne peuvent pas être vues comme conformes à la norme éthique »

### Ce jugement s'appuie sur la conviction que toutes les

1. Matthieu 15, 19 S., Marc 7, 21-23; 1 Corinthiens 6, 13-20; 7, 1 s.; 2 Corinthiens 12, 21; Galates 5, 19; Ephésiens 5, 3-8; Colossiens 3, 5; 1 Thessaloniens 4, 3-8; Apocalypse 9, 21.

2. « Le Nouveau Testament se caractérise par le rejet absolu de toute relation sexuelle hors du mariage ou contre-nature » (Hauck / Schulze, « Porneia », *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, éd. Kittel, t. 6, 1959, 590. Au contraire des temps d'avant l'exil, « le judaïsme de l'époque de Jésus met toute activité sexuelle hors du mariage parmi les trois péchés mortels (fornication, idolâtrie, meurtre). Paul a repris cette évaluation sévère aux rabbins » (D. Fassnacht, « Sexuelle Abweichung 1 . . . eitz, etc., Freiburg, 1993 (2<sup>e</sup> éd.), p. 180. *Handbuch der christlichen Ethik* éd A H

3. *Gemeinsame Synode de, Bistümer Deutschlands* t. 1, p. 442.

communautés de cette sorte, parce qu'elles ne sont pas liées de manière définitive, ne vont pas dans le sens du meilleur intérêt des partenaires, ni de l'enfant qui peut être conçu. « L'expérience montre que, bien souvent, une partie, particulièrement la femme, souffre du fait qu'elle ne peut être certaine que cette relation va durer » <sup>1</sup>. La situation d'une telle sorte de vie commune contient « une sorte d'inconfort existentiel, en ce que l'on dit en effet à son partenaire qu'on l'aime et qu'on veut rester avec lui, tandis que l'on montre en public que l'on ne se sent pas lié de manière absolue à ce partenaire » <sup>2</sup>. Cette ambiguïté crée une incertitude et rend difficiles la confiance mutuelle et le don total. De telles communautés n'assurent aucun foyer sûr aux enfants, parce que 40 % d'entre elles se séparent en moins de cinq ans. On doit ajouter que la situation incertaine de ces relations pousse aux avortements; ou que, quand l'enfant est mis au monde, bien souvent, la mère reste finalement seule. « Comparées à leurs propres espérances, les communautés non-conjugales n'arrivent pas à prouver qu'elles sont le préalable ou <sup>3</sup> l'alternative au mariage »

Certes, les membres de ces couples non conjugaux ne verront souvent pas la valeur de ces arguments. Ils croient être dans leur droit. Le pasteur se trouve alors souvent devant la question de savoir s'il doit les laisser accéder aux sacrements. B. Fraling pense que ceci doit être jugé dès le départ comme un péché véniel. Si l'on est certain « qu'il n'y a aucune possibilité d'une modification de la conviction et donc qu'en cas de non permission (d'accéder aux sacrements), il y a le risque de s'écarter de la communauté et de l'Eglise, l'accès aux sacrements devrait, dans certains cas particuliers, être possible en vertu de ce principe. Ce serait une application de *l'epikeia*. » <sup>4</sup>. Mais les personnes concernées, lorsqu'elles pensent que leur comportement est juste, doivent réellement être de bonne foi.

1. H. Rotter, Op. cit. p. 69. Voir l'ensemble du chapitre « communautés de vie non-conjugale », p. 66-78.

2. Id. p. 73.

3. E. Schockenhoff, « Ehe - nichteheliche Lebensgemeinschaften -Ehelosigkeit », *Leben aus christlicher Verantwortung* t. 3, éd. J. Gründel, Düsseldorf, 1992, p. 38.

## Conclusion

Les relations sexuelles sont plus ou moins sous l'influence de leur temps. Les relations sociales jouent sur les partenaires et sur leur entourage, Il y a aujourd'hui de nombreuses pressions, qui poussent à des relations sexuelles précoces. Le mûrissement dans l'amour est alors souvent trop court. Du point de vue chrétien, l'union sexuelle donne l'occasion d'une distance critique envers le temps, - envers notre temps. « Ne vous conformez pas à ce monde-ci, mais transformez-vous par le renouvellement de votre intelligence, pour discerner quelle est la volonté de Dieu, ce qui est bon, agréable à Dieu, et parfait » (Romains 12, 2) . L'union sexuelle, pour un chrétien, doit s'enraciner dans sa propre vie, qui est largement et profondément imprégnée de foi. Le déclin de la fidélité dans l'amour correspond presque exactement au déclin de la fidélité dans la foi. L'identité chrétienne a ses sources dans le lien avec la communauté de l'Eglise, dans le remplissement de la vie par elle. Le jugement moral et la formation morale ont besoin de toute la tradition de la foi et de l'expérience vivante de la communauté chrétienne. L'échange avec d'autres croyants, qui s'occupent aussi de mouvements chrétiens, de cercles familiaux, de groupes de foi ou d'études bibliques, peut alors être une aide importante. La prière, les sacrements, le lien à une communauté chrétienne et la vie avec la communauté des croyants sont pour les chrétiens des soutiens essentiels pour une vie dans l'esprit de l'Évangile.

(Titre original : « Evangelium und Kriterien der Sexualethik », adapté par O. Boulnois).

Karl-Heinz Peschke est docteur en théologie morale, professeur de théologie morale, auteur de *Christliche Ethik. Spezielle Moraltheologie*, Trèves, 1995.

Dominique POIREL

## Amour de Dieu, amour humain Hugues de Saint-Victor et le sacrement de mariage

ON n'a pas fini de se pencher sur le XII<sup>e</sup> siècle dont la fécondité spéculative et spirituelle prépara les grandes systématisations de l'âge scolastique, avec une fraîcheur de ton, une liberté d'invention et une ferveur qu'ont rarement conservées les docteurs du siècle suivant. Ainsi, en droit canon comme en théologie, c'est au XII<sup>e</sup> siècle que se forme la doctrine « classique » du mariage, grâce à la réunion de plusieurs circonstances favorables :

- Les premiers succès de la Réforme grégorienne conduisent les évêques à intervenir plus résolument dans un domaine complexe, où se croisent le droit civil et le droit canon, la théologie morale et la théologie sacramentaire. De Philippe I<sup>er</sup> (1060-1108) à Philippe Auguste (1180-1223), on voit l'autorité épiscopale marquer des points face aux princes séculiers en matière de mariage : malgré les menaces et les sanctions ecclésiastiques, Philippe I<sup>er</sup> enlève la femme de son vassal, l'épouse et la garde, du vivant de la reine légitime et au mépris des sanctions ecclésiastiques, un siècle après, Philippe Auguste finit par obéir au pape : au terme d'un bras de fer de dix ans, il cède et reprend sa femme légitime Ingeburge de Danemark, qu'il avait répudiée le lendemain même de leurs noces.

- La constitution de collections canoniques et de sommes théologiques, alliée à l'essor de la dialectique, permet d'unifier et d'harmoniser l'enseignement multiforme de l'Écriture, des conciles et des Pères. Du XII<sup>e</sup> siècle datent en effet le *Décret* et

la *Panormia* d'Yves de Chartres, le *Décret* de Gratien, et, en théologie, les premières sommes et collections de sentences, dont la plus influente est celle de Pierre Lombard.

- L'essor d'une spiritualité plus personnelle, plus intérieure, plus « subjective » que la piété surtout collective et liturgique de l'époque carolingienne, favorise l'éclosion, générale au XII<sup>e</sup> siècle, du thème de l'amour, chez les écrivains religieux aussi bien que chez les troubadours. Les commentaires du *Cantique des cantiques*, si nombreux alors, notamment chez les Cisterciens, traduisent bien la nouvelle « mystique nuptiale ».

Grâce à cette triple évolution, les théologiens prennent au cours du siècle une conscience de plus en plus précise de la nature et de la signification du mariage chrétien. Parmi eux, une place majeure revient à Hugues de Saint-Victor (t 1141),<sup>1</sup> le plus illustre et le plus influent de ces écrivains victorins qui écrivirent et enseignèrent sur la Montagne Sainte-Genève, alors en bordure de la cité parisienne<sup>2</sup>. Après un examen de quelques

1. Saint-Victor de Paris a été fondée en 1108 par Guillaume de Champeaux (+ 1121). Ce maître fameux, qui eut Abélard pour élève, décide alors de quitter le monde turbulent des écoles, en compagnie de quelques élèves, pour mener une vie alliant les études - lui-même reprend bientôt son enseignement - et la vie contemplative. L'ermitage ne tarde pas à devenir une abbaye de chanoines réguliers, soumis à la règle de saint Augustin et qu'illustre au XII<sup>e</sup> siècle, une pléiade de maîtres illustres : Maître Hugues (+ 1141), le véritable fondateur intellectuel et dont les écrits couvrent les arts libéraux et l'exégèse, la théologie spéculative et la spiritualité; Richard (+ 1173), célèbre par ses traités sur *La Trinité et La contemplation*; André (+ 1175), dont l'exégèse littérale s'alimente à des sources rabbiniques; l'abbé Achard (+ 1171), dont on a récemment redécouvert la « métaphysique trinitaire »; Godefroy (+ ap. 1194), auteur de poèmes philosophiques, enfin, Thomas Gallus (+ 1226), dont on a conservé plusieurs commentaires du Pseudo-Denys. Tous ces auteurs sont les représentants d'une théologie canoniale, indissolublement spéculative et spirituelle, à mi-chemin entre la théologie scolastique qu'annonce Abélard, et la théologie monastique d'un saint Bernard. Des personnalités aussi différentes que Pierre Lombard, Vincent de Beauvais, saint Bonaventure et Jean Gerson ont affirmé leur dette envers l'école de Saint Victor.

2. Sur Hugues de Saint-Victor, voir en dernier lieu Patrice Sicard, *Hugues de Saint-Victor et son école. Introduction, choix de textes, traduction et commentaires*, Turnhout, 1991 (Témoins de notre histoire).

thèses caractéristiques de Hugues sur le sacrement de mariage<sup>1</sup>, d'après son traité *Sur la virginité de la bienheureuse Vierge Marie*, il restera à montrer comment l'enseignement du théologien s'épanouit dans sa doctrine spirituelle. Ce sera l'occasion d'ouvrir quelques pages de ce chef d'oeuvre de la mystique nuptiale que sont *Les arrhes de l'âme*, récemment parues dans le premier volume de l'édition et traduction française intégrale des écrits du Victorin<sup>2</sup>.

## 1. Union des corps, union des coeurs

Le traité *Sur la virginité de la bienheureuse Vierge Marie*<sup>3</sup> répond à la consultation d'un évêque, qui transmet à Hugues l'argumentation irrévérencieuse qu'un théologien lui avait soumise : étant donné qu'il ne peut y avoir de mariage sans consentement à l'union charnelle, et que, d'autre part, l'union de la Vierge Marie et de Joseph fut - l'écriture l'atteste - un vrai mariage, il faut bien admettre que la Vierge Marie a donné son consentement à l'union charnelle, et donc qu'elle n'a pas toujours été vierge. Pour Hugues, l'objectant ne tient pas tant ce raisonnement pour combattre une croyance, au demeurant traditionnelle, que pour faire étalage de son ingéniosité dialectique.

Contre lui, le maître de Saint-Victor soutient que Marie fut vraiment mariée sans cesser d'être vraiment vierge. Cela le conduit à examiner la nature du mariage, qu'il définit comme « une communauté légitime entre un homme et une femme, dans laquelle chacun se doit à l'autre par un consentement égal<sup>4</sup> ».

1. Celle-ci a déjà fait l'objet d'une étude toujours instructive de Corrado Gneo, « La dottrina del matrimonio nel *De B. Mariae virginitate* di Ugo di S. Vittore », dans *Divinitas*, t. 17, 1973, p. 374-394.

2. *L'OEuvre de Hugues de Saint-Victor 1. De arrha animae, De laude caritatis, De institutione novitiorum, De uirtute orandi*. Texte latin de H.B. Feiss et P. Sicard. Traduction française de D. Poirel, H. Rochais et P. Sicard. Introductions et notes de D. Poirel, Turnhout, Brepols, 1996 (Sous la Règle de saint Augustin, 3). 3. Éd. Patrologie latine 176, 857-876. 4. « Quid enim est coniugium nisi legitima societas inter uirum et feminam, in qua uidelicet societate ex pari consensu uterque semetipsum debet alteri ? », éd. Patrologie latine 176, 859C.

C'est sur cette dette réciproque que porte le consentement au mariage. Il faut donc bien distinguer ce dernier du consentement à l'union charnelle, qui « accompagne le mariage mais ne le constitue pas, en est la fonction et non le lien »<sup>1</sup>. Comme le consentement au mariage, le consentement à l'union charnelle instaure une dette réciproque : par elle, chacun doit se conserver à l'autre, c'est-à-dire n'avoir de relations charnelles avec aucune autre personne, et ne doit pas se refuser à son conjoint, suivant la parole de saint Paul, selon laquelle le mari et la femme se remettent l'un à l'autre la disposition de leur propre corps (1 *Corinthiens* 7, 4). Toutefois, le consentement à l'union charnelle, s'il suppose le consentement au mariage, ne le suit pas nécessairement : même en l'absence de relations charnelles, le mariage demeure véritable et conserve son efficacité sacramentelle. « Bien au contraire, le mariage est d'autant plus véritable et plus saint qu'il se conclut dans le seul lien de la charité, et non dans la concupiscence de la chair et dans l'ardeur du désir »<sup>2</sup>.

Qu'est-ce à dire ? Hugues réproverait-il les relations charnelles jusque dans le mariage légitime ? Certes non, puisque, comme on le verra par la suite, ces relations charnelles sont pour lui, le « sacrement », en un sens élargi, de l'union du Christ et de l'Eglise. Cependant, poussant à la limite la thèse de son adversaire, il compare le mariage non consommé de la Vierge et de saint Joseph avec un mariage ordinaire : lequel est le « plus vrai et le plus saint » ? Celui dans lequel il y aurait la concupiscence sans la charité, ou celui dans lequel il y aurait la charité sans la concupiscence ? La réponse ne fait aucun doute : le mariage de la Vierge est exemplaire, non pas tant par sa continence que par sa chasteté, moins par l'absence de relations charnelles que par l'absence de concupiscence, c'est-à-dire d'amour de soi au mépris d'autrui. « Car, quoi ? le mariage serait sanctifié dans la concupiscence de la chair, et il ne le serait pas dans la charité ? Bien sûr que non ! Mais il est bien plus vrai et

aux relations charnelles qui constitue le mariage, mais un consentement d'un autre ordre, d'un ordre plus élevé.

C'est à déterminer l'objet de ce consentement que se consacre alors le maître victorin. Pour faire consister le sacrement de mariage dans l'union charnelle, son adversaire citait la phrase de saint Paul : « Ils seront deux en une seule chair : ce mystère est grand, je le déclare, concernant le Christ et l'Eglise » (Ephésiens 5, 32). A cette union charnelle, dont il accepte qu'elle soit le « grand sacrement concernant le Christ et l'Eglise » dont parle saint Paul<sup>1</sup>, Hugues oppose l'union des cœurs, qui forme pour lui « un sacrement plus grand, concernant Dieu et l'âme »<sup>2</sup>. En effet, le mariage consiste en une vie commune, unie par la charité et dans laquelle chacun montre à l'autre le même amour, la même sollicitude, la même bienveillance, la même compassion, la même consolation et le même dévouement qu'à soi-même, « de telle sorte, enfin, que, concernant les nécessités extérieures du corps, chacun ait soin de choyer la chair de l'autre comme si c'était la sienne propre ; concernant l'amour intérieur du cœur, chacun garde, autant qu'il le peut, l'esprit de l'autre dans la paix et la tranquillité, à l'abri de toute agitation, comme si c'était son propre esprit ; et qu'ainsi, ils reposent dans la paix et le partage d'une sainte communauté ; si bien qu'en vivant chacun, non pour soi, mais pour l'autre, chacun, pour lui-même, vive dans une joie et un bonheur plus grand. »<sup>3</sup>

Cependant, l'adversaire de Hugues se fonde sur un passage fameux de la Genèse, cité par saint Paul, pour ordonner le mariage à la procréation, et donc à l'union charnelle : « Voici l'os de mes os, et la chair de ma chair. Pour cette raison, l'homme quittera son père et sa mère, il s'attachera à sa femme et ils seront deux en une seule chair » (Genèse, 2, 23b-24).

En exégète attentif à la lettre du texte sacré, Hugues commence par examiner soigneusement le passage allégué ; il se concentre sur l'interprétation du mot *idcirco* : « pour cette raison ». Selon lui, l'objectant inverse à tort le lien causal qui relie les deux phrases. Ce n'est pas parce que l'homme et la

1. Éd. Patrologie latine 176, 859D.

2. Éd. Patrologie latine 176, 860AB.

3. Éd. Patrologie latine 176, 860B.

1. *Ephésiens* 5, 30-31

2. Éd. Patrologie latine 176, 860C.

3. Éd. Patrologie latine 176, 861D.

femme devaient s'unir en une seule chair que, « pour cette raison » la femme a été tirée de la chair de l'homme, comme si la femme n'avait été donnée comme une aide à l'homme que pour la procréation, mais, en sens inverse, c'est parce que la femme est faite de la même chair que, « pour cette raison », l'homme et la femme s'uniront en une seule chair.

En outre, « pour cette raison » n'annonce pas seulement l'union charnelle, qu'évoquent les mots : « ils seront deux en une seule chair », mais se rapporte aux trois propositions qui suivent, dont chacune souligne un aspect différent du mariage

- « l'homme quittera son père et sa mère »,
- « il s'attachera à sa femme »,
- « et ils seront deux en une seule chair ».

En effet, reprend Hugues, on aurait tort de ramener les deux dernières propositions à la même idée d'union charnelle. Si le Victorin admet que les mots : « ils seront deux en une seule chair » renvoie à l'union des corps, il refuse de donner la même signification aux paroles précédentes : « il s'attachera à sa femme ».

D'abord, celles-ci font suite à : « l'homme quittera son père et sa mère ». Séparation / attachement : la corrélation apparaît clairement entre les deux propositions. C'est pour s'attacher à sa femme que l'homme se sépare de ses parents. Or, si l'on comprenait que l'union visée par les mots : « il s'attachera à sa femme », n'était rien d'autre qu'une union charnelle, on ne voit pas en quoi l'homme « quittera son père et sa mère ». Il faut donc qu'il soit question d'un autre attachement.

Il ne peut cependant pas s'agir de l'amour, ni du fait d'habiter ensemble: Dieu n'ordonne pas aux jeunes mariés de haïr leurs parents, pas plus qu'il ne leur interdit d'habiter sous le toit de ceux-ci, comme c'était d'ailleurs la pratique courante à l'époque de Hugues aussi bien qu'au temps des patriarches. En quoi l'homme quittera-t-il donc son père et sa mère pour s'attacher à sa femme ?

En ce que, répond Hugues, il fonde avec elle « une

1. Éd. Patrologie latine 176, 863A.

mariage est donc avant tout une adhésion dans l'amour. Quitter son père et sa mère pour s'attacher à sa femme, c'est pour l'homme préférer sa fin à son principe, car « le père et la mère sont le principe dont il vient, l'épouse est la fin, où se repose son affection ». A travers le père et la mère, Dieu fait à l'homme, par nature, le don de l'être; à travers la femme, Dieu fait à l'homme, par grâce, le don du bonheur. « Telle fut donc la cause principale pour laquelle Dieu a institué le mariage : c'est pour que, ayant quitté son père et sa mère, l'homme choisisse de s'associer pour toujours à sa femme, d'une manière unique et singulière, par un amour indivisible »<sup>1</sup>. A cette communauté, Dieu a ensuite ajouté la fonction génératrice, non pas qu'elle constitue le mariage, mais à titre instrumental et pour rendre le mariage à la fois plus digne et plus fécond.

« C'est donc avec raison qu'il est dit: "L'homme quittera son père et sa mère, et il s'attachera à sa femme, et ils seront deux en une seule chair " : dans le fait qu'il " s'attache à sa femme " consiste le sacrement de la communauté invisible qui doit se faire en esprit entre Dieu et l'âme; dans le fait d'être " deux en une seule chair " consiste le sacrement de la participation visible qui s'est faite dans la chair entre le Christ et l'Eglise. " Ils seront deux en une chair " est donc un grand sacrement, concernant le Christ et l'Eglise, mais " ils seront deux en un seul coeur, en un seul amour" est un sacrement plus grand, concernant Dieu et l'âme<sup>2</sup> »

1. Éd. Patrologie latine 176, 864A.

2. Éd. Patrologie latine 176, 864AB. Par ces derniers mots, Hugues ne dédouble pas le mariage en deux sacrements, au sens que nous donnons aujourd'hui à ce mot. Comme les Pères de l'Eglise, il donne au mot « sacrement » une signification large, depuis l'unique « sacrement des sacrements » qu'est l'Incarnation du Christ jusqu'à ce que nous appellerions aujourd'hui des « sacramentaux », comme l'aspersion d'eau bénite ou la réception des cendres. Pour Hugues, l'essentiel du sacrement de mariage est dans le consentement à l'union des coeurs, image de l'union de Dieu et de l'âme, l'union charnelle, qui ne constitue pas le mariage mais l'accompagne, est sainte elle aussi en ce qu'elle figure l'union du Christ et de l'Eglise.

## II. Les fiançailles de l'âme et de son époux divin

Si ces noces de Dieu et de l'âme sont destinées à être célébrées dans la Jérusalem céleste, en attendant, c'est ici-bas la période des fiançailles. Tel est le thème du « soliloque », c'est-à-dire du dialogue intérieur, entre Hugues et son âme que le maître victorin a composé vers la fin de sa vie.

### À la recherche du « véritable amour »

Le point de départ en est la question que Hugues pose à son âme : « Qu'aimes-tu par-dessus tout? Je sais moi que ta vie c'est d'aimer et je sais que tu ne peux être sans amour. Mais je voudrais que sans crainte tu m'avoues ce qu'entre toutes choses tu as choisi d'aimer ». Passant en revue les merveilles de la création et de l'art humain : or, pierres précieuses, beauté de la chair, tapis brodés, vêtements teints, il la prie de dire ce qu'elle a choisi d'aimer plus que tout.

Or, l'âme ne cache pas son insatisfaction : rien d'éphémère ne saurait la contenter. De ce fait, la voici torturée par le dilemme suivant : faite pour aimer, elle ne trouve rien qui lui convienne; car, ce qu'elle voit, elle ne l'aime pas, et ce qu'elle pourrait aimer, elle ne le voit pas. La réponse de Hugues consiste donc à révéler à l'âme qu'elle a un Fiancé, invisible, certes, mais qui s'est manifesté à elle par d'innombrables présents visibles :

« Tu as un Fiancé, mais tu l'ignores. C'est le plus beau de tous, mais tu n'as pas vu son visage. Lui, il t'a vue, car s'il ne t'avait pas vue il ne t'aimerait pas. Il n'a pas voulu jusqu'ici se présenter lui-même à toi, mais il t'a envoyé des présents, il t'a donné l'arrhe des fiançailles, un gage d'amour, une marque de sa dilection. Si tu pouvais le connaître, si tu voyais son apparence, tu ne douterais plus de ta beauté. Tu saurais qu'un Fiancé si beau, si accompli, si gracieux, si unique, ne se serait pas épris d'amour à ton aspect, si quelque charme singulier et admirable entre tous ne l'attirait. »<sup>1</sup>

1 - Éd. Feiss-Poirel-Rochais-Sicard, p. 235.

Quels sont ces dons, ces arrhes de fiançailles, offertes comme une avance sur les noces à venir ? Rien moins que la création tout entière. En effet, toutes les oeuvres divines ont été faites en vue de l'âme; toutes, elles sont à son service. Dès lors, l'âme doit avoir soin de rendre amour pour amour à son bienfaiteur, et de remonter, par l'affection, des dons au donateur.

Elle y est d'ailleurs invitée par son propre intérêt : tant pour Hugues, l'amour de soi bien compris s'épanouit naturellement en l'amour de Dieu. En un sens, nous devenons ce que nous aimons; aussi l'âme doit-elle s'étudier elle-même et, reconnaissant combien elle est belle, combien elle est aimable, choisir l'objet le plus digne de son amour:

« Tu cherches un amour unique: cherche l'amour d'un unique élu. Tu le sais, l'amour est un feu, et le feu cherche un aliment pour brûler. Mais prends garde; n'y jette pas ce qui produit plutôt de la fumée ou de la puanteur. Telle est la force de l'amour que tu es nécessairement telle que ce que tu aimes et que, par la communauté même que produit l'affection, tu te transformes en quelque sorte en une ressemblance de ce à quoi tu te lies par le sentiment. Considère donc, mon âme, ta propre beauté; et tu comprendras quelle beauté tu dois élire »<sup>1</sup>.

Dès lors, l'âme doit choisir entre deux amours : l'un, chaste, l'autre, prostitué. Par cette alternative, Hugues ne somme pas tant son âme de choisir entre Dieu et le monde, entre le Fiancé invisible et ses présents visibles, qu'il n'invite son interlocutrice à l'amour à la fois le plus vaste et le plus élevé. Paradoxalement, en même temps qu'il exhorte son âme à n'aimer que Dieu, Hugues l'instruit aussi à tout aimer, à cause de Dieu et en vue de Dieu.

« Prends garde, mon âme, qu'on ne te prenne, non pour une fiancée, mais, ce qu'à Dieu ne plaise, pour une courtisane, si tu préfères les présents de qui donne à l'affection de qui aime. L'injure que tu fais à sa charité est bien plus grande, si tu acceptes ses dons sans le payer d'un retour d'amour. Renie ses dons, si tu le peux; si tu ne peux mépriser ses dons, rends-lui amour pour amour!

Aime-le, aime-toi en vue de lui, aime ses dons en vue de lui.

1. Éd. Feiss-Poirel-Rochais-Sicard, p. 233.

Aime, le pour jouir de lui, aime-toi parce qu'il t'aime, aime en ses dons que c'est lui qui les offre. Aime-le pour toi, aime-toi pour lui, aime ses dons parce qu'ils procèdent de lui, pour toi, en vue de toi. Voilà la dilection pure et chaste, qui n'a rien de souillé, rien d'amer, rien de transitoire, belle par sa chasteté, agréable par sa douceur, stable en son éternité. »<sup>1</sup>

### *Jalousie de l'âme, surabondance de la générosité divine*

Les propos de Hugues ont atteint leur but: l'âme se dit éprise du Fiancé divin. Son amour pour Dieu s'est même fait si exclusif qu'elle réclame à présent d'être son unique fiancée!

« L'amour n'est pas accompli si l'on chérit un autre en même temps que le bien-aimé... Voici donc que Moi j'aime un unique Elu, un unique Bien-aimé. Mais dans cette amitié je souffre comme d'une injustice de l'aimer lui seul, et de n'être pas seule à être aimée. Ce gage de dilection que tu m'opposes, tu sais toi-même combien d'êtres, ou du moins quels êtres, le partagent avec moi. Comment donc me flatterais-je d'être la privilégiée d'un amour personnel, alors qu'un don si grand, à t'en croire, je ne dis pas des personnes bestiales, mais jusqu'aux bêtes elles-mêmes l'ont reçu en commun avec moi?

La lumière du soleil me donne-t-elle plus qu'aux reptiles et aux vers de terre? Tous vivent pareillement, tous respirent; même pourriture, même boisson pour tous: qu'y a-t-il là de si grand, d' si singulier? Tu vois donc ce qu'il en est. Tes arguments sont en défaut si tu prétends me prouver la convenance d'un amour singulier, sans montrer que, lui aussi, au moins d'une certaine façon, il m'a témoigné un amour singulier. Ce serait magnifique, je l'avoue, et digne d'une affection sans partage, si toutes ces largesses étaient mon lot personnel! »<sup>2</sup>

Le dialogue entre alors dans une phase nouvelle. Après avoir conduit son âme de l'amour du monde à l'amour de Dieu, Hugues la fait peu à peu s'élever d'une affection égoïste et jalouse à une charité vraie, telle qu'elle admette le partage. En premier lieu, il montre comment l'amour divin n'est pas diminué

de ce qu'un grand nombre de créatures y ont part avec l'âme, puisque, en définitive, tout profite à celle-ci:

« Quoi donc! T'aurait-il moins aimée du fait qu'il a dispensé certains dons à tous en même temps qu'à toi ? T'aurait-il rendue plus heureuse s'il t'avait donné le monde à toi seule ? Supposons-le un instant: nul homme créé sur la terre, nul animal; tu es seule à posséder les richesses du monde : où donc trouveras-tu l'agréable et utile société du commerce humain ? Où seront les consolations ? Où, les plaisirs dont tu jouis à présent ? Vois-le donc, ici-même, il a été prodigue à ton égard, lorsqu'avec toi, pour ton réconfort, il a créé ces êtres; et si ce monde, si toutes ces créatures te servent, comment donc tout le reste ne serait-il pas en vérité à tes ordres?... Qu'il s'agisse donc, ou de ce dont tu te sers, ou de ce qui est nécessaire à ceux qui te servent, c'est à toi que tout est donné, tout se dévoue à ton profit. »<sup>1</sup>

Bien plus, l'amour de Dieu se fait plus éclatant pour chacun, à mesure qu'il déborde sur un plus grand nombre. Dieu m'aime d'autant plus qu'il en aime d'autres avec moi. Certes, Dieu aime tous les hommes, mais il les aime chacun d'un amour unique et, pour ainsi dire, exclusif Pour lui, chaque âme est au centre du monde. Il n'a pas versé telle goutte de sang pour celle-ci, telle autre goutte pour celle-là, mais c'est pour chacune et pour toutes qu'il a répandu tout son sang :

« Tu serais heureuse même si tu étais seule à goûter cet amour, mais tu es bien plus heureuse de t'en réjouir en compagnie d'un grand nombre d'élus. Tandis que la dilection s'épanche sur tous ceux qui y participent, la joie de la charité et de la suavité se trouve accrue. L'amour spirituel, en effet est plus parfaitement personnel à chacun lorsque tous l'ont en commun. Il ne diminue pas du fait qu'un grand nombre le partagent; son fruit se retrouve un, identique et tout entier en chacun. Le privilège de la singularité de ton amour ne saurait donc en rien proscrire la société des bons; car ton Fiancé t'aime en tous ceux qu'il aime à cause de toi, et par là il t'aime aussi d'une manière singulière puisqu'il n'aime rien sans toi.

Et ne crains pas que son âme soit tiraillée en l'amour de plusieurs, et qu'il éprouve moins de tendresse envers chacun pour

1. Éd. Feiss-Poirel-Rochais-Sicard, p. 237-239.

2. Éd. Feiss-Poirel-Rochais-Sicard, p. 239-241.

1. Éd. Feiss-Poirel-Rochais-Sicard, p. 241-243.



être partagé et divisé en quelque sorte entre tous. Il se présente à chacun tel qu'à tous; il ne vouerait à chacun ni une autre ni une plus grande dilection s'il aimait les individus sans participation de tous. »<sup>1</sup>

C'est pourquoi l'amour humain atteint sa perfection lorsqu'il devient ecclésial. Poussée dans les derniers retranchements de sa jalousie, l'âme découvre que l'unique Fiancée de Dieu, c'est bien elle, comme elle en exprimait le désir apparemment insensé, mais c'est aussi l'Eglise, c'est-à-dire la communauté de tous ceux que rassemble un même amour exclusif pour l'unique époux; ou plutôt, plus elle-même s'unifie aux autres aimées, au sein de l'Eglise une et universelle, plus elle-même devient l'unique aimée. Le Corps du Christ est cet espace régi par une arithmétique supérieure où, à l'image de la Trinité, l'un et le multiple se réconcilient dans un amour plus profond à mesure qu'il se dilate, plus vaste à mesure qu'il unifie :

« Que tous donc l'aiment uniquement lui seul afin que tous soient aimés uniquement de lui seul; car nul autre que lui seul ne mérite d'être aimé uniquement de tous, ni nul autre que lui seul ne peut aimer tous d'un amour unique. Que tous dans un seul s'aiment comme s'ils étaient un, afin que l'amour d'un seul les fasse un. Cet amour est unique, ce n'est pas un amour privé; il est seul, mais non solitaire; participé, non divisé; il est général et individuel : c'est l'amour singulier de tous et l'amour total de chacun; le partage ne le diminue pas, l'usage ne l'épuise pas, le temps ne le vieillit pas; c'est un amour antique et nouveau, désirable au cœur, doux à l'expérience, éternel en son fruit; amour plein d'agrément, qui revigore, rassasie, et jamais n'engendre l'ennui. »<sup>2</sup>

Le temps n'est pas loin où Richard de Saint-Victor fondera sur la « condilection » sa « preuve » fameuse de la Trinité<sup>3</sup>. En

1. Éd. Feiss-Poirel-Rochais-Sicard, p. 247-249.

2. Éd. Feiss-Poirel-Rochais-Sicard, p. 249.

3. Le *De Trinitate* de Richard de Saint-Victor a fait l'objet de deux éditions critiques : J. Ribailly, *Richard de Saint-Victor, De Trinitate. Texte Critique avec introduction, notes et tables*, Paris, 1958 (Textes philosophiques du Moyen Age, 6) et G. Saler, *Richard de Saint-Victor. La Trinité. Texte latin, introduction, traduction et notes*, Paris, 1959 (Sources chrétiennes, 63). Sur la doctrine trinitaire de Richard, voir en dernier lieu : Nico Den Bok, *Communitating the Most High. A Systematic Study of Person and Trinity in the Theology of Richard of St. Victor (1173)*, Turnhout, Brepols, 1996.

attendant, à la veille des grandes synthèses scolastiques, il revient à Hugues d'avoir affirmé clairement la dignité du sacrement de mariage : fondé avant tout sur la charité, celui-ci trouve son expression la plus pure et la plus pleine dans l'union de saint Joseph et de la bienheureuse Vierge Marie, et reçoit sa signification spirituelle la plus haute dans l'amour unique et surabondant, intime et ecclésial, que Dieu voue à chacun d'entre nous.

Dominique Poirel, né en 1961, marié, quatre enfants. Ancien élève de l'École nationale des Chartes. Thèse des Chartes sur « Isidore de Séville et l'exégèse patristique » en 1986. Ingénieur de recherche au CNRS. Travaux en cours sur Hugues de Saint-Victor (+ 1141). Enseigne la pensée patristique et médiévale à l'Université Libre des Sciences de l'Homme. Rédacteur à la revue *Résurrection*. Membre du Comité de rédaction de *Communio*. A publié: Ovide, *Les Tristes, poèmes choisis traduits du latin*, Paris, La Différence, 1989; *Philippe le Bel*, Paris, Perrin, 1991.

Cardinal Joseph RATZINGER

## **La théologie : un état des lieux**

*Conférence présentée durant la réunion de la Congrégation de la Doctrine de la Foi en présence des présidents des commissions doctrinales de la conférence épiscopale d'Amérique Latine (Guadalajara, Mexique, Mai 1996).*

**D**ANS les années 80, la théologie de la libération apparut, sous ses formes les plus radicales, comme le défi le plus pressant lancé à la foi de l'Eglise, défi qui réclamait une réponse et une clarification. Car elle offrait une réponse nouvelle, plausible et en même temps pratique à la question fondamentale du christianisme : la question de la Rédemption. Le mot « libération » devait exprimer d'une manière différente, plus compréhensible, ce que le langage traditionnel de l'Eglise appelait Rédemption. En fait, en arrière-plan, c'était toujours la même question : nous faisons l'expérience d'un monde qui ne correspond pas à un Dieu de bonté. La misère, l'oppression, le règne d'injustices de toutes sortes, la souffrance du juste et de l'innocent sont les signes du temps - de tous les temps -. Et chacun souffre : nul ne peut dire de ce monde et de sa propre vie : « arrête-toi, tu es si beau ». La théologie de la libération, à partir de notre expérience, intervenait en disant : cette situation, qui ne doit plus durer, ne peut être surmontée que par une transformation radicale des structures de notre monde, qui sont des structures de péché et de mal. Si donc le péché exerce son pouvoir sur les structures,

et que par elles la montée de la misère est programmée d'avance, alors on ne saurait le renverser par la conversion individuelle, mais seulement par le combat contre les structures d'injustice. Mais ce combat, est-il dit, doit être un combat politique, car c'est grâce à la politique que les structures peuvent être consolidées et préservées. Ainsi, la Rédemption devient un processus politique, dont la philosophie marxiste montre le chemin. Elle devient une tâche, mieux encore, un devoir pour les hommes de se prendre en main eux-mêmes, et par là elle se transforme en une espérance tout à fait pratique : la foi passe de la « théorie » à la praxis, et devient action concrète, rédemptrice, dans le processus de libération.

La chute des systèmes politiques européens inspirés par le marxisme fut une sorte de crépuscule des dieux pour cette théologie d'une praxis politique rédemptrice : c'était précisément là où l'idéologie marxiste de la libération avait été appliquée dans toutes ses conséquences, que s'était développée cette radicale privation de liberté dont les horreurs sont devenues visibles au grand jour dans toute leur crudité. Là où la politique se veut être rédemption, elle promet trop. Là où elle veut faire le travail de Dieu, elle ne devient pas divine, mais démoniaque. Les événements politiques de 1989 ont aussi modifié le scénario théologique. Jusqu'alors, le marxisme avait été la dernière tentative d'élaboration d'une action dans l'histoire se voulant de portée universelle. Il croyait savoir comment s'élabore l'histoire du monde et par là pensait pouvoir montrer comment cette histoire pouvait être mise définitivement sur la bonne route. Le fait qu'il se soit fondé sur des méthodes apparemment strictement scientifiques, remplaçant la foi par la connaissance et la connaissance par l'action, lui conférait son extraordinaire fascination. Toutes les promesses non tenues des religions semblaient enfin remplies grâce à cette praxis politique scientifiquement fondée. La chute de cette espérance devait entraîner une immense désillusion qui est loin d'être acceptée. On peut donc penser que de nouvelles formes d'images du monde inspirées par le marxisme se présenteront encore à nous. Pour le moment, nous ne pouvons que rester dans l'expectative : l'échec du seul système scientifique proposant une solution aux problèmes de l'homme ne peut

que justifier le nihilisme ou du moins un relativisme total.

### **Le relativisme, philosophie dominante**

C'est ainsi que le relativisme est devenu maintenant de fait un problème central pour la foi. Il ne se manifeste pas seulement comme une sorte de résignation devant l'immensité de la vérité, mais il se définit également de manière positive par les concepts de tolérance, de liberté et de reconnaissance par le dialogue, concepts qui resteraient limités si l'on supposait une vérité valable pour tous. Le relativisme apparaît en même temps comme le fondement philosophique de la démocratie, reposant sur le fait qu'il n'est permis à personne de prétendre connaître le juste chemin de la vérité; la démocratie fonde son existence sur la reconnaissance mutuelle de toutes les voies, qui sont autant de fragments d'expériences en vue d'un monde meilleur, et sur la recherche d'une communauté de dialogue, qui va jusqu'à englober les rivalités de connaissances contradictoires. Dans ce cadre, un système de vérité serait essentiellement un système de positions qui se comprennent d'autant mieux qu'elles sont davantage relativisées, qui de surcroît dépendent de circonstances historiques et qui doivent demeurer ouvertes à de nouveaux développements. Une société libérale serait une société relativiste; ce n'est qu'à cette condition qu'elle pourrait rester libre et ouverte vers l'avenir.

Dans le domaine politique, cette conception est très largement justifiée. Il n'y a pas de vérité unique en matière d'option politique. Ce qui est relatif, la construction d'une communauté humaine organisée librement, ne peut être absolu; penser de cette façon, c'est là l'erreur du marxisme et des théologies politiques. A vrai dire, on ne peut guère arriver à grand-chose, dans le domaine politique, avec un relativisme total : il existe une injustice qui ne peut devenir la justice (par exemple tuer des innocents, refuser à des individus ou à des groupes le droit à la dignité humaine et aux conditions de vie correspondantes); il y a une justice qui ne peut devenir injustice. On ne peut donc dénier un certain droit du relativisme dans le domaine politique et sociologique

gique, mais le problème se pose quand il s'établit lui-même sans limitations. Mais ce relativisme s'applique également, de manière tout à fait consciente, au domaine de la religion et de l'éthique. Je ne peux souligner que par quelques allusions les développements qui déterminent aujourd'hui le dialogue théologique. La théologie « pluraliste » des religions s'était déjà développée progressivement depuis les années 50, mais elle se trouve maintenant entraînée au centre de la conscience chrétienne<sup>1</sup>. Dans un certain sens, elle occupe - en termes de pression exercée par sa problématique et de présence dans les espaces culturels les plus divers - la place de la théologie de la libération dans les décennies précédentes; de plus, elle présente avec cette dernière de nombreux points communs et tente de lui donner une forme actuelle et renouvelée. Elle présente de nombreuses nuances, il n'est donc pas possible de la définir par une formule brève et d'en résumer l'essentiel. D'un côté, elle est un enfant typique du monde occidental et de ses modes de pensée philosophiques, mais de l'autre elle touche aux intuitions philosophiques et religieuses de l'Asie, particulièrement du sous-continent indien d'une manière étonnante, au point que le contact entre ces deux mondes lui donne actuellement une impulsion particulière.

1. Un panorama des auteurs les plus importants de la théologie pluraliste est proposé par P. Schmidt-Leukel : *Das Pluralistische Modell in der Theologie der Religionen. Ein Literaturbericht*, dans *Theologische Revue*, 89, 353-370 (1993). Pour l'analyse, voir M. von Brück et J. Werbick, *Der einzige Weg zur Heil ? Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruch durch pluralistische Religionstheologien (QD 143, Freiburg 1993)*. K-H. Menke, *Die Einzigheit Jesu Christi im Horizont der Sinnfrage* (Freiburg, 1995), en particulier pp. 75-176. Menke présente une excellente introduction à la pensée de deux représentants majeurs de ce courant: J. Hick et P.F. Knitter, sur laquelle je m'appuierai dans ce qui suit. L'analyse que fait Menke de cette question dans la deuxième partie de son ouvrage contient beaucoup d'éléments importants et pertinents, mais pose également quelques problèmes. Une tentative intéressante et systématique d'aborder la question des religions de façon nouvelle, à partir de la christologie, est proposée par B. Stubenrauch, *Dialogisches Dogma. Der christliche Auftrag zur interreligiösen Begegnung (QI) 158, Freiburg 1995*). La question est également abordée par un document que prépare actuellement la Commission Théologique internationale.

## Le relativisme en théologie - la christologie revue et corrigée

Ces traits sont clairement visibles chez l'un de ses fondateurs et représentants éminent, le presbytérien américain J. Hick, dont le point de départ philosophique se trouve dans la distinction kantienne entre le phénomène et le noumène: nous ne pouvons jamais voir la vérité ultime en elle-même, mais seulement sa manifestation dans notre mode de perception, à travers différents prismes. Tout ce que nous percevons n'est pas la réalité véritable, qui existe en soi, mais en est un reflet à notre mesure. Ce concept que Hick avait d'abord tenté de formuler dans un contexte christologique, il le transforma, après un séjour d'un an en Inde, en une nouvelle forme de théocentrisme, par le jeu, selon ses dires, d'une « révolution copernicienne » de la pensée. L'identification d'une figure historique unique, Jésus-Christ, avec le « Réel » en soi, le Dieu vivant, est désormais rejetée comme une régression vers le mythe. Jésus est consciemment relativisé comme un génie religieux parmi d'autres. L'Absolu ne peut advenir dans l'histoire, il ne peut y avoir que des modèles, des formes idéales, qui nous mettent sur une toute autre voie, selon laquelle rien dans l'histoire ne peut être saisi en soi. Il est clair que l'Eglise, les dogmes, les sacrements doivent sans tarder perdre leur caractère inconditionnel. Faire un absolu de ces moyens si limités, les considérer comme rencontres véritables avec la vérité, valables pour tous, d'un Dieu qui se révèle, cela signifie que le particulier est érigé en absolu et que par là on manque le caractère infini du Dieu tout autre.

De ce point de vue, qui s'étend bien au-delà des théories de Hick, croire qu'il existe réellement une vérité, qui s'impose et demeure valide dans l'histoire elle-même, de la figure de Jésus-Christ et de la foi de l'Eglise, est considéré par la pensée dominante comme une sorte de fondamentalisme, qui apparaît comme le véritable agresseur de l'esprit de la modernité et la menace fondamentale contre ses bienfaits suprêmes, la tolérance et la liberté.

C'est ainsi que la notion de dialogue, qui avait une signification très importante dans les traditions platonicienne et chrétienne, a pris un sens tout à fait différent. Elle est devenue à la fois la quintessence du Credo relativiste et l'antithèse de la

« conversion » et de la mission : le dialogue, dans sa signification relativiste, revient à placer l'opinion particulière, c'est-à-dire la foi personnelle, au même niveau que les convictions des autres, et à lui refuser par principe d'être plus vraie que les opinions des autres. Ce n'est que si je présuppose fondamentalement que l'autre pourrait avoir autant ou davantage raison que moi, qu'un véritable dialogue peut avoir lieu. Le dialogue devrait être un échange entre des positions placées par principe au même niveau et donc mutuellement relatives, le but étant de parvenir à un point culminant dans la coopération et l'intégration entre les différentes formes de religion<sup>1</sup>. La dissolution relativiste de la christologie et encore plus de l'ecclésiologie devient alors un commandement central de la religion. Et pour en revenir à Hick: la foi dans une divinité unique, nous dit-il, conduit au fanatisme et au particularisme, à la dissociation de la foi et de l'amour; c'est cela précisément qu'il faut vaincre<sup>2</sup>.

### Le recours aux religions de l'Asie

Dans la pensée de J. Hick, que nous considérons ici comme un représentant éminent du relativisme religieux, se rejoignent d'une façon tout à fait remarquable la philosophie post-métaphysique européenne et la théologie négative de l'Asie, pour laquelle le divin ne peut jamais se dévoiler dans le monde des apparences dans lequel nous vivons : il se montre toujours dans des reflets relatifs et demeure lui-même au-delà de tous les discours, au-delà de tous les concepts, dans une transcendance absolue<sup>3</sup>. Les deux philosophies sont en elles-

1. Voir à ce sujet l'éditorial particulièrement instructif du cahier 1, pp. 107-120 de Civillà *Cattolica : Il cristianesimo e le altre religioni*. L'éditorial aborde en particulier les pensées de Hick, Knitter et R. Panikkar.

2. Voir par exemple: J. Hick, *An Interpretation of Religion. Human Responses to Transcendent*, Londres, 1989. Menke, op. cit., p. 90.

3. Cf. E. Frauwallner, *Geschichte der indischen Philosophie*, 2 vol., Salzbourg, 1953 et 1956. H. von Glasenapp, *Die Philosophie der Inder*, Stuttgart, 1985. S.N. Dasgupta, *History of Indian Philosophy*, 5 vol., Cambridge, 1922 - 1955. K.B. Ramakrishna Rao, *Ontology of Advaita with special reference to Maya*, Mulki, 1964.

mêmes fondamentalement différentes depuis leur point de départ jusqu'à l'orientation qu'elles proposent à l'existence humaine. Cependant, elles semblent se confirmer mutuellement dans leur relativisme métaphysique et religieux. Le relativisme a-religieux et pragmatique de l'Europe et de l'Amérique peut emprunter à l'Inde une sorte de consécration religieuse, dont le renoncement aux dogmes semble mieux respecter la dignité du secret de Dieu et de l'homme. Inversement, le recours des pensées européenne et américaine à la vision théologique et philosophique de l'Inde renforce le relativisme et les multiples formes religieuses qui appartiennent à son héritage. Il semble donc nécessaire à la théologie chrétienne en Inde d'ôter à l'image du Christ sa singularité, qui relève d'une vision typiquement occidentale, et d'y placer au même niveau les mythes indiens de rédemption: le Jésus historique (c'est ainsi que l'on pense aujourd'hui) est somme toute aussi peu le Logos que n'importe quelle autre figure historique de salut<sup>1</sup>. La revendication du relativisme d'être le signe de la rencontre des cultures, en tant que véritable philosophie de l'humanité, lui donne une force de pénétration, à l'Est et à l'Ouest, qui ne semble permettre, comme on l'a déjà indiqué plus haut, aucune résistance. Quiconque s'y oppose se place en adversaire non seulement de la démocratie et de la tolérance, mais aussi des commandements fondamentaux de la réciprocité entre les hommes; il persiste obstinément à donner la prééminence à sa propre culture occidentale et se refuse à la réciprocité des cultures, qui est manifestement l'impératif de l'heure. Qui veut en rester à la foi de la Bible et de l'Eglise, se voit en premier lieu poussé dans un *no man's land* culturel; il doit d'abord redécouvrir la « folie de Dieu » (1 *Corinthiens 1*, 18) pour reconnaître en elle la véritable sagesse.

1. Un auteur relevant typiquement de cette tendance est B.F. Wilfred, *Beyond settled foundation. The journey of Indian Theology*, Madras, 1993; *Some tentative reflections on the language of Christian uniqueness: an Indian perspective*, dans *Pont. Cons. pro Dialogo inter Religiones*, Pro Dialogo Bulletin 85-86 (1994/1), 40-57.

## Orthodoxie et orthopraxie

Pour pénétrer la sagesse qui se trouve dans la folie de la foi, il est utile, si nous cherchons au moins à nous assurer de son commencement, de voir à quoi sert la théorie relativiste des religions de Hick et sur quelle voie elle conduit les hommes. En dernière analyse, la religion, pour Hick, signifie que l'homme passe de l'état « centré sur lui-même » du vieil Adam à l'existence « centrée sur la réalité » de l'homme nouveau, et sortant du Soi propre pour rejoindre le Tu du prochain<sup>1</sup>. Cela sonne bien, mais à l'examen le contenu est creux et sans signification, tout autant que l'appel à l'authenticité lancé par Bultmann, et qu'il avait emprunté à Heidegger. De ce fait, on n'a plus besoin de la religion. Ressentant cette lacune, l'ancien prêtre catholique P. Knitter a essayé de surmonter la vacuité d'une théorie religieuse réduite en fin de compte à un impératif catégorique par une synthèse concrète, nouvelle et plus consistante entre l'Asie et l'Europe<sup>2</sup>. Il propose de donner à la religion une expression plus concrète en reliant la théologie pluraliste des religions aux théologies de la libération. Le dialogue interreligieux devrait par là être radicalement simplifié et en même temps devenir plus efficace, en se fondant sur un présupposé unique: « le primat de l'orthopraxie sur l'orthodoxie »<sup>3</sup>. Placer la praxis au-dessus de la connaissance relève certes d'un bon héritage marxiste, mais le marxisme se contente de concrétiser seulement ce qui résulte logiquement du silence de la métaphysique: là où la connaissance est impossible, il ne reste plus qu'à agir. Mais Knitter affirme : On ne peut atteindre l'absolu, mais seulement agir. La question est: Pourquoi en fait? Comment puis-je agir de manière juste, si je ne sais absolument pas ce qui est juste ? La chute du régime communiste

1. J. Hick, *Evil and the God of Love*, Norfolk, 1975, 240 ss; *An Interpretation of Religion*, 236-240. Comparer Menke, op. cit., 81 ss.

2. L'ouvrage principal de Knitter, *No Other Name! A critical Survey of Christian Attitudes toward the World Religions*, New York, 1985, a été traduit en plusieurs langues. Voir aussi à ce sujet Menke, *ibid.*, pp. 941-10. A Kolping en présente une appréciation finement critique dans sa recension dans *Theologische Revue*, 87 (1991), 234-240.

3. Cf. Menke, op. cit., 95.

repose précisément sur le fait que l'on a transformé le monde sans savoir ce qui était bon ou mauvais pour lui; sans savoir dans quelle direction on devait le changer pour qu'il devienne meilleur. La pratique pure n'est pas la lumière.

C'est le moment ici d'examiner de façon critique le concept d'orthopraxie. L'histoire des religions avait établi que les religions de l'Inde ne connaissent aucune orthodoxie, mais seulement une orthopraxie; on suppose que c'est par là que ce concept est entré dans la théologie moderne. Mais dans la description des religions de l'Inde, il avait un sens tout à fait précis : on voulait dire par là que ces religions n'avaient pas à connaître un enseignement de foi obligatoire et de portée générale, et que l'appartenance à ces religions n'était pas définie par l'acceptation d'un credo déterminé. Cependant ces religions connaissent un système d'actes rituels qui sont considérés comme nécessaires au salut et qui sépare les « croyants » des « non-croyants ». Le croyant ne se reconnaît pas à un contenu de foi précis, mais par l'observance scrupuleuse d'un rituel qui embrasse toutes les dimensions de la vie. Ce que signifie l'orthopraxie, ce qui est également « l'agir juste », est déterminé très précisément: un code de rituels. D'autre part, le mot « orthodoxie » avait presque la même signification dans l'Eglise primitive et dans les Eglises d'Orient. Car dans le suffixe « doxie », la *doxa* n'était bien sûr pas entendue dans le sens d'une « opinion » - pour les Grecs les opinions sont toujours relatives -. La *doxa* était comprise essentiellement comme « gloire », « glorification ». Etre orthodoxe, cela signifie connaître et pratiquer la véritable manière dont Dieu veut être glorifié. C'est aussi le culte et, à partir du culte, la vie elle-même. Il s'agit là d'un pont solide qui pourrait permettre un dialogue fructueux entre l'Est et l'Ouest.

Mais revenons à la signification du terme « orthopraxie » dans la théologie moderne. Personne ne pensait ici à l'observance d'un rituel. Le mot a pris un sens nouveau, qui n'a rien à voir avec les représentations authentiques de l'Inde. Une chose reste : si l'exigence d'orthopraxie doit avoir un sens et ne point dissimuler un refus de l'obligation, alors il doit exister une pratique commune, connaissable par chacun, qui dépasse le discours général du « centré sur soi » et du « tourné vers le prochain ». Si l'on exclut le sens rituel que lui donne l'Asie, alors la « praxis » peut être comprise dans un sens éthique ou

victoire sur toute séparation. K.H. Menke caractérise de façon très juste ce retournement spirituel de l'histoire qui se produit par là, quand il dit : « Le sujet qui voulait tout soumettre à soi-même, désire désormais s'élever dans le " Tout " »<sup>1</sup>. La raison objectivante - comme nous le dit le New Age - nous ferme le chemin vers le mystère de la réalité; le « être-moi » nous isole de la plénitude de la réalité cosmique, il détruit l'harmonie du Tout et est la cause véritable de notre non-rédemption. La rédemption se trouve dans la limitation du Moi, dans l'immersion dans la plénitude du vivant, dans le retour au Tout. On recherche l'extase, l'ivresse de l'infini, qui peut se trouver dans la musique enivrante, dans le rythme, la danse, la frénésie de la lumière et des ténèbres, dans la masse humaine. Ici ce n'est plus seulement la voie de la modernité vers la domination du moi qui est rejetée; pour être racheté, c'est l'homme lui-même qui doit se laisser rejeter. Les dieux sont de retour. Ils sont devenus plus crédibles que Dieu. Les rites primitifs doivent être renouvelés, en eux le Moi est initié aux mystères du Tout et libéré de lui-même.

Il existe plusieurs causes à ce renouveau des religions et cultes pré-chrétiens qui aujourd'hui sont recherchés de diverses manières. S'il n'y a pas de vérité commune qui soit valable précisément parce qu'elle est vraie, alors le christianisme n'est qu'une importation de l'extérieur, un impérialisme spirituel, qu'il est de notre devoir de renverser, au même titre que ses équivalents politiques. Si le contact avec le Dieu vivant de tous les hommes ne se trouve pas dans les sacrements, alors ce sont des rituels vides, qui ne nous disent et ne nous donnent absolument rien, au mieux ils nous font sentir le numineux qui existe dans toutes les religions. Il semble alors plus sensé de chercher l'origine, plutôt que de se laisser imposer ce qui est étranger et périmé. Et avant tout, si la « sobre ivresse » du mystère chrétien ne peut nous faire goûter à Dieu, alors la véritable ivresse des extases réelles doit nous saisir, sa passion nous emporter et au moins pour un moment nous transformer en dieux, pour ressentir dans l'instant le désir de l'infini et nous faire oublier la misère de la finitude. Plus la vanité des absolutismes politiques devient

1. Op. cit., 33.

évidente, plus puissante devient l'attraction de l'irrationnel, le renoncement à la réalité de la vie quotidienne<sup>1</sup>.

### Le pragmatisme dans le quotidien de l'Église

A côté de ces solutions radicales et à côté du grand pragmatisme des théologies de la libération, il y a cependant le pragmatisme terne de la vie quotidienne de l'Église, où apparemment tout continue normalement mais où en réalité la foi s'étiole et sombre dans le mesquin. Je pense à deux phénomènes qui me préoccupent. D'abord, il y a cette tentative qui, à différents degrés, cherche à étendre le principe de majorité à la foi et aux moeurs, afin de « démocratiser » définitivement l'Église. Ce qui n'est pas évident pour la majorité ne peut pas être obligatoire, paraît-il. Mais quelle majorité, en fait? Y aurait-il demain une majorité semblable à celle d'aujourd'hui? Une foi dont nous pouvons décider nous-mêmes le contenu n'est en aucune façon une foi. Et il n'y a aucune raison pour qu'une minorité se laisse dicter sa foi par une majorité. La foi et sa praxis, ou bien vient du Seigneur par l'Église et le ministère sacramentel, ou bien n'existe pas. L'abandon de la foi par beaucoup repose sur le fait qu'il leur semble que la foi pourrait être décidée par n'importe quelles instances, et serait une sorte de programme politique; celui qui détient le pouvoir décide de ce qu'il y a à croire, et il ne reste plus qu'à prendre soi-même le pouvoir dans l'Église ou bien - de manière plus évidente et logique - de ne plus croire.

L'autre point sur lequel je voudrais insister touche à la liturgie. Les différentes phases de la réforme liturgique ont pu laisser croire que la liturgie pouvait être modifiée de façon arbitraire. S'il existe quelque chose qu'on ne peut changer, ce sont, dans tous les cas, les paroles de la consécration. Mais on peut changer tout le reste. L'idée suivante est logique : si une autorité centrale peut le faire, pourquoi les instances locales n'en

1. Il faut remarquer à ce sujet que le New Age s'oriente de plus en plus clairement vers deux directions : une tendance gnostico-religieuse, qui cherche l'Être transcendant et transpersonnel et par là le Soi véritable, et une orientation écologico-moniste, qui fait appel à la matière et à la Terre-Mère, et qui est liée au féminisme dans l'éco-féminisme.

auraient-elles pas le droit? Et si les instances locales le peuvent, pourquoi pas en fait la communauté elle-même? Elle devrait s'exprimer et se retrouver dans la liturgie. Après les orientations rationalistes et puritaines des années 1970 et aussi 1980, on en a assez aujourd'hui des liturgies discursives et on préférerait une liturgie de la vie, qui se rapproche très vite des tendances du New Age : on cherche l'ivresse et l'extase, et non pas la *logikè latreia*, la *rationalis oblatio* (le service divin fondé sur la raison, le Logos) dont parle Paul et avec lui la liturgie romaine (*Romains 12, 1*).

J'admets que j'exagère; ce que je dis ne correspond pas à la situation normale de nos communautés. Mais les tendances sont là. Et c'est pourquoi la vigilance est recommandée, afin que nous ne recevions pas par mégarde un autre Evangile - une pierre à la place du pain - que celui que nous offre le Seigneur.

### Les tâches de la théologie

Ainsi nous nous retrouvons dans une situation tout à fait unique : la théologie de la libération avait cherché à donner au christianisme, fatigué des dogmes, une nouvelle praxis, par laquelle la rédemption devait finalement se produire. Mais cette praxis a laissé derrière elle des ruines au lieu d'apporter la liberté. C'est ainsi que sont restés le relativisme et la tentative de s'arranger avec lui. Mais ce qu'il nous propose est de nouveau si vide, que les théories relativistes cherchent de l'aide du côté de la théologie de la libération, pour que nous devenions capables de le pratiquer. Enfin le New Age affirme : laissons de côté l'expérience manquée du christianisme, revenons plutôt aux dieux, nous n'en vivons que mieux. Mais beaucoup de questions se font jour. Prenons la plus pratique : pourquoi la théologie classique s'est-elle trouvée sans défense devant ces processus ? Où se trouvent les points faibles par lesquels elle a perdu sa crédibilité ?

Je voudrais citer deux points qui s'imposent dans les écrits de Hick et Knitter. Les deux en appellent à l'exégèse pour justifier leur éloignement de la foi chrétienne : ils disent que l'exégèse a prouvé que Jésus lui-même ne se considérait pas comme le Fils de Dieu, comme un Dieu incarné, mais qu'il fut progressivement considéré comme tel

par ses disciples<sup>1</sup>. Pour aller plus loin, les deux - Hick plus clairement que Knitter - en appellent à l'évidence philosophique. Hick nous assure que Kant avait prouvé de manière incontestable que l'absolu ne peut pas être connu dans l'histoire et que rien de tel ne peut se présenter tel quel dans l'histoire. A cause de la structure de notre connaissance, ce qu'affirme la foi chrétienne ne peut pas exister, selon Kant. En conséquence, les miracles, les mystères et les moyens de salut sont superstition, comme Kant nous l'explique dans son ouvrage *La Religion dans les Limites de la Raison pure*<sup>2</sup> - En fait, il me semble que la question de l'exégèse et des limites et possibilités de notre raison, d'après les présupposés philosophiques de la foi, indiquent le point critique de la théologie contemporaine, où se trouve engagée la foi - et de plus en plus la foi des simples.

Je voudrais simplement ici essayer de souligner les tâches qui sont devant nous. D'abord, en ce qui concerne l'exégèse, on peut dire que Hick et Knitter ne sont absolument pas compétents dans ce domaine, dont ils présentent pourtant des résultats comme s'ils étaient sûrs et acceptés par tous. Il est impossible, dans la recherche historique, d'avoir de telles certitudes. C'est encore plus impossible quand il s'agit d'une question qui n'est pas purement historique ou littéraire, mais qui implique des choix de valeurs qui vont au-delà d'une pure vérification du passé et d'une simple interprétation des textes. Mais il est exact qu'un coup d'oeil général à travers l'exégèse moderne peut donner une impression qui se rapproche du point de vue de Hick et de Knitter.

De quelle sorte de certitude s'agit-il? Supposons que la majorité des exégètes pensent de la sorte (ce qui peut être mis en doute). Alors demeure la question: sur quoi est fondée l'opinion de cette majorité? Ma thèse est la suivante : le fait que beaucoup d'exégètes pensent comme Hick et Knitter et reconstruisent l'histoire de Jésus de manière aberrante, repose

1. Voir citations chez Menke, *op. cit.*, pp. 90 et 97.

2. Ce climat spirituel issu de cette philosophie et demeuré jusqu'à aujourd'hui très influent est décrit très clairement, d'après sa propre expérience, par M. Kriele, *Anthroposophie und Kirche. Erfahrungen eines Grenzgängers*, Freiburg, 1996.



sur le fait qu'ils partagent la même philosophie. Ce n'est pas l'exégèse qui justifie la philosophie, mais la philosophie qui produit l'exégèse<sup>1</sup>. Si je sais a priori (pour parler avec Kant) que Jésus ne peut pas être Dieu, que les miracles, les mystères et les sacrements sont trois formes de superstition, alors je ne peux pas découvrir comme faits ce qui est tiré des Ecritures Saintes, puisqu'ils ne peuvent pas être des faits. Alors je peux découvrir seulement pourquoi et comment on en est arrivé à de telles affirmations, et comment elles se sont progressivement formées.

Regardons cela plus précisément. La méthode historico-critique est un instrument exceptionnel Pour lire les sources historiques et interpréter les textes. Mais elle possède sa propre philosophie qui, en général - par exemple lorsque j'essaye de connaître l'histoire des empereurs médiévaux - joue un rôle important. Et c'est parce que je veux par là connaître le passé, rien de plus. Mais cela ne se passe pas de manière absolument neutre, et là se trouvent les limites de la méthode. Si on l'applique à la Bible, deux facteurs remarquables apparaissent clairement: la méthode connaît le passé en tant que passé. Elle voudra, autant que possible, saisir une époque dans son

1. On le voit très clairement dans la confrontation entre A. Schlatter et A. von Harnack à la fin du siècle dernier, présentée avec beaucoup de soin d'après les sources par W. Neuer, Ad« *Schlatter. Ein Leben für Theologie und Kirche*, Stuttgart, 1996, pp. 301 et ss. Schlatter explique dans une lettre : « Nous avons défini la différence religieuse : cela signifie que la parole du prophète « ah, tu as déchiré les cieux » (Isaïe 64, 1) ne serait pas accomplie; nous en serions encore au niveau psychologique, au niveau de la croyance... (pp. 306). Comme Harnack l'expliquait au cercle du Collège de son Université : « La seule chose qui me sépare de mon collègue Schlatter, c'est la question des miracles ! » Schlatter répondit : « Non, c'est la question de Dieu ! ». Schlatter voyait concrètement la différence fondamentale dans la christologie : « Si Jésus nous fut montré tel qu'il est... ou si le Nouveau Testament a disparu derrière notre « science », là était la question... » (p. 307). Cette question n'a pas changé un siècle plus tard. Voir aussi chez Kriele, *op. cit.*, le chapitre : « la théologie fait perdre la foi », pp. 21-28. J'ai essayé de présenter ma vision du problème dans la *Questio Disputata* que j'ai éditée : *Schriftauslegung im Widerstreit*, Freiburg, 1989. Voir aussi les mélanges d'I. de La Poterie, R. Guardini - J. Ratzinger - G. Colombo - E. Bianchi, *l'exegesi cristiana oggi*, Piemme, 1991.

propre contexte, au point où elle se trouvait alors. Et elle pose a priori que l'histoire, par principe, est uniforme : l'homme dans toutes ses différences, le monde dans toute sa variété sont déterminés par les mêmes lois et les mêmes limites, de façon que je peux décider de ce qui est impossible. Ce qui aujourd'hui ne peut en aucune façon se produire, ne pouvait pas non plus arriver hier et n'arrivera pas non plus demain.

Si l'on applique ce principe à la Bible, cela veut dire qu'un texte, un événement, une personne est fixée définitivement dans son passé. On exprimera ce que l'auteur de l'époque a dit, ou éventuellement ce qu'il a pu penser. Là est « l'historique », le « passé ». C'est pourquoi, avec l'exégèse historico-critique, la Bible ne se communique pas au temps présent, à mon existence d'aujourd'hui. Cela est exclu. Au contraire, elle l'éloigne de moi et la montre solidement installée dans le passé. Sur ce point, Drewermann conteste avec raison l'exégèse historico-critique, dans la mesure où elle se prétend auto-suffisante. De par son essence même, elle ne parle pas d'aujourd'hui, elle ne parle pas de moi, mais de l'hier, mais des autres. C'est pourquoi, si elle est fidèle à elle-même, elle ne peut jamais montrer que le Christ d'hier, et non celui d'aujourd'hui, de demain et dans les siècles des siècles.

Vient ensuite la seconde hypothèse, la similarité du monde et de l'histoire, et donc ce que Bultmann appelle la vision moderne du monde. M. Waldstein a montré, dans une analyse très détaillée, que la théorie de la connaissance de Bultmann est totalement conforme au néo-kantisme de Marburg<sup>1</sup>. A partir de là il savait ce qui pouvait ou ne pouvait pas exister. Chez d'autres exégètes, la conscience philosophique est moins présente, mais ils se fondent toujours, implicitement, sur la théorie kantienne de la connaissance, et l'admettent comme un accès herméneutique à la critique qui va naturellement de soi. S'il en est ainsi, l'autorité de l'Eglise ne peut plus simplement imposer de l'extérieur; or, l'Eglise se fonde sur une christologie de la filiation divine qui peut et doit inviter à examiner de manière critique la philosophie de cette méthode particulière. La Révélation est irruption du Dieu vivant et vrai dans notre

1. M. Waldstein, *The foundations of Bultmann's work*, *Communio* (Ed. américaine), 1987, pp. 115-145.

monde, elle nous libère des geôles de nos théories, dont les grilles veulent nous protéger contre l'irruption de Dieu dans notre vie. Grâce à Dieu, dans la crise de la philosophie et de la théologie que nous vivons aujourd'hui, une nouvelle réflexion sur les fondements se met en marche dans l'exégèse, et qui ne se limite pas aux connaissances atteintes par une lecture historique détaillée du texte<sup>1</sup>. Ces travaux sont d'un grand secours pour abattre la prison de nos décisions philosophiques antérieures qui paralyse l'interprétation : la pleine dimension du verbe s'ouvre de nouveau.

Le problème de l'exégèse, on l'a vu, va de pair avec celui de la philosophie. La misère de la philosophie, c'est-à-dire la misère dans laquelle la raison positiviste s'est précipitée, est devenue misère de notre foi. Celle-ci ne peut être libérée si la raison ne s'ouvre pas à la nouveauté. Si la porte de la connaissance métaphysique demeure fermée, si les frontières du savoir humain telles qu'elles sont fixées par Kant sont infranchissables, alors la foi ne peut que dépérir : le souffle lui manque. Certes, la tentative d'une raison autonome - qui ne veut rien savoir de la foi - de se sortir du marécage du doute en se tirant soi-même par les cheveux, n'a finalement guère réussi. Car la raison humaine n'est absolument pas autonome. Elle vit toujours dans un contexte historique, qui, nous le voyons, voile son regard. C'est pourquoi elle a besoin de l'aide de l'histoire pour dépasser ses barrières historiques<sup>2</sup>. Je pense que le rationalisme néo-scolastique a échoué, en raisonnant de manière

complètement indépendante de la foi, à reconstruire les *Preambula Fidei* avec une certitude purement rationnelle. Toutes les tentatives de ce genre finissent de la même façon. Dans cette perspective, Barth avait raison, quand il rejetait la philosophie en tant que fondement de la foi indépendamment de celle-ci : cela reviendrait, en fin de compte, à fonder notre foi sur des théories philosophiques interchangeables. Mais Barth se trompait, quand pour cette raison il expliquait la foi en termes de pur paradoxe qui ne pourrait exister qu'en opposition avec la raison et complètement indépendamment d'elle. Car ce n'est pas la moindre fonction de la foi que de proposer la sanctification de notre raison en tant que raison, elle ne lui fait pas violence, elle ne lui est pas extérieure, mais elle la ramène à elle-même. L'instrument historique de la foi peut de nouveau libérer la raison en tant que telle, de façon que désormais, ainsi mise sur la voie, elle puisse de nouveau se contempler elle-même. Nous devons nous efforcer d'établir de nouvelles relations de ce genre entre la foi et la philosophie, car chacune a besoin de l'autre. La raison ne sera pas sauvée sans la foi, mais la foi sans la raison devient inhumaine.

### Perspectives

Si l'on considère la situation culturelle présente, sur laquelle j'ai essayé de donner quelques éléments, il faut considérer comme un miracle que malgré tout, il y ait encore une foi chrétienne, qui ne soit pas réduite aux formes de substitution de Hick, Knitter et des autres, mais qui demeure la foi entière et sereine du Nouveau Testament et de l'Eglise de tous les temps. Pourquoi donc la foi a-t-elle encore une chance ? Je dirais : parce qu'elle correspond à l'être de l'homme. Car l'homme possède une toute autre dimension que celle où veulent l'enfermer Kant et les différentes philosophies post-kantiennes. Kant lui-même a dû le concéder d'une certaine manière avec ses postulats. Dans l'homme brûle, inextinguible, l'aspiration vers l'infini. Aucune des réponses proposées n'est suffisante ; seul Dieu, qui lui-même s'est rendu fini pour nous arracher à notre finitude et nous conduire dans l'immensité de son infini, répond à la question de notre existence. C'est pourquoi, même

1. Voir par exemple l'ouvrage collectif édité par C.E. Braaten et R.M. Jenson, *Reclaiming the Bible for the Church*, Cambridge, USA, 1995, et en particulier la contribution de B.S. Childs, *On Reclaiming the Bible for Christian Theology*, pp. 1-17.

2. Même si l'on peut trouver, dans la pensée de H.J. Verweyen, *Gottes letztes Wort* (Düsseldorf, 1991) beaucoup d'éléments importants et justes, pour moi son erreur philosophique essentielle consiste dans le fait d'essayer d'offrir un fondement rationnel à la foi indépendamment d'elle-même, tentative qui cependant ne peut être convaincante dans sa rationalité purement abstraite. La pensée de Verweyen est également mentionnée par K.H. Menke, op. cit. pp. 111-176. A mon sens, la position de J. Pieper (*Schriften zum Philosophiebegriff*, Hambourg, 1995) présente des fondements plus solides et est plus convaincante d'un point de vue historique et objectif.

aujourd'hui, la foi chrétienne rencontrera de nouveau l'homme. Notre devoir est de la servir avec un humble courage, avec toute la force de notre intelligence et de notre cœur.

Traduit de l'allemand par Isabelle Ledoux

## L'Eglise, le crime et la vérité

Nous publions ici, en miroir, deux comptes-rendus de films récents. Ils montrent tous les deux une figure évidente de l'Eglise (prêtre ou religieuse) face au crime et à la justice, à l'aveu et au pardon.

Dans le premier film (*Sleepers*) un prêtre fait un faux témoignage pour sauver de la peine de mort un homme qui s'est vengé de son ancien tortionnaire. Il faudrait en conclure que la vraie charité transgresse la justice et la vérité, pour sauver un homme coûte que coûte, et que la conscience subjective a plus de valeur que la loi et les normes sociales. Mais peut-il y avoir charité sans vérité et pardon sans aveu de la faute?

C'est la question que pose aussi le second film (*La dernière marche*). Une religieuse accepte d'accompagner un condamné à mort, accusé d'un crime atroce. Compatissante pour les victimes autant que pour le criminel soupçonné, elle ne triche pas avec la vérité. Alors que le condamné clamait son innocence, elle parvient in extremis à lui faire avouer son crime, au nom de l'Evangile : « La vérité vous rendra libre ». Elle peut ainsi lui promettre qu'il est fils de Dieu.

Ces deux films, avec leurs qualités humaines et leurs défauts hollywoodiens, ont le mérite de poser une question profonde. *Communio* ne pouvait s'en désintéresser.

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.



John PRIZER

## *Sleepers* : une vision cynique du prêtre des rues

NAGUÈRE, les prêtres catholiques au coeur d'or étaient une bonne matière pour les films de Hollywood. Qui peut oublier Pat O'Brien dans le rôle du Père Connolly dans *Angels with dirty faces*, marchant avec son copain d'enfance, le gangster Rocky Sullivan (James Cagney), vers la chaise électrique, et lui rappelant jusqu'à la fin ce qui est juste ? Ou Bing Crosby dans le rôle du père O' Malley dans *Going my way*, qui gagne la confiance des jeunes dont il est chargé de s'occuper, en les emmenant à des matchs de sport et en leur chantant *l'Ave Maria* ? Ou Spencer Tracy dans *Boys Town*, qui sauve l'âme d'orphelins insoumis en croyant qu' « Il n'y a pas de mauvais garçons » ?

Dans les classiques des années 30 et 40, ces prêtres durs à cuire devenaient les amis des jeunes les plus misérables et les plus exclus, ils les aidaient à résister à la tentation du vol et de la violence, si dominante dans leur milieu de taudis dévastés. Bien sûr, c'était seulement dans les films, mais sous l'héroïsme et la sentimentalité, il y avait une image forte de l'Eglise catholique comme roc inébranlable de foi et de moralité, dans ces rues qui sans cela seraient restées abandonnées de tous.

Cet automne, un film à succès, *Sleepers*, recycle ce modèle de prêtre des banlieues compatissant, mais d'une manière cynique, postmoderne, en renversant complètement le sens de sa relation à la culture ambiante. La loyauté d'un prêtre plein de bonnes intentions envers ceux dont il a la charge est utilisée

pour renforcer une sorte de relativisme totalement opposé aux valeurs transcendantes et immuables si fièrement reprises dans les films précédents.

*Sleepers* est adapté d'un best-seller de souvenirs par Lorenzo Carcaterra. Le titre (« Dormeurs », n.d.t.) désigne, en argot, les adolescents détenus dans une maison de redressement pour mineurs. La presse a dénoncé beaucoup d'épisodes du livre comme des inventions, et un sentiment de fausseté domine tout le film.

Le film se passe en 1966, et quatre jeunes adolescents grandissent dans la violence, dans une version idéalisée de Hell's Kitchen, à New York. Shakes (Joe Perrino), Michael (Brad Pitt), John (Geoffrey Wigdon) et Tommy (Jonathan Tucker) sont de très bons amis, engagés à faire cause commune pour le meilleur et pour le pire.

Dans leur communauté, il y a deux forces stabilisatrices : la mafia et l'Eglise catholique. Mais, par un renversement de la manière dont Hollywood traitait cet élément jusque là, l'auteur réalisateur Barry Levinson (*Rain Man*) considère ces deux institutions comme moralement égales. En fait, le catholicisme est jugé d'une manière légèrement plus sévère que les gangs, parce que, selon le film, son opposition au divorce prive les femmes du quartier d'une protection contre la violence domestique.

King Benny (Vittorio Gassman), typique parrain de la mafia, donne aux adolescents le travail de graisser la patte aux flics du coin. Le père Bobby (Robert de Niro), dans la tradition des films comme *Angels with dirty faces*, est « un ami qui se trouve être un prêtre ». Il dénonce le mal que constitue une vie dans le crime en jouant au basket avec les jeunes et en les défendant de parents qui les maltraitent.

L'innocence de leur enfance rude mais heureuse est détruite à jamais quand une rixe de rue dérape de manière inattendue, et quand un passant est grièvement blessé. Les quatre jeunes gens sont envoyés au centre de redressement juvénile Wilkinson, où ils sont soumis à l'arbitraire de coups, de tortures et de viols gratuits, commis par un quatuor de gardiens conduits par le sadique Sean Nokes (Kevin Bacon). Les cicatrices sur leur esprit sont profondes et permanentes.

Enchaînement sur 1981. John (Ron Eldard) et Tommy (Billy Crudup) sont devenus des criminels endurcis. Quand, par

hasard, ils rencontrent Nokes dans un bar, ils ne peuvent résister à l'occasion de prendre leur revanche, et ils le tuent devant témoins.

Ils sont vite arrêtés et, malgré les preuves accablantes contre eux, leurs anciens camarades qui ont bien tourné, Michael (Brad Pitt) et Shakes (Jason Patrick), jurent de les en sortir. Michael, maintenant assistant du procureur, obtient par un subterfuge le rôle d'avocat général dans l'affaire, et s'efforce de la saboter.

Dans le film, la présentation du jugement est grevée d'invéraisemblances. La déposition des témoins oculaires est discréditée par des arguments assez légers, et un gardien de Wilkinson (Terry Kinney), qui est appelé à témoigner de la bonne moralité de Nokes, se trouve piégé d'une manière peu convaincante, au point de confesser les exploits sadiques de son unité.

Michael réussit à affaiblir le dossier à charge, mais ses amis ne peuvent être assurés de leur libération tant que quelqu'un ne leur fournit pas un alibi. Shakes, maintenant journaliste, raconte au père Bobby les mauvais traitements qu'ont subis ses anciens jeunes. Profondément ému, le prêtre se parjure sur le banc des témoins, et atteste qu'il était à un match de basket avec les accusés la nuit du meurtre. Le jury, bien sûr, croit ce prêtre qui a l'air d'un saint homme, et John et Tony sont acquittés.

Le film applaudit le père Bobby même s'il met sa main sur la Bible et s'il ment pour permettre à deux hommes d'être libérés en ayant commis un meurtre qui a tout l'air d'un règlement de comptes. En faisant cela, le réalisateur choisit de ne pas nous montrer le père Bobby en train de se débattre avec sa conscience, parce qu'une présentation honnête de ses choix risquerait de miner la sympathie du spectateur pour sa décision.

Il est aussi instructif de comparer l'attitude du père Bobby avec celle d'un prêtre dans la même situation dans un film plus ancien. « A quoi bon enseigner que l'honnêteté paie », se lamente le père Connolly dans *Angels with dirty faces*, « si autour d'eux c'est la malhonnêteté qui paie [ ... ] si le voyou et le gangster sont considérés avec le même respect qu'un homme d'affaires prospère ou un héros populaire ? »

Le père Connolly réalise qu'il doit servir d'exemple et se séparer de la loi de la jungle qui domine dans son quartier, et il enseigne aux jeunes dont il s'occupe à faire pareil même s'il les

met en conflit avec la culture dans laquelle ils ont été élevés. Dans *Sleepers*, le père Bobby décide de ne pas faire ce pas difficile. Au contraire, il viole l'un des commandements divins, pour s'adapter à la loi du talion de Hell's Kitchen, et même si une sorte de justice brutale est faite, son choix dévalorise sa vocation. Le père Bobby est plutôt un travailleur social tirant le meilleur d'une situation mauvaise, qu'un prêtre ayant les Yeux tournés vers l'éternité. Les prêtres joués par Pat O'Brien, Bing Crosby et Spencer Tracy en savaient plus.

Article paru dans le *National Catholic Register*, 10-16 Novembre 1996, p. 6, traduction O. Boulnois.

Patrick PIGUET

## *La dernière marche* **de Tom Robbins**

EN quelques plans nous savons qui est l'héroïne, interprétée par Suzan Sarandon<sup>1</sup> : le générique nous la montre dans une église, en robe de mariée, puis en compagnie de six autres jeunes filles vêtues de même; nous la retrouvons ensuite dans un foyer appelé « Hope House » où l'on accueille beaucoup de familles noires et pauvres; nous sommes dans un slum de Louisiane : vie et vocation de Soeur Helen Prejean, nom du personnage principal du film mais aussi celui de l'auteur d'un témoignage autobiographique également intitulé *Dead Man walking!* Quand elle reçoit la lettre d'un détenu condamné à mort lui demandant son aide, Soeur Hélien n'hésite pas longtemps à prendre sa voiture pour se rendre auprès de Matthew Poncelet<sup>2</sup>, accusé d'avoir pris part au viol et au meurtre d'un couple de jeune gens. Le condamné admet sa présence lors du crime mais nie toute participation active et conjure la religieuse de l'aider à trouver un avocat afin de se pourvoir en cassation; il n'a pas d'argent, il faut faire vite : l'exécution est prévue dans six jours; Soeur Helen promet qu'elle fera tout son possible.

1. L'actrice engagée trouve là une nouvelle occasion de pourfendre la droite conservatrice américaine (voir *Il Cinema che fanno le stare* d'Ali Accensi, Ed. Philiarte, Roma, 1996, p. 30 sq).

2. Interprété par Jean Tenn.

hommes ne la découvrent, ou plutôt ne la recouvrent d'une autre : celle de la mort hygiénique et programmée... ? J'ignore si Tom Robbins a réussi à « filmer la Grâce »<sup>1</sup>, mais il est du moins parvenu à exprimer certains aspects du mystère de la Rédemption; l'intérêt du film, à coup sûr, en a été rehaussé.

František X. HALAS

## **Jan Sarkander: sens d'une canonisation et mémoire de l'Eglise**

*L'approche du jubilé donne lieu à un regard rétrospectif sur l'histoire de l'Eglise. Comment comprendre et expliquer le sacrifice des martyrs catholiques tués par d'autres chrétiens ? Quel sens donner à la « demande de pardon » évoquée par le pape ? Un exemple peut aider à une première approche de ces questions, celui de Jan Sarkander, prêtre morave martyrisé en 1620 par des compatriotes protestants. Sa canonisation en 1995 a suscité bien des débats dans la République tchèque. Aussi avons-nous demandé à notre ami F.X. Halas, historien et ambassadeur de la République tchèque auprès du Saint-Siège, rédacteur en chef de la Communio tchèque, de nous expliquer le sens de cette canonisation pour une Eglise catholique fidèle à sa mémoire et à sa mission. Cet article paraîtra aussi dans le premier numéro de la Communio tchèque.*

LORS de son voyage apostolique en République Tchèque en 1995, le Pape Jean Paul II canonisa, le 21 mai, deux saints : Zdislava de Lemberk, mère de quatre enfants, tertiaire dominicaine, et Jan Sarkander, prêtre et martyr. On est porté à croire que les existences des deux nouveaux saints patrons de Bohême et de Moravie, ont trouvé leur reflet dans l'accueil que leurs compatriotes réservèrent à leurs canonisations. La vie de l'aristocrate bienfaitrice des pauvres du XIII<sup>e</sup> siècle fut cachée et sa canonisation bien accueillie par le public tchèque. Mais il en alla tout autrement pour Jan Sarkander,

Patrick Piguet, marié, quatre enfants. Enseigne les lettres à Mantes-la-Jolie (78). Critique littéraire à *Radio Notre-Dame*.

1. Lire au sujet de ce film, l'article de François Gorin dans *Télérama* n° 2411 du 30 mai au 5 avril 1996.



dont la vie fut très mouvementée. Sa décision même d'embrasser le sacerdoce fut marquée par de graves hésitations; dans ses activités pastorales - il fut muté plusieurs fois dans un délai très court - il se heurtait à l'incompréhension de ses paroissiens; et, finalement, il mourut des séquelles des tortures qui lui furent infligées lors d'un procès où les motifs politiques et religieux furent si enchevêtrés que les contemporains de Sarkander puis, bien plus tard, les juges de la cause de sa canonisation eurent du mal à les démêler. Les polémiques passionnées à propos de sa personnalité et de l'opportunité de sa canonisation montrèrent que les luttes religieuses qui devinrent une guerre entre 1618-1620, dont Sarkander fut, indirectement, victime, sont loin de constituer, pour les Tchèques de nos jours, un simple souvenir historique.

### Une canonisation mal accueillie

Ceux qui décidèrent sa canonisation furent surpris par la violente résistance opposée par une partie du grand public tchèque à la glorification de ce prêtre catholique. Parmi les victimes des combats entre catholiques et protestants aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles, Jan Sarkander n'est pas le seul à avoir été élevé aux honneurs de l'autel pour avoir rendu *témoignage à la foi*. Précisons que, si des saints de cette trempe furent canonisés après le Concile Vatican II, ce fut toujours en spécifiant qu'il s'agissait de reconnaître leur fidélité héroïque à la foi et au Siècle apostolique sans pour autant condamner leurs persécuteurs. Cette conception trouva, le plus souvent, du côté des frères séparés, un bon accueil. Ainsi, par exemple, lorsque Paul VI canonisa, en 1970, quarante martyrs qui, entre 1535 et 1679, *payèrent de leur vie la fidélité à la primauté du Pape et à la doctrine catholique*, on put voir, parmi les invités à la cérémonie, entre autres, les représentants de l'Archevêque anglican de Cantorbéry et du gouvernement britannique; les chants furent assurés par le chœur de la cathédrale de Westminster. De cette façon, les représentants et les fidèles de l'Eglise anglicane se prononcèrent en faveur de la conception catholique de l'acte de canonisation comme appel à la paix entre les chrétiens de différentes confessions. D'autres protestants, en pareille occasion, adoptèrent la même attitude.

Les représentants des églises protestantes tchèques considérèrent

tout à fait autrement la canonisation de Jan Sarkander et l'interprétèrent comme *un coup porté aux efforts œcuméniques* ou bien comme *une glorification de l'intolérance confessionnelle*. Cette partie du grand public tchèque, indifférent d'ordinaire aux problèmes religieux, ne l'est pas à l'égard des aspects politiques du combat confessionnel en Bohême et Moravie au XVII<sup>e</sup> siècle, aspects qui continuent d'éveiller de mauvais souvenirs. Mais la canonisation eut aussi ses défenseurs. Ceux-ci cherchèrent à présenter un tableau fidèle du personnage de Sarkander et de son martyre puis à expliquer la signification de l'acte de canonisation.

La discussion a éclairci plus d'un point contestable. Mais l'atmosphère générale en République tchèque resta tendue même à la veille de l'arrivée du Pape. Le déroulement de la visite en fut affecté. Les représentants de certaines églises tchèques non catholiques refusèrent non seulement de prendre part à la canonisation à Olomouc, mais refusèrent même de rencontrer le Saint-Père à Prague. Jean-Paul II ne devait pas passer cette situation sous silence. Sans polémiquer avec les protestants tchèques, sans déplorer, en public, que l'entrevue qu'il leur proposait n'ait pas eu lieu, il éclaira l'assemblée, lors de son homélie prononcée au cours de la messe solennelle à Olomouc, sur l'importance que l'Eglise attache à la glorification de Sarkander.

*Sa canonisation, dit-il, fait avant tout honneur à tous ceux qui, en ce siècle, non seulement en Bohême et en Moravie, mais aussi dans toute l'Europe de l'Est, ont préféré la privation des biens, la mise à l'écart, la mort, plutôt que de céder à l'oppression et à la violence.*

Puis Jean Paul II développa les perspectives œcuméniques de l'acte de canonisation :

*Cette canonisation, dit-il, ne doit en aucun cas rouvrir les douloureuses plaies qui, dans le passé, ont marqué sur cette terre le Corps du Christ. Bien au contraire, aujourd'hui, moi, Pape de l'Eglise de Rome, au nom de tous les catholiques, je demande pardon pour les torts infligés aux non-catholiques au cours de l'histoire turbulente de ce peuple; et dans le même temps, j'assure du pardon de l'Eglise catholique pour le mal dont ont souffert ses fils. Puisse ce jour marquer un nouveau commencement dans l'effort commun pour suivre le Christ, son Evangile, sa loi d'amour, son aspiration suprême à l'unité des croyants en Lui. QUE TOUS SOIENT UN.*

La prière dans laquelle Jean Paul II demande pardon, le pardon que, par la bouche du Pape, l'Eglise catholique accorde à ses adversaires de jadis ainsi que l'appel à faire la paix, lancé par le Souverain Pontife, trouvèrent, auprès du grand public tchèque, un écho très favorable. Cela enthousiasma les fidèles de Sarkander, désarma ses adversaires et gagna les hésitants. Cela contribua, sans doute, à l'accroissement de la popularité du Pape en République tchèque et au bilan favorable de sa visite. Quant au sens de la canonisation de Jan Sarkander-martyr, l'homélie d'Olomouc peut être considérée comme le point final sur les débats portant sur ce sujet : *Roma locuta, causa finita*.

Pourtant, je n'entends pas conclure, par cette constatation, ma réflexion sur Jan Sarkander. Non seulement parce que j'en ai si peu dit sur la personne du saint, mais surtout, parce que les polémiques déclenchées par sa canonisation mettent en évidence l'actuelle situation religieuse de mon pays, situation que l'on ne saurait comprendre sans expliquer certains aspects de l'histoire de la nation tchèque.

Il faut répondre à deux questions

A) *Pourquoi fut-il possible de mettre en cause la canonisation de Jan Sarkander ?*

B) *Pourquoi fut-il tellement difficile d'éclairer le grand public tchèque sur le sens de sa canonisation ?*

Pour être exacte et convaincante, la réponse à ces deux questions difficiles doit encore contenir les données sur la vie et mort du saint, elle doit aussi donner un aperçu de l'histoire tchèque de l'époque.

### **Sarkander, un authentique martyr**

Jan Sarkander est né le 20 décembre 1576 en Silésie, à Skoczow qui, de nos jours, fait partie de la Pologne (ce qui explique pourquoi Jean Paul II, en se rendant en pèlerinage au lieu de la naissance du nouveau canonisé, put visiter sa patrie et la région qui, à l'époque où il fut métropolitain de Cracovie, relevait directement de sa pastorale). Au xvii<sup>e</sup> siècle, la Silésie, avec la Bohême, la Moravie et les Lusaces, faisait partie des pays de la couronne de Bohême; or, le futur saint, dont le père était d'origine morave, passa la plus grande partie de sa vie en Moravie.

Entre 1597 et 1604, Jan Sarkander étudia à Olomouc, à Prague et à Graz dans les universités jésuites et obtint le titre de *magister philosophiae*. Mais, pour des raisons mal connues, ses études théologiques restèrent inachevées et l'opinion générale veut qu'il ait songé à se marier, épisode de sa vie qui reste énigmatique. Il se vit pourtant conférer plus tard les ordres mineurs et la suite de sa carrière sacerdotale est mieux connue. Il est ordonné diacre à Brno le 19 décembre 1609 puis prêtre le 23 mars 1610. La dernière décennie de sa vie s'avère étroitement liée à l'histoire mouvementée du royaume de Bohême.

Un double conflit, latent dès le milieu du xvii<sup>e</sup> siècle, apparut dans toute son acuité. Il y avait d'abord l'opposition entre les Habsbourg désireux d'instaurer centralisation et absolutisme monarchique et les efforts des états (noblesse et villes royales) pour partager avec le souverain la direction des affaires publiques. Mais aussi se développait un conflit entre le catholicisme renforcé par les décrets réformateurs du Concile de Trente et des protestantismes divisés dont les représentants tâchaient de maintenir le statu quo que le parti catholique entendait modifier. Ces deux affrontements se mêlaient. Le camp catholique fut beaucoup plus uni et donc plus efficace même si existaient en son sein des divergences sur le mode de renforcement de la religion catholique. *Aux* mobiles politiques et religieux des protagonistes s'ajoutaient les ambitions personnelles.

Il en résultait des tensions et des discordes dont la plus importante devait atteindre la Maison royale elle-même, justement dans les années 1608-1611. Une lutte diplomatique et militaire opposa deux frères Habsbourg, le vieil Empereur Rodolphe II et son successeur désigné, Mathias. Tous eurent des partisans aussi bien parmi les catholiques que les protestants.

Finalement, par la lettre de Majesté de 1609, Rodolphe II dut reconnaître officiellement le protestantisme dans les pays de la couronne de Bohême. Les discordes quant à l'exégèse de ce texte et les succès de la Réforme catholique firent naître, chez les protestants radicaux, la conviction que, pour défendre leurs positions, il fallait entrer en révolte ouverte contre les Habsbourg. Petit à petit, ils entraînèrent, à leur suite, dans cette révolte le pays tout entier.

Cette révolte fut inaugurée par la fameuse défénestration de Prague, le 23 mai 1618. Un groupe de nobles protestants insurgés

pénétrèrent dans le château de Prague et jetèrent dehors, par la fenêtre, deux représentants des tendances d'une recatholicisation déclarée, les gouverneurs tchèques Martinic et Slavata. Très vite, les Etats de Silésie et des Lusaces rejoignirent la révolte. La révolte s'étendit. La Moravie, elle, se tint d'abord à l'écart puis rejoignit à son tour la Bohême. Chaque camp se chercha des alliés. C'est ainsi que l'empereur (Mathias, puis après sa mort Ferdinand II) leva des troupes en Pologne. Leur venue, à travers la Moravie, changea le sort de Jan Sarkander. Les révoltés furent battus le 8 novembre 1620 à la bataille de la Montagne Blanche. L'électeur Palatin Frédéric qu'ils avaient élu roi l'année précédente quitta à la hâte Prague et la ville ouvrit ses portes à Maximilien de Bavière, vainqueur du combat. La plupart des participants à la révolte - à l'exception des chefs, par trop compromis - cherchèrent à se soumettre à Ferdinand II. Mais les raisons de l'écroulement de la rébellion furent plutôt d'ordre moral que militaire et la défaite eut, dans les pays tchèques, de profondes conséquences politiques et religieuses.

À cette date Sarkander avait déjà été tué. Depuis 1610, il avait occupé sept postes différents dans le diocèse d'Olomouc, le dernier étant la paroisse d'Holešov. Il fut un prêtre zélé et honnête, fort hostile aux protestants mais semble-t-il aussi instable, hargneux et âpre au gain. Il est vrai qu'en prélevant la dîme et en modifiant la liturgie dans le sens du Concile de Trente, il se heurta à bien des résistances qui n'étaient pas toutes protestantes. Mais il reconstruisit le clocher d'une de ses paroisses et créa des bibliothèques. Sans doute fit-il preuve de raideur dans l'application des principes dont il fut le défenseur. Toujours est-il qu'il serait tout à fait anachronique de lui reprocher d'avoir associé la religion à la politique : à son époque, tout le monde en faisait autant, catholiques aussi bien que protestants. Par des temps moins troublés, il aurait peut-être su récolter d'autres fruits de ses activités de pasteur, mais l'histoire devait lui assigner un rôle différent...

Une chose est sûre : il avait la confiance de ses supérieurs. Le cardinal Dietrichstein l'envoya pour des missions dans ses régions très protestantes dépourvues de prêtres, ce qui explique sans doute d'aussi fréquentes mutations.

Les jugements contradictoires sur le personnage ne pouvaient manquer d'influencer d'une façon considérable le procès de canonisation. Une vie exemplaire - du berceau au tombeau - ne constitue pas une

*conditio sine qua non* d'une canonisation : ne trouve-t-on pas parmi maints grands saints des convertis ou des pénitents ? Mais ce qui compte le plus, c'est l'attitude de Sarkander lors de l'épreuve suprême.

Au printemps 1619, la Moravie se joignit à la révolte des états de Bohême, expulsant le cardinal Dietrichstein et les jésuites. La noblesse catholique ainsi que le clergé séculier furent laissés en paix mais devaient vivre, à l'avenir, dans une grande incertitude. Sarkander se vit ainsi privé du soutien des jésuites qui l'aidaient dans ses activités de missionnaire dans la paroisse de Holešov. Lui-même s'absenta, en juillet 1619 de sa paroisse pour suivre son seigneur, le catholique Ladislav Lobkovice qui se rendait en Pologne. Il fit route avec le palefrenier de ce dernier. Puis Sarkander, quittant ce domestique, alla faire dans ses activités de missionnaire dans la paroisse de Hologov. Lui-même s'absenta, en juillet 1619, de sa paroisse pour suivre son seigneur, le catholique Ladislav Lobkovice qui se rendait en Pologne. Il fit route avec le palefrenier de ce dernier. Puis Sarkander, quittant ce domestique, alla faire retraite un mois durant à Czestochowa. Alors qu'il songeait à rester en Pologne, son seigneur le rappela à Holešov. Hélas pour Sarkander, les troupes levées en Pologne se mirent à traverser les pays tchèques en y multipliant les pillages pour les Habsbourg. Une de ces unités arriva, le 6 février, à Holešov. Pour empêcher la destruction de la ville, Jan Sarkander sortit à la rencontre des soldats à la tête du cortège du Saint Sacrement. À la vue de la monstration entre les mains du prêtre, les guerriers polonais descendirent de leurs montures, saluèrent l'hostie et, sans endommager Holešov, passèrent leur chemin.

Sarkander ne fut pas le seul prêtre catholique en Moravie à songer à arrêter ces cavaliers sauvages par une procession eucharistique et Hologov ne fut pas la seule ville sauvée de cette manière. Mais dans le cas de Sarkander, cet acte fut mal interprété par les protestants qui voulurent croire à un accord prémédité avec l'ennemi.

Bientôt, le prêtre fut cité à comparaître à Brno devant le juge suprême de Moravie, Vaclav Bitovsky. Il se cacha mais fut découvert et emmené à Olomouc. Là, devant un tribunal de représentants des nobles et des bourgeois protestants moraves, il fut interrogé quatre fois, du 13 au 18 février. Les fonctions élevées de ses juges laissent penser qu'on accordait au procès une importance politique. On le suspectait d'avoir comploté avec le palefrenier de Lobkovice pour préparer l'invasion des Polonais en Moravie. Il nia tout. Les juges eurent, lors du deuxième interrogatoire, recours à la torture mais les réponses furent toujours les mêmes. Lors des deux interrogatoires suivants, la torture augmenta de

force, dépassant en cruauté l'ordinaire de l'époque. Le malheureux eut les membres démis et les côtes brûlées. Lors des deux dernières séances de tortures, la composition des interrogatoires fut modifiée. Les tortionnaires de Sarkander, semble-t-il, avaient cessé de s'intéresser à l'affaire polonaise, peut-être après avoir appris par des mercenaires prisonniers, entre les deuxième et troisième interrogatoires, que Sarkander n'était pas mêlé à leur enrôlement. Puis un des juges essaya de faire dire au prêtre ce que le seigneur Lobkovice lui aurait révélé en confession, tout en affirmant que Sarkander devait être au courant des *manigances* de la noblesse catholique contre les protestants. Le prêtre déclara n'avoir reçu aucune confiance de ce genre. En même temps, il déclara solennellement ne jamais rien avouer de ce qu'il eût pu apprendre en confession, et cela même s'il devait être écartelé. Là dessus, il fut longuement et cruellement torturé, mais on n'arriva pas à le briser.

Le fait qu'aucun verdict ne fut prononcé au sujet de Sarkander pourrait suggérer que ses juges et tortionnaires eux-mêmes aient, implicitement, reconnu son innocence. Lors du dernier interrogatoire, il est vrai, ils menacèrent de continuer à le torturer mais finirent par le laisser en paix. Il ne fut pas pour autant relâché mais les catholiques de Olomouc furent autorisés à venir le soigner en prison. Totalement ruiné physiquement, le prêtre n'en garda pas moins toute sa force d'esprit. Il continuait à lire son bréviaire et s'il n'avait personne pour l'aider à tourner les pages il se servait de sa langue. Un mois plus tard, il succomba à ses blessures le soir du 17 mars 1620, dans sa prison.

On peut donc répondre que non seulement Sarkander ne fut pas un mauvais prêtre, mais encore que son procès ne fut pas uniquement politique. Le prêtre fut tué pour sa fidélité catholique.

Les adversaires modernes de sa canonisation ont avancé d'autres objections. Un certain chauvinisme tchèque met parfois en cause la nationalité tchèque du saint. Si on laisse de côté le fait que la nationalité comme telle constitue, dans le procès de canonisation, un problème tout à fait accidentel, cette objection ne saurait tenir devant la documentation, si insuffisante fût-elle, sur la vie du prêtre mise à notre disposition. Au cours de son procès, Sarkander, pour se défendre contre l'accusation d'avoir conspiré avec le palefrenier de Lobkovice, alléguait, justement, sa nationalité tchèque en affirmant ne parler que le tchèque et le

latin, tandis que le palefrenier, lui, parlait l'allemand et l'italien : au cours du voyage ils arrivaient à peine à s'entendre sur les choses courantes.

Autre objection : les efforts déployés pour faire canoniser Sarkander auraient été motivés, entre autres, par le patriotisme morave, par les ambitions des habitants de la Moravie d'avoir comme ceux de la Bohême un saint martyr du secret de confession comparable à Jan Népomucène en Bohême. Il est vrai que la majorité des saints patrons tchèques sont originaires de Bohême et qu'il y a toujours eu une certaine différence et parfois même une rivalité entre les Tchèques de Bohême et ceux de Moravie. Mais le désir des Moraves de voir l'un d'entre leurs compatriotes élevé aux honneurs de l'autel est tout à fait légitime. Si ce n'est pour d'autres considérations, au moins pour le *respect des différences*, évoqué par Jean Paul II lors de son discours aux Nations Unies, le 5 octobre 1995.

### Pourquoi tant d'objections?

Cependant un autre problème se pose, celui de l'accueil réservé à sa canonisation par le grand public tchèque. Sans tenter une apologie de Sarkander dans n'importe quel sens, je me contenterai de faire remarquer que toutes les objections contre sa canonisation furent bien connues de ceux qui décidèrent de la cause. On les recherchait, d'ailleurs, comme c'est la règle dans de tels procès. Jan Sarkander fut soumis à cette espèce d'examen trois fois, le procès de canonisation des années 1982-1992 ayant été précédé aux XVII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles par deux procès successifs dont le second s'acheva en 1859 par la béatification. A chaque fois, il avait fallu prouver, à titre de *conditio sine qua non*, que le prêtre n'avait pas seulement été victime d'un procès politique, mais que son martyre témoignait de sa fidélité héroïque à sa foi. On ne peut imposer à personne l'arrêt final de 1992, mais toute adhésion à cette décision peut s'appuyer sur la certitude que, lors du procès, la cause de Sarkander a été vraiment bien examinée.

Cette conclusion fut donc acceptée par bon nombre de mes compatriotes. Qu'il me soit permis de citer parmi ceux-ci, tel un témoin impartial dans les discordes et litiges entourant Sarkander, mon collègue de l'Université de Brno, spécialiste de l'histoire tchèque du moyen âge et du baroque, Joseph Valka qui

n'est ni catholique ni croyant. Voici sa réflexion sur Sarkander, présentée, lors d'une table ronde consacrée au problème de canonisation du Saint, au mois de février 1994:

*La canonisation, à mon avis, n'irritera personne, tant qu'elle ne sera pas liée à des polémiques surannées et depuis longtemps dépassées, concernant le sens ou la philosophie de l'histoire, et tant qu'elle sera comprise comme le droit de l'Eglise catholique à mener à bien un ancien procès en faveur d'un héroïque prêtre-martyr et à exaucer le vœu de ses fidèles. Ceux-ci n'ont jamais considéré Sarkander comme persécuteur des protestants mais, dans leurs angoisses, l'invoquaient comme protecteur et intercesseur auprès de Dieu.*

Le point de vue de Valka sur la canonisation est précieux aussi parce qu'il attire l'attention sur ses raisons positives, voire sur le désir des partisans de Sarkander de le voir proclamer saint. Car le caractère même du martyr de Sarkander est redevenu très actuel à l'époque de la persécution totalitaire de la religion, des procès de l'ère communiste, où les victimes de cette persécution, les prisonniers politiques, s'adressaient à lui comme au modèle de l'homme qui sut supporter les tourments et, naturellement, comme à leur intercesseur au ciel.

Passons à un autre aspect du jugement de l'historien de Brno : l'irritation que la canonisation aurait pu éveiller. Les polémiques sur le sens ou la philosophie de l'histoire nationale tchèque sont, du point de vue des historiens spécialisés, depuis longtemps dépassées mais on ne saurait en dire autant pour le grand public tchèque. Joseph Valka fait très clairement allusion à la discussion sur le sens de l'histoire tchèque entamée, au siècle dernier, par Tomas Garrigue Masaryk. Pour le futur président de la République tchécoslovaque, le vrai caractère de la nation tchèque révèle des traditions chrétiennes et humanistes, dont furent porteurs les adeptes de Jan Hus, tout d'abord, et l'Union des Frères Tchèques ensuite. A l'en croire, ces traditions furent estompées mais pas éradiquées par la contre-réforme catholique aux <sup>xv</sup><sup>e</sup> et <sup>xviii</sup><sup>e</sup> siècles : elles demeurèrent au fond du caractère national tchèque et si les Tchèques veulent être de *vrais Tchèques*, ils se doivent, forcément, de les retrouver.

Je ne me propose pas d'entamer, ici, l'histoire des discussions scientifiques et philosophiques que cette thèse souleva: je tiens cependant à faire remarquer qu'au niveau professionnel, les

catholiques ne furent pas les seuls à s'y opposer: la plupart des historiens, spécialistes en la matière, furent nettement contre : il me suffira de citer Joseph Pekaf. Les débats devaient finalement pousser à admettre sinon à reconnaître l'importance décisive pour la formation de la nation tchèque à l'époque moderne, de la tradition catholique tant dans la culture de l'âge baroque que dans la renaissance nationale tchèque au <sup>xix</sup><sup>e</sup> siècle.

A l'encontre des spécialistes, le public laïc fut tout prêt à accueillir la conception de l'histoire tchèque formulée par Masaryk. Pendant plusieurs décennies, de nombreux publicistes et auteurs littéraires ont développé cette conception tout en s'employant à peindre, très en noir, *l'Obscurité* (Temno) qui, selon eux, régnait sur les pays tchèques depuis que, aux <sup>xvii</sup><sup>e</sup> et <sup>xviii</sup><sup>e</sup> siècles, l'Eglise catholique avait pris *pouvoir sur les âmes*. Ces opinions ne manquèrent pas de devenir une arme politique importante, (les communistes eux-mêmes devaient s'en servir tout en évitant scrupuleusement de faire référence à Masaryk) et furent employées notamment lors des combats pour le renouveau de l'Etat national à l'époque de la première guerre mondiale. A la lumière de telles idées, la naissance de la Tchécoslovaquie indépendante en 1918 fut conçue comme *revanche sur la Montagne Blanche*, déchéance de la dynastie des Habsbourg, la destruction de l'Autriche-Hongrie apparaissant comme la fin de la période ouverte par la défaite des états de Bohême en 1620.

Quoique les catholiques tchèques, dans leur majorité absolue, aient salué le renouveau de l'indépendance nationale avec approbation sinon avec enthousiasme, ils se virent, néanmoins, accusés d'avoir été partisans de la domination étrangère et furent obligés de surmonter le complexe d'être, du fait même de leur catholicisme, de moins bons Tchèques que le reste de leurs compatriotes. Au cours des premières années de la République tchécoslovaque, on put souvent entendre le slogan suivant: *On est venu à bout de Vienne, on viendra à bout de Rome*. Mais les Tchèques, une fois indépendants, ne devaient pas pour autant devenir nation protestante. Des nostalgies de l'idée d'une nation protestante avortée demeurent dans les coeurs de certains protestants tchèques, mêlée à l'amertume qu'ils éprouvent, paraît-il, au souvenir de la défaite de leurs ancêtres au <sup>xvii</sup><sup>e</sup> siècle. Sans doute est-ce la cause de leurs refus de la canonisation de Sarkander.

C'est sans doute la différence entre l'attitude des anglicans à l'égard de la canonisation des martyrs catholiques anglais des <sup>xvi</sup><sup>e</sup> et <sup>xvii</sup><sup>e</sup>

siècles et celle des protestants tchèques à l'égard de celle de Jan Sarkander. Il est toujours plus aisé aux vainqueurs, même s'il s'agit de leurs descendants à trois cents ans de distance, de tendre la main aux vaincus que vice versa. Dans cette perspective, le geste du Pape lors de la canonisation d'Olomouc prend toute son importance. Son invitation précisant que la canonisation *ne doit en aucun cas rouvrir les douloureuses plaies qui, dans le passé, ont marqué sur cette terre le Corps du Christ* reste actuelle pour tous, catholiques ou protestants du monde entier. Mais dans les Pays tchèques, elle prend plus d'actualité qu'ailleurs. On a projeté la lutte de la nation tchèque pour l'indépendance lors de la disparition de l'Autriche-Hongrie, sur l'ancienne histoire des combats des états protestants tchèques contre les Habsbourg. Tout cela appartient à l'histoire et peut sembler *suranné*. Mais il apparaît que pour de nombreux Tchèques (notamment pour ceux qui se sont éloignés du christianisme de n'importe quelle confession) tout ce passé historique est bien loin d'être reconnu comme tel.

Mais ce n'est pas dans les passions nationales ranimées qu'il faut chercher les causes principales de ce phénomène. N'oublions pas que les invectives teintées de couleurs nationalistes qui se faisaient entendre à l'adresse de l'Eglise catholique au début de la République tchécoslovaque se sont affaiblies dès les années 1930. Pendant la deuxième guerre mondiale et lors de la courte période démocratique qui lui succéda, avant que les communistes ne s'emparent du pouvoir en 1948, il ne vint à l'idée de personne d'essayer d'exclure du sein de la nation les catholiques tchèques. Les communistes qui, dans leur lutte menée contre la religion, considéraient l'Eglise catholique comme leur plus puissant ennemi et la persécutèrent plus que toute autre confession, accusèrent parfois, mais sans grand succès, le catholicisme d'être étranger à la nation. A la chute du régime totalitaire, à laquelle prirent part également les dissidents catholiques, les sympathies du grand public tchèque à l'égard de l'Eglise catholique furent très prononcées. Même estompées avec le temps, elles sont bien loin d'avoir tourné à une inimitié déclarée.

La propagande communiste athée n'a pas réussi à déraciner la foi dans les Pays tchèques, mais la lutte qu'elle a menée contre la religion a porté de graves atteintes à ce qu'on pourrait comme la culture chrétienne. De très larges couches de la société

font preuve d'une ignorance absolue des notions fondamentales de cette culture, d'une absence de connaissances de ce qui, il y a deux ou trois générations, constituait le cadre naturel de la vie des ancêtres des habitants actuels du pays. Ce n'est pas spécifiquement tchèque. On se heurte à ce phénomène partout ailleurs en Europe. Mais le propre de l'héritage du communisme tient, peut-être, dans le fait que l'ignorance des *réalités chrétiennes* ou bien des *traditions catholiques* dans les Pays tchèques est souvent remplacée par l'adhésion aux idées fausses que l'on s'en fait. La nature des discussions dans les journaux au sujet de la canonisation de Sarkander a mis à nu cette ignorance et cette altération dans toute leur profondeur. Avec de malheureuses réminiscences historiques, c'est ce qui explique pourquoi il fut tellement difficile de faire comprendre au grand public tchèque non seulement le sens de cette canonisation mais aussi celui du témoignage rendu par le saint à la foi catholique. L'avenir seul saura nous révéler quel fut le succès des tentatives de faire comprendre ces vérités...

Pour les catholiques tchèques, ce phénomène représente un avertissement qui pourrait les inciter à déployer tous leurs efforts pour faire renaître, dans leur pays, la culture chrétienne. Le lancement de l'édition tchèque de *Communio* va dans ce sens.

František X. Halas, historien, spécialiste des pays tchèques au XVIII<sup>e</sup> siècle, ambassadeur de la République tchèque auprès du Saint Siège, a traduit avec sa femme la *Bible de Jérusalem* en tchèque. Rédacteur en chef de l'édition tchèque de *Communio*.