

Revue catholique internationale
COMMUNIO

XIV, 1 — janvier-février 1989

**la rémission
des péchés**

« Dieu estime tellement de pardonner que non seulement il pardonne, mais oblige tout le monde à pardonner. (...) Et comme il sait bien que nous ne sommes pas capables de lui donner quoi que ce soit, c'est pourquoi il a pris sur soi tout ce qui arriverait à nos frères de bien ou de mal : il se ressent et des bienfaits et des injures; et voilà comme il fait compensation de pardon à pardon ».

**BOSSUET, *Pensées chrétiennes et morales*, XI
(O.C., et Guillaume, Lyon, 1879, t. VII, p. 334).**

Sommaire

Editorial

4 Il semble aujourd'hui plus facile de guérir que de pardonner. Mais accepter d'être pardonné, n'est-ce pas encore plus difficile? C'est pour cela que, depuis la croix, Jésus a plaidé, auprès du Père, l'ignorance des pécheurs.

Problématique

Peter HENRICI : **Le péché : un mensonge**

6 L'histoire du péché commence avec l'histoire de la liberté de l'homme : par un mensonge du serpent tentateur. Ce premier sens est contenu dans les autres noms du péché : tache, faute, transgression, culpabilité. Il est confirmé par le retour à la vérité opéré par la confession, le pardon et le rachat.

Rémi BRAGUE : **A tout péché, miséricorde**

18 Pour être délivré du mal, il suffit de se reconnaître pécheur. Une fois pris en charge par une personne, et donc devenu péché, le mal est accessible au pardon. En remettant les péchés de quiconque accepte qu'ils lui soient remis, Dieu redonne la liberté de ne plus pécher, en rendant capable de vouloir le bien qu'Il est lui-même.

Hans-Urs von BALTHASAR (+) : **Jésus et le pardon**

28 Jésus a-t-il pardonné lui-même des péchés avec l'autorité de Dieu ? Il renvoie au pardon de Dieu, comme tous les prophètes avant lui. Mais il se sait aussi solidaire des pécheurs dont il porte le péché et dont il guérit les maladies, tout en allant vers son « heure », celle de la confession de tous les péchés sur la croix.

Gaston FESSARD (+) : **Le blasphème contre le Saint-Esprit**

42 L'Évangile impose de tenir à la fois que tout péché est pardonnable et qu'un péché n'est pas pardonnable. On résout cette antinomie en montrant la nature véritable du péché contre l'Esprit, qui est la perversion du vouloir.

Intégration

Jean-Robert ARMOGATHE : **Le feu de saint Antoine**

55 Le grand retable, transformations des Antonins d'Issenheim, présenté aujourd'hui au musée de Colmar, recèle un enseignement théologique et spirituel complexe. La tentation sous-tend la paix de l'âme, mais elle est elle-même sur le point d'être effacée par la présence rédemptrice.

Roland HIRFALIX : **Ca ne pardonne pas**

60 Cet essai d'humeur montre comment l'environnement technique distend la réception contemporaine de la loi morale. A trop penser l'exigence morale sur le modèle de la rigueur technique, c'est la possibilité même de la miséricorde qui se trouve exclue.

Attestations

Frère RICHARD : **Le pardon Infini en ressources**

68 L'Ancien Testament savait déjà que Dieu veut pardonner. Dans le Christ, il rend effectif ce pardon et fournit à l'Église les moyens — la pénitence en premier lieu, mais sans oublier le baptême, l'eucharistie et la parole de Dieu — de le donner à tout pécheur. Au cours des siècles, ce pardon a pris des formes diverses pour mettre en valeur de plus en plus la gratuité absolue de ce don. Un renouveau de la confession, aujourd'hui passe par la reconnaissance de cette gratuité : Dieu pardonne, comme il crée, parce qu'il est Dieu.

William MARX : **Sauvé d'une plume**

82 Les voies de Dieu sont impénétrables. La preuve en est donnée par ce récit qu'il ne faudrait pas prendre trop à la légère, ni trop au sérieux, où tout est vraisemblable, mais qui n'a pas de clé...

Un curé de paroisse : **Regarder l'amour en face**

88 René, 38 ans, est mort du SIDA ; à ses obsèques, l'homélie de son curé témoigne des exigences et de la compassion qu'offre l'amour de Dieu.

Signets

Antonio SICARI : **Thérèse d'Avila : l'expérience mystique au secours du dogme**

91 Thérèse d'Avila, qui eut à lutter pour défendre les droits de la contemplation au sein même du Carmel, eut aussi à affronter un autre péril : celui que faisaient courir à l'Église des maîtres spirituels néo-platoniciens d'après lesquels il fallait dépasser l'humanité du Christ pour atteindre la contemplation de la pure divinité. Ayant elle-même été troublée un temps par ce courant de pensée, Thérèse mit fortement en garde ses filles contre lui : l'enjeu n'était pas seulement la contemplation, mais la médiation. du Christ continuée à travers les sacrements par celle de l'Église.

Erich KOCK : **La foi immédiate**

108 La conversion n'est pas le résultat de la volonté ou de l'effort, mais l'enfantement d'un événement qui vient comme une heureuse surprise après une longue période d'incubation. C'est ce que montre le témoignage de nombreux convertis, de saint Paul à André Frossard, en passant par Paul Claudel et Thomas Merton, et bien d'autres, connus ou inconnus.

Denys COUTAGNE : **Le crucifixe crucifié**

118 L'homme Jésus est entré dans l'histoire de l'humanité par l'annonce faite de sa messianité et de sa divinité. Toute tentative de récrire l'histoire de Jésus ne l'atteint donc pas seulement comme n'importe quel personnage historique, mais d'abord dans sa mission et dans son être de Fils de Dieu. C'est ce qu'illustre, jusqu'au ridicule et à l'offense, le récent film de Scorsese.

Editorial

Difficile pardon

« QUEL est le plus facile, de dire : "Tes péchés sont remis", ou de dire : "Lève-toi et marche"? » (*Matthieu*, 9, 5 et par.).

Pour les auditeurs du Christ, il était bien plus difficile de faire marcher un paralytique que de pardonner les péchés ; mais nos contemporains sont habitués, désormais, aux prouesses techniques, et ils répondraient peut-être à rebours des scribes de Capharnaüm. Les horreurs que notre siècle a connues rendent bien plus difficile la pensée du pardon. L'évolution mérite réflexion.

Il est, me semble-t-il, un mystère encore plus profond que le mal subi par l'innocent : celui du mal que je commets moi-même. L'incompréhensible chemin qui me conduit au péché, et que saint Paul a, une fois pour toutes, balisé si intensément, constitue en effet l'énigme la plus opaque à mon regard intérieur : « Je ne comprends pas ce que je fais ; je ne fais pas ce que je veux, mais je fais ce que je hais, et même quand je veux faire le bien, c'est le mal qui se présente à moi » (*Romains* 7, 15-21). Le mal que l'on commet est encore plus inacceptable que celui que subit l'innocent.

Et pourtant, en droite logique, il est encore quelque chose de plus incompréhensible, de plus inadmissible que le péché : c'est le pardon. Comment comprendre que puissent être rétablis l'ordre troublé, la pureté brisée, l'alliance rompue ? Car il s'agit de plus que d'une attitude subjective (« je te pardonne »), et le mot « rémission » désigne bien le rétablissement de l'état précédent, l'annulation de la dette, l'amnistie de la faute. Quel effet miraculeux de la toute-puissance de Dieu peut opérer cette restauration ?

Le dialogue entre Jésus et le (bon) larron permet de répondre : c'est la mort qui est cette puissance. La mort de Jésus dans le

supplice, mais aussi la mort du larron : «Aujourd'hui, tu seras avec moi dans le Paradis » (*Luc* 27, 43).

C'est le seul cas où la rémission des péchés, dans le don de la mort, met un terme au dur combat de la foi. Par ailleurs, la rémission permet d'entrer, avec Jésus, dans ce combat : elle engage le pécheur réconcilié aux côtés de Jésus pour l'affrontement avec le mal.

« ...Ils ne savent pas ce qu'ils font » : par ces mots, Jésus ne se contente pas de demander le pardon ; il veut que le Père tienne les hommes pour innocents. C'est pourquoi la rémission est bien plus que le pardon, et découvre, dans son inexplicable absurdité, l'amour infini dont nous sommes aimés. Innocents aux yeux de l'Innocent qui meurt dans les souffrances ; innocents parce que le Fils, en prenant tout péché sur lui, nous a retiré toute connaissance du péché. L'Innocent a pris sur lui nos péchés, et notre innocence, acquise au prix de son sang, nous introduit avec lui auprès de Dieu, « dans le Paradis ».

Le curé d'Ars, parlant de la Rédemption, disait que « nous n'aurions pas pu imaginer cela » : l'inimaginable, en effet, n'est pas que nous soyons pardonnés, mais que nous devenions « blancs plus que neige » et que Dieu puisse rendre à nos cœurs et à nos oreilles « le son de la joie et de la fête » (*Psaume* 51) !

J.-R.A.

Pensez à votre réabonnement. Merci.

Peter HENRICI

Le péché un mensonge

Essai d'approche philosophique

L'HISTOIRE du péché commence par un mensonge. Au paradis, le serpent tentateur fausse la parole de Dieu. Du seul arbre dont Ève ne doit pas manger le fruit proviennent tous les arbres ; de la mort certaine, dont elle est menacée, vient la mort immédiate. De subtils jeux de mots sur la nudité et la malice, comme sur le double sens de la connaissance du bien et du mal, soulignent l'incertitude de la situation.

A l'autre bout de cette histoire, sont exclus de la création nouvelle et restaurée tous ceux qui « aiment et pratiquent le mensonge » (*Apocalypse* 22, 15 ; 21,8). Cette double indication de l'Écriture, à sa première et à sa dernière page, ne doit-elle pas nous donner une clé lorsque nous avons à comprendre et à penser le péché de façon purement humaine et philosophique ?

L De la difficulté de connaître le péché.

Ce n'est pas par accident que la philosophie s'est si peu préoccupée du péché. Le péché se dérobe en quelque sorte à la pensée humaine. Sans appartenir à l'essence de l'homme, il est pourtant quelque chose au plus profond de l'homme ; et même, nous sommes si profondément enfoncés dans le péché qu'il nous est devenu pénible de le regarder objectivement. Nous connaissons certes la possibilité du mal, et nous affirmons aussi avec tout autant d'assurance sa réalité : mais nous voyons par excellence le mal chez nos semblables et dans notre milieu, et non en nous-mêmes : or il n'y a au contraire de véritable connaissance du péché qu'à la première personne : « J'ai péché ». J'ai certes une conscience diffuse du péché et j'entends

la voix de la conscience ; pourtant je suis enclin à la rejeter en l'expliquant psychologiquement (comme surmoi) ou sociologiquement (comme habitude inculquée par l'éducation) et j'ai d'ailleurs souvent raison. Ce que je nomme conscience n'est souvent rien de plus qu'une gueule de bois morale, sans aucun poids éthique. Par conséquent j'ai bien connaissance des règles générales et des normes de comportement ; mais pour mon cas particulier, je tiens prêtes une exception ou une excuse. Il n'est pas facile qu'un homme obtienne connaissance du péché lorsqu'il ne concerne que lui.

C'est pourquoi la révélation vient à son secours. L'Écriture parle, de sa première à sa dernière page, du péché de l'homme. Et pourtant, elle ne donne aucune définition du péché, elle raconte plutôt des histoires : des histoires de péchés humains. Dans ces histoires, on raconte toujours que le pécheur ne veut pas connaître son péché ni le reconnaître. C'est seulement dans le miroir de Dieu, qui lui présente son péché, que l'homme se reconnaît parfois comme pécheur. Et la tâche principale des prophètes est de révéler leur péché au peuple et à ses chefs. Pourtant, auprès des vrais prophètes, qui parlent au nom de Dieu, les faux prophètes pullulent, qui apaisent la conscience et bercent le peuple dans sa sécurité. Le seul signe distinctif du vrai prophète est sa véracité : le fait qu'arrive effectivement ce qu'il annonce (*Deutéronome* 18, 21-22 ; *Jérémie* 28 ; *Ezéchiel* 33, 33).

Dans le Nouveau Testament, le caractère mensonger du péché prend sa figure extrême. Le péché des pharisiens et des scribes consiste précisément en ce qu'ils se tiennent eux-mêmes pour justes, et qu'ils ne prêtent pour cette raison l'oreille, ni aux exhortations de pénitence du Baptiste, ni à l'annonce du Royaume par Jésus.

C'est seulement à partir de cette dissimulation que l'essence du péché peut finalement être éclairée. Paul, le pharisien converti, reconnaît l'universalité du péché et donc aussi son sens dans l'histoire du salut : « Mais maintenant, sans la Loi, a été manifestée la justice de Dieu à laquelle la Loi et les Prophètes rendent témoignage, justice de Dieu par la foi en Jésus-Christ pour tous ceux qui croient. Car il n'y a pas de distinction ; tous, en effet, ont péché et sont privés de la gloire de Dieu. Ils sont justifiés gratuitement par sa grâce en vertu du rachat qui est en Christ Jésus » (*Romains* 3, 21-24). Et de nouveau : « Car Dieu a enfermé tous les hommes dans la désobéissance pour leur faire miséricorde à tous » (*Romains* 11, 32).

Un demi-siècle plus tard, Jean a pu éclairer ce mystère de Dieu. Jésus-Christ est la lumière et la vérité, qui sont venues dans le monde. Contre lui se dressent les ténèbres et la fausseté (1) du péché. Celui qui s'attache au Christ vient à la lumière et à la vérité ; celui qui affirme au contraire qu'il n'a aucun péché demeure frappé d'aveuglement (*Jean* 8, 25 ; *1 Jean* 1, 6.8 ; 2, 4) précisément parce qu'il fait de Dieu un menteur (*1 Jean* 1, 10 ; 5, 10). Il marche alors à la suite de Satan, qui est depuis le commencement « menteur et père du mensonge » (*Jean* 8, 44).

Dès lors, il apparaît possible d'ouvrir une approche philosophique du péché. Nous pouvons essayer de méditer plus profondément, avec des moyens philosophiques, l'intrication du péché et de la fausseté que nous avons indiquée.

II. De l'essence de la fausseté

Ce qui est impensable dans le péché consiste, en bref, en ce que je deviens par ma libre volonté quelque chose qui est contraire à mon être le plus profond. Cette possibilité indique une brisure dans l'être de l'homme, qui, du point de vue strictement rationnel, est impossible à comprendre. Plus encore ; l'être-pécheur doit à la fois être un fait contre nature et pourtant universel, au point qu'aucun homme ne peut s'en excepter. Face à cette aporie, nous sommes tentés, soit de légitimer le donné factuel et de l'ériger en norme, soit de renvoyer le normatif si loin dans l'absolu qu'il n'entre plus en ligne de compte pour notre conduite effective. Une considération philosophique du péché devrait se coller à ces apories. Elle ne devrait pas seulement rendre intelligible la possibilité fondamentale que l'homme a de contredire son essence par sa conduite, mais aussi de quelle manière une possibilité aussi dévoyée peut pour ainsi dire devenir le cas normatif de la conduite humaine — sans que l'essence de l'homme perde pour autant sa force normative.

Un regard sur l'essence de la fausseté peut clarifier ces apories. La fausseté au sens propre est seulement énoncée par l'homme. L'axiome scolastique : « tout ce qui est, en tant qu'il est, est vrai », semble d'abord une proposition dépourvue de

sens. Nous décrivons d'abord comme vrais ou faux les seuls énoncés humains. Quand ils restituent correctement un état de fait, nous les nommons vrais, et faux dans les autres cas. Pourtant nous utilisons aussi l'adjectif « vrai » à propos de *personnes* ou de *choses*, dans le sens d'« authentique » : « un vrai ami », « le vrai bonheur ». Nous voulons d'abord dire par là que le prédicat mentionné revient effectivement, et au sens plein, à la personne ou à la chose. Pourtant nous voulons dire plus encore. Cela apparaît quand nous comparons ces énoncés avec l'image contraire de la « fausse monnaie » ou de « l'or faux ». Est alors vrai ce qui est effectivement tel qu'il se donne à nous et qu'il se manifeste. Lorsque nous parlons de vérité à propos d'une chose ou d'une personne, nous distinguons pareillement en elle deux couches : une réalité extérieure, immédiatement accessible (ce qui se donne, l'énoncé, la manifestation) et la réalité plus profonde de l'état de chose. Le « vrai » surgit lorsque l'expression et la réalité, l'apparaître et l'être, se recouvrent.

C'est là que se montre aussi la possibilité de la *fausseté*. Le « faux or » (par exemple du laiton) revêt l'apparence d'être de l'or, mais il ne l'est pas réellement. En vérité, les choses naturelles ne peuvent jamais être fausses que pour l'homme, lorsqu'il se trompe, lorsqu'il est trompé consciemment, ou lorsqu'une situation ambiguë, qui prête à malentendu, le conduit à un jugement faux sur la chose : car les choses de la nature, y compris les animaux, ne peuvent pas se donner d'autre apparence que celle qui correspond à leur être. Ils se manifestent tels qu'ils sont ; ils sont tels qu'ils se manifestent. A leur propos, l'axiome scolastique vaut dans toute sa plénitude : « Tout ce qui est, est en tant qu'il est également vrai ».

Il en va autrement chez l'homme. L'homme peut non seulement se tromper ou être trompé ; il est — lui seul — aussi capable de mentir et de dissimuler. La manière dont il se montre et dont il se manifeste ne correspond pas nécessairement à son essence et à sa réalité plus profonde. Il est en effet très difficile qu'un homme sorti de l'enfance se montre réellement dans sa vérité ; qu'il puisse faire coïncider être et paraître pour soi comme pour les autres. Cela vient de ce que la volonté libre s'est insérée entre notre être et notre comportement (qui exprime cet être). Et la confusion n'en est que plus grande si nous réfléchissons que cette volonté est tout autre que « libre » : elle est empêtrée dans les considérations, les passions, les modèles de comportement, les arrière-pensées...

(1) J'ai choisi de traduire *Unwahrheit* par « fausseté », et *Un-Wahrheit* par « non-vérité » (NDI).

Cette caractéristique importante qu'a l'homme de pouvoir être faux nous fait un peu comprendre l'essence du péché. Le péché doit être éminemment déterminé comme comportement volontairement erroné — en pensée, en parole, en action ou par omission. Ainsi le caractère erroné du comportement humain ne se mesure pas seulement dans l'essence abstraite de l'homme, mais aussi dans ses rapports concrets à l'égard du prochain, du monde matériel, de Dieu... Dans chaque situation concrète, un homme peut se comporter de manière fondamentalement droite, conforme à son essence et à cette situation, ou de manière faussée. Si son comportement est faussé, cet homme est faux : la manière dont il se montre et dont il s'exprime ne correspond pas à ce qu'il est en propre. Certes, lorsqu'il pèche, — et précisément à ce moment-là —, il agit à partir de ce qui lui est le plus propre, mais il n'est alors plus tout à fait lui-même : il est faux.

Nous devons essayer de comprendre ce point dans toute sa profondeur. Si nous avons parlé de « deux couches à la fois » de la réalité, cela ne veut pas dire que ces deux couches peuvent être considérées comme détachées ou seulement abstraites l'une de l'autre. Nous ne devons chercher derrière la non-vérité « extérieure » aucune vérité plus profonde. Au contraire : un être est vrai ou faux seulement par la manière de se révéler extérieurement. Si celle-ci ne correspond pas à son être, il est *tout entier* faux. La vérité ou la fausseté ne peut être qu'une détermination du tout, de l'être qui s'exteriorise. L'hypocrite ne porte pas un masque qui recouvre son véritable visage, il porte plutôt à notre vue, à *la place* du visage, un masque. C'est pourquoi le péché comme fausseté n'est pas quelque chose qui s'attache extérieurement à moi, il n'est pas une zone marginale de mon être. Au contraire, c'est *moi* qui suis faux (en tant que tout) dans mon comportement de pécheur : je *suis* pécheur.

Par chance pour l'homme, il ne peut jamais, en tant qu'être temporel, tout exprimer en un seul acte. Il ne peut jamais être pour cette raison tout à fait « vrai » — et donc, la fausseté n'atteint jamais tout son être. Je ne suis jamais *seulement* pécheur, mais toujours *aussi* pécheur ; mais c'est encore suffisamment grave. Cela signifie que j'existe comme la caricature de ce que je devrais être. Mon être-là est caractérisé par un néant, qu'il transforme en un non-être existant. Tel est le paradoxe de l'être-faux, et seul celui qui peut voir le péché dans ces dimensions commence à pressentir quelque chose de son être destructeur.

Deux conséquences découlent de cet examen. En premier lieu, la vérité et la fausseté sont toujours orientées vers quelqu'un d'autre qui les reconnaît. Il en va également ainsi de la fausseté du péché. Elle n'est, même dans ce que j'ai de plus privé, jamais mon affaire propre ; elle lèse toujours les droits d'autrui à ma vérité. Ma fausseté fait toujours tort — même là où en première apparence je ne lèse aucun droit étranger, où je ne fais de mal à personne, où je n'offense personne, où je ne manque en rien à personne. Ce à quoi je manque à chaque fois, c'est le droit que chacun peut revendiquer à ce que je sois comme je peux être et comme je dois être. En termes religieux : le droit que Dieu peut revendiquer à ce que je sois comme il m'a créé et comme il m'a voulu. Nous pouvons donc comprendre dans une première approche l'expression traditionnelle du péché comme « offense à Dieu » (car une compréhension totale n'est possible que dans une vision christologique). Pourtant ma fausseté pécheresse « offense » de la même manière le semblable qui a droit à ma vérité. Dès lors, on peut essayer de comprendre comment le péché vient manger aux mites le tissu de la communauté humaine.

En second lieu, il découle de ce qui a été dit que le pardon des péchés, lorsqu'il m'est offert, peut me rendre à ma vérité la plus personnelle, et que je ne peux atteindre à ma vérité que par le chemin du pardon. C'est pourquoi je ne dois pas considérer le pardon des péchés comme une sorte de luxe, que je me procure seulement dans les marges religieuses de mon existence. Bien plus : lorsque le pardon m'est annoncé, il y va du tout et du plus personnel de moi-même. Toutes les autres tentatives pour m'extirper moi-même de ma fausseté ne peuvent que m'y conduire plus profondément. C'est ce qu'il nous faut voir maintenant.

III. Le redoublement de la fausseté

La malédiction de la fausseté consiste en ce qu'elle conduit par une nécessité interne — nous pourrions dire : dialectique — à une fausseté encore renouvelée et plus profonde. Non seulement parce que chaque mauvaise action est mère d'un autre mal ou parce que chaque mensonge doit être appuyé sur de nouveaux mensonges. Bien plus, la simple fausseté entraîne avec elle une fausseté « du second degré », qui conduit finalement à expliquer la fausseté comme vérité. Sur chaque fausseté, une seconde vient s'accumuler avec une logique interne, et la seconde

est plus grave que la première ; car elle est plus englobante, plus profonde, plus insoluble. Cette loi de redoublement du péché est éminemment mise en lumière lorsqu'on le caractérise comme fausseté. La fausseté exprime la situation sans issue du péché d'une manière particulièrement drastique.

Concrètement, on peut distinguer trois formes ou trois degrés de cet auto-redoublement. Au premier degré, on ne veut pas tenir le faux pour vrai : on le *cache* ou on l'étouffe. C'est ce que dit Jésus : « Tout homme qui commet le mal hait la lumière et ne vient pas à la lumière, de peur que ses actes ne soient découverts » (*Jean* 3, 21). La première réaction d'Adam après la chute est de se cacher et ensuite de rejeter la faute sur Ève (*Genèse* 3, 8.12). David commet un meurtre après son adultère, uniquement pour étouffer l'affaire (*2 Samuel* 11). Sur une petite échelle, chacun de nous connaît depuis son enfance cette psychologie du pécheur. Nous dissimulons la vérité, car la vérité serait que nous sommes faux.

Mais parce que cette tactique de camouflage ne tient pas longtemps, on essaie à un second degré de tenir tête, et de *démentir* la fausseté elle-même. Elle n'existe pas du tout, ou bien dans chaque cas elle n'est pas fausse. Je n'ai pas péché, car ce que j'ai fait n'est pas un péché. Jésus démasque aussi cette seconde sorte de fausseté : « Si vous étiez aveugles, vous n'auriez pas de péché ; mais maintenant, parce que vous dites, "Nous voyons", votre péché demeure » (*Jean* 9, 41). C'est ce que Jean a dans l'esprit avant tout dans sa première épître : « Si nous disons que nous n'avons pas de péché, nous nous égarons nous-mêmes et la vérité n'est pas en nous » (*1 Jean* 1, 8). Cette attitude fait de Dieu lui-même un menteur ; car toute l'histoire du salut est construite sur le fait que l'homme est un pécheur : « Si nous disons que nous n'avons pas de péché, nous faisons de lui un menteur, et sa parole n'est pas en nous » (*1 Jean* 1, 10). Même sans être conscient de cette dernière conséquence, chacun connaît aussi par sa propre expérience cette seconde tentative pour se débarrasser de sa fausseté. Plus j'affirme avec assurance que je ne suis pas faux, plus je m'empêtre de manière insoluble dans la fausseté.

Enfin la troisième tentative, désespérée, consiste à poser *ma propre vérité* : non seulement à nier la fausseté, mais à la donner positivement pour vérité. Telle est l'attitude du pharisien, qui définit lui-même ce qui doit être juste, et qui vit ainsi de sa propre justice. Jésus nomme les pharisiens « hypocrites »,

c'est-à-dire comédiens. Ils ne *vivent* pas et ne répondent pas aux exigences de Dieu, mais ils jouent leur rôle, celui qu'ils se sont arrangé eux-mêmes. Puisqu'ils jouent bien ce rôle, ils croient être dans la vérité. Ils ne voient plus du tout qu'ils sont dans la fausseté. Ils sont « aveugles et guides d'aveugles » (*Matthieu* 15, 14). Où cela conduit, le procès de Jésus le montre : « Nous avons une Loi, et selon la Loi il doit mourir » (*Jean* 19, 4). Paul, le pharisien converti, a vécu cette fausseté dans sa propre chair : ce qu'il tenait pour la vérité l'a rendu persécuteur de la vérité. Pour cette raison, il veut désormais « non plus chercher ma justice à moi, celle qui vient de la Loi, mais la justice qui vient par la foi en Christ, la justice que Dieu envoie à cause de la foi » (*Philippiens* 3, 9).

À cette justice, saint Paul a dû être converti par le Christ lui-même. En fait il serait tout à fait impossible que quelqu'un se libère par lui-même de cette dernière forme de fausseté. Là, il n'y a plus de vérité : car ce qu'on appelle la vérité, c'est la fausseté-même. Nous la nommons avec la plus grande exactitude, une non-vérité : un non-être, une fausseté, qui a été arbitrairement interprétée comme une vérité. Avant d'élucider à quelles conditions on peut sortir de cette non-vérité (et de toute autre fausseté), nous voulons confirmer ce que nous avons dit jusqu'ici, en comparant les caractéristiques du péché comme fausseté avec les autres représentations courantes du péché.

IV. Les autres noms du péché

En tout temps et dans toutes les cultures, les hommes ont médité sur le péché. Ce qu'ils ont cru comprendre du péché s'est traduit dans les différents noms par lesquels on s'efforce de décrire le péché. Nous ne voulons prendre ici que les plus courants de ces noms, et les comparer avec la caractérisation johannique du péché comme fausseté.

Souvent, on voit dans le péché une *tache*, une souillure. Les taches ne cadrent pas avec le reste de notre présentation, et en ce sens elles sont une sorte de fausseté. Pourtant une tache n'est vraiment peccamineuse que lorsqu'elle n'est pas une éclaboussure venue de l'extérieur, mais qu'elle provient de l'intérieur même : lorsqu'elle est l'expression et le fruit d'une fausseté librement voulue, une manière de se donner pour quelque chose qui ne correspond pas à la vérité.

La description du péché comme *faute* ou manquement, rend manifeste cette « expression de l'intériorité » : quelque chose manque parce qu'on a raté le but exact. Mais la liberté avec laquelle on a voulu cette faute demeure alors inexprimée (même si un comportement donné de manière purement naturelle ne peut pas être proprement fautif), de même que l'indication de ce qui est juste. Qu'est-ce qui « manque » proprement dans un manquement ? Si nous le décrivons comme non-vérité, c'est explicite : il manque la vérité.

Le nom de *transgression* veut indiquer à bon droit que c'est la Loi ou le commandement que l'on transgresse. Mais si la Loi, ou le commandement, est seulement présentée de l'extérieur à l'homme, comment sa transgression pourrait-elle alors être une faute ? Est-ce que le fait d'être limité par des commandements et des lois ne contredit pas plutôt la dignité de l'homme, qui peut se déterminer lui-même en toute liberté ? Si l'observance de la Loi est *au* contraire le seul être-vrai de l'homme, l'objection tombe. Car le commandement d'être vrai, aucun homme ne peut le transgresser sans manquer à soi-même.

Enfin nous décrivons toujours le péché comme tort, *culpabilité*. Envers qui avons-nous des torts ? Nous l'avons déjà vu : en toute circonstance, autrui et surtout Dieu ont droit à la vérité de notre être.

Les différents noms du péché soulignent divers traits de son essence. Ils sont tous assumés et dépassés dans le concept de fausseté. Cependant aucun des noms évoqués ne peut faire apparaître le redoublement inévitable de la fausseté — ni donc le caractère irrémédiable de l'implication dans le péché. Et c'est seulement lorsque nous voyons cette implication que nous pouvons, dans une certaine mesure, pressentir ce qu'est le pardon des péchés.

V. Rachat, confession, pardon

'Nous l'avons vu, la libération de la fausseté, le pardon des péchés sont impossibles à l'homme. C'est pourquoi on ne peut pas se représenter philosophiquement comment ils doivent se produire. La pensée philosophique ne peut tirer de la logique interne de la fausseté que deux de ses conditions manifestement inséparables — et qui sont également introduites et soutenues

par la révélation. Celle-ci seule nous enseigne le fait que Dieu pardonne les péchés, et comment il le fait.

La première condition préalable pour le pardon des péchés est la *confession*, où je reconnais ma propre fausseté. Seul celui qui reconnaît et qui assume sa fausseté peut venir à la vérité. Sans une telle conversion-confession du pécheur, il ne peut pas y avoir de pardon. C'est également ce que montre la pratique de l'Église. Dans le sacrement de pénitence, la reconnaissance du péché est tellement placée au centre qu'elle est presque devenue la totalité de la « confession ». Mais même le pardon premier et fondamental du baptême ne peut survenir sans confession : la confession de la foi au Dieu unique et trinitaire qui pardonne les péchés, et, incluse en elle, la confession du pardon que nous lui devons.

Cette confession première et fondamentale indique aussi l'autre condition requise pour le pardon des péchés : l'homme ne peut pas venir par sa propre force à la conversion qu'est la confession. Il ne peut pas se libérer lui-même de sa fausseté sans s'empêtrer dans la dialectique de la fausseté redoublée. Pour pouvoir confesser quelque chose en général, l'homme doit d'abord être *racheté* : quelqu'un d'autre doit l'aider à atteindre sa vérité en la lui présentant. Il est donc pensable qu'un autre reconnaisse dans ma fausseté ma vérité, sans que moi-même je la reconnaisse, et me la mette sous les yeux. Je reçois ma vérité du consentement d'un autre.

Pierre nous donne un exemple biblique de la manière dont quelqu'un peut trouver sa vérité chez un autre. Après son reniement, ce sont la parole (prononcée auparavant) et le regard de Jésus, qui lui donnent conscience de sa fausseté ; appelé par l'amour, il avait donc osé répondre : « Seigneur, *tu sais* que je t'aime » (*Jean* 21, 15-17). Il ne trouve sa vérité qui est d'aimer Dieu, que dans le savoir que Jésus a de cet amour.

Parfois, ce service de la vérité peut être accompli par un représentant humain. C'est ce qui arrive par exemple dans l'exhortation de l'Église et dans la correction fraternelle (*Matthieu* 18, 15-17). Même au niveau purement humain, un homme qui me connaît et qui m'aime peut m'amener à la connaissance et à la reconnaissance de ma fausseté — et par-dessus tout, de ma fausseté envers lui. Cela conduit alors, dans la communauté humaine, à l'*excuse*, qui ne tient plus compte de ma fausseté reconnue.

Au contraire, le pardon des péchés, le fait de me débarrasser de ma fausseté, n'est accessible à aucun homme, si proche me soit-il ; c'est le privilège du Dieu unique. Comme il m'a créé dans ma vérité, Lui seul peut me recréer dans ma vérité la plus intime, celle qui m'est inaccessible par mes propres moyens. R. Guardini remarque à ce sujet, dans un de ses textes les plus denses, alors qu'il parle du Dieu de pardon :

« Créer, Dieu seul le peut, c'est certain. Mais pardonner, nous dirions presque que seul le Dieu qui est au-delà de « Dieu » le peut. L'expression est insensée, mais dans sa folie, elle dit quelque chose de juste. Oui, Dieu est vraiment venu nous annoncer le "Dieu au-delà de Dieu" : Non point "l'être suprême" ; mais le Père, qui habite une lumière inaccessible, et que personne n'a connu, personne en vérité avant que le Fils ne l'ait annoncé. Nous devons prendre au sérieux la révélation. Les hommes n'ont véritablement pas connu que Dieu est tel qu'il doit être pour pouvoir pardonner. Car ce qu'ils disaient avant du pardon n'était pas encore un vrai pardon, mais un voilement, un regard détourné, un abandon bienveillant à soi-même, une cessation de la colère et du châtement.

Le pardon véritable se trouve aussi loin au-delà de la création que l'amour est au-delà de la justice. Et si la création, qui fait que ce qui n'est pas soit, est déjà un mystère impénétrable — ce que cela signifie pour Dieu de faire du pécheur un homme qui existe sans péché — cela se dérobe à tout regard et à toute mesure humaine. C'est une création de la pure liberté de l'amour. Entre les deux, il y a une mort, un anéantissement dans lesquels l'homme est plongé, pour resurgir ensuite dans une nouvelle existence» (2) — dans la présence de sa propre vérité.

Les paroles de Guardini nous exhortent à ne pas vouloir nous enfoncer trop profondément dans une considération philosophique du péché et du pardon. Nous avons, dans les deux cas, affaire à un mystère, qui nous a été enseigné par la révélation. Ce qui est le plus digne d'étonnement pour le philosophe est pourtant bien cela : que pour l'homme sa propre vérité doive être un mystère. Peut-être que les pensées esquissées ici ont pu nous rapprocher de cette idée que la vérité de l'homme, chaque homme doit la reconnaître : il est un pécheur converti, qui a

(2) R. Guardini *Der Herr (Le Seigneur)*, Bâle, 1944, p. 155-156.

reçu de Dieu le pardon. Mais cette unique vérité, l'homme ne la possède que dans le Christ.

Peter HENRICI

(traduit de l'allemand par Olivier Boulnois) (titre original : « Die Sünde als Unwahrheit, versuch einer philosophischen Annäherung »).

Peter Henrici, né en 1928 à Zurich. Prêtre de la Compagnie de Jésus. Doctorat en 1956 sur Hegel et Blondel (publié en 1958). Professeur d'histoire de la philosophie moderne à l'Université Grégorienne (Rome). Membre du comité de rédaction de l'édition de *Communio* en langue allemande. Publications : outre de nombreux articles, *Aufbrüche christlichen Denkens*, Johannes, Einsiedeln, 1978.

**Et pourquoi pas un abonnement de soutien ?
Voir page 129.**

Rémi BRAGUE

A tout péché, miséricorde

QUI veut parler de «rémission des péchés» se heurte dès le début à une difficulté de vocabulaire. Elle porte sur chacun des deux termes qui composent cette expression. Le mot de « rémission », d'une part, n'est pas de nos jours sans prêter à confusion. En effet, dans le langage actuel, on n'emploie plus guère les dérivés du verbe « remettre » que dans un contexte juridique ou médical : on parle d'une remise de peine, et l'on parle aussi d'une rémission dans l'évolution, par exemple, d'un cancer. Ce n'est pas alors la guérison, mais son piètre substitut dans une maladie dont on considère, que, comme on le dit très bien, elle « ne pardonne pas ». Or, parler de « rémission des péchés », dire « tes péchés te sont remis », c'est au contraire parler de pardon, au sens le plus propre — même si, comme on le verra, le terme de pardon est encore insuffisant à rendre compte de la rémission.

Le mot de péché est, de son côté, encore plus difficile à employer sans risquer le contresens. Il véhicule en effet, chez la plupart de nos contemporains, une masse de représentations vagues, voire troubles. Quant à l'image aujourd'hui répandue de ce que l'Église enseigne à ce sujet, elle est le plus souvent fautive, si ce n'est le contraire même de la vérité. A tel point qu'il me semble impossible d'espérer parler de la rémission des péchés sans commencer par détruire ces représentations qui d'emblée barrent la route à la compréhension de ce qu'est ce péché dont les chrétiens confessent que Dieu le remet.

1 IL importe en premier lieu de briser l'association d'idées . sottée, mais répandue, qui fait que l'on identifie (que ce soit en un sens positif ou négatif) le péché au plaisir. Une publicité susurrerait naguère : « Cela fait tellement plaisir que c'en est presque un péché ». Il s'agissait en l'occurrence de quelque chose de

comestible — je ne sais plus trop quoi. Le péché en question était la gourmandise, le «péché mignon» cher aux pâtisseries et confiseurs. La plupart du temps, il est clair que qui identifie péché et plaisir tire les conséquences, voire paye le prix, d'une réduction du péché au domaine sexuel sur laquelle les historiens peuvent avoir beaucoup à dire : «faire l'amour », comme on dit sottement, fait effectivement plaisir. Ladite réduction, qui tend à se faire plus nette au fur et à mesure que les années passent, est un des signes du manque d'imagination qui caractérise l'homme moderne : ne pas trouver de péché plus intéressant que les excès sexuels me semble faire preuve d'une certaine platitude d'esprit. Il y a des gens qui s'imaginent que la « dernière tentation du Christ », donc la tentation suprême et la plus grave, ait pu être, non le pouvoir ou l'orgueil, mais... coucher avec Marie-Madeleine. Ils démontrent par là où est leur trésor, c'est-à-dire là où est leur cœur — s'avérant ainsi manquer moins de vertu que d'ambition.

En réalité, le péché ne coïncide nullement avec le plaisir, par rapport auquel il est indifférent. Bornons-nous à rappeler cette évidence que tout péché n'est pas encore source de plaisir. Je ne veux même pas dire — ce qui est vrai — que le péché nous prive de joies plus substantielles au profit de plaisirs frelatés, et qu'il constitue de la sorte un mauvais calcul, comme l'ont répété inlassablement les utilitaristes anglais du XIX^e siècle. Je veux dire plutôt qu'il est des péchés dont l'exercice même est un déplaisir.

Le meilleur exemple est sans doute le péché d'envie. Il n'a rien de subalterne, puisqu'il prend place parmi les sept péchés capitaux qu'énumère la tradition spirituelle. Or, ce péché se caractérise par le fait qu'il n'apporte aucun plaisir, et qu'il se défait même, de la façon la plus classique, par une douleur de l'âme devant le bien d'autrui (1). « *C'est un sentiment horrible. L'envie est de tous les péchés le pire puisqu'il ne donne aucun plaisir intrinsèque, au contraire de la luxure, de la gourmandise, de la paresse, et même de l'orgueil. En cela, il est à peine humain. Les hommes pêchent en cherchant leur bien et ils le trouvent en partie en pêchant, mais l'envie vous installe dans le mal pur, désintéressé, sans plaisir, mal angélique qui vous surprend comme une subite possession. C'est pourquoi le devoir de l'évi-*

(1) Xénophon, *Mémorables*, III, 9, 8; Platon, *Philèbe*, 47 e, 48 b, 50 a; Aristote, *Rhétorique*, II, 10, 1387 b 23, etc.

ter figure en dixième et dernière place sur la liste des commandements » (2).

Rappelons qu'il existe même un péché dans lequel la peine ne fait pas qu'accompagner l'acte, mais le constitue lui-même. Ce péché est aujourd'hui un peu oublié, même s'il est aussi pratiqué que par le passé. Il n'a pourtant manqué que de peu d'être catalogué parmi les péchés capitaux, et a ses lettres de noblesse dans la littérature mondiale, par exemple chez Dante et Pétrarque. Il s'agit du péché qui consiste à se complaire dans la tristesse, et à désespérer volontairement, ce que la tradition spirituelle appelle l'« acédie » (3).

2 L'IDÉE selon laquelle le péché serait essentiellement source de plaisir se complique de la déformation d'une formule juste en soi, mais très souvent comprise de travers, et selon laquelle le péché « offense Dieu ». « Mon Dieu, j'ai un très grand regret de vous avoir offensé », disent les chrétiens dans leur acte de contrition. Qu'entendent-ils par là? Que Dieu soit offensé ne signifie pas qu'il subisse un détriment. Le péché n'inflige pas à Dieu une lésion qu'il faudrait compenser. Il ne blesse ni son corps (puisque Dieu n'a pas besoin d'en avoir), ni son honneur qui exigerait réparation. Ce qui est lésé par le péché, c'est celui-là qui le commet. En péchant, c'est le pécheur qui s'abîme soi-même. Dieu n'est « offensé » que par ce qui abîme l'homme qui en est la créature. Il faut citer ici saint Thomas, qui dit tout en une formule magnifique : « *Dieu n'est offensé par nous que dans la mesure où nous agissons contre notre propre bien* » (4).

Les représentations erronées de l'offense que le péché infligerait à Dieu proviennent de l'idée répandue selon laquelle nous serions avec Dieu dans un rapport de rivalité tel que ce que l'un s'arrogerait échapperait du coup à l'autre. Cela suppose que l'homme et Dieu se disputeraient la possession de certains biens dont la quantité limitée ferait que l'un ne saurait se les approprier sans en priver l'autre, et qui, déjà, seraient susceptibles de

les intéresser tous deux. On se laisse fasciner ici par une naïve hydrostatique : si le niveau monte d'un côté, il doit baisser de l'autre... Cette naïveté est au fond du prétendu « prométhéisme » moderne, qui, dans son aspect théorique (la critique de la religion à la Feuerbach) et pratique, entend récupérer ce dont l'homme aurait commencé par se dépouiller en le projetant sur Dieu. De ce point de vue, on pourra faire plus qu'évoquer les « douceurs du péché ». Une attitude autrement radicale admettra l'évidence selon laquelle le péché n'est pas toujours plaisant, mais ce sera pour en faire l'apologie comme d'un acte héroïque. Le péché, qu'il fasse ou non plaisir, porterait un coup au tyran céleste.

En fait, le choix n'est pas entre Dieu et nous, mais entre, d'une part, une fausse image de Dieu et de nous, et d'autre part leur réalité, à savoir Dieu comme le lieu de notre épanouissement, notre bien. L'homme qui pêche ne blesse que soi-même en ce qu'il se prive de son bien. Pécher n'est pas s'approprier un bien qui serait la possession de Dieu. Et que l'homme s'arroge ainsi ce qui ne lui convient pas ou qu'il revendique ce que Dieu aurait usurpé ne fait guère de différence au fond : ces façons de voir supposent toutes deux que le bien est ce que Dieu possède. Or, le bien n'est pas ce que Dieu a, mais ce qu'il est. Dieu est le bien de l'homme. Pécher, se séparer de Dieu, et se faire tort à soi-même, c'est tout un.

3 IL est peut-être une erreur encore plus lourde de conséquences pour notre propos, et c'est celle qui consiste à prendre à part les deux termes, « rémission » et « péché », qu'unit la confession de la foi chrétienne lorsqu'elle parle de « rémission des péchés ». Une fois séparées, ces deux idées se placent en un ordre dans lequel l'idée de péché occupe la première place.

Une certaine apologétique chrétienne a cédé à cette tentation et procède en tentant en un premier temps de convaincre l'homme (surtout l'« homme moderne », pour lequel c'est censé être plus difficile...) qu'il est pécheur, et qu'il a donc besoin d'une rédemption — qu'on lui offrira en un second temps (5). On pourra alors déplorer la « perte du sens du péché », comme

(2) A. Besançon, *Une génération*, Julliard, Paris, 1987, p. 267.

(3) Cf. mon « L'image et l'acédie », *Revue Thomiste*, LXXXV, 2 (1985), 197-228.

(4) *Somme contre les Gentils*, III, 122, début [p. 373 a].

(5) On reconnaît ici les critiques, proches de celles de Nietzsche, de D. Bonhoeffer, lettre du 8.6.1944, dans *Widerstand und Ergebung*, GTB Siebenstern, p. 159 s.

compliquant cette stratégie, voire comme la rendant inefficace en la privant de sa base de départ.

On se laisse guider par une analogie : le plus souvent, le mal précède le remède, et il faut prendre conscience du premier pour éprouver le besoin du second. Ainsi, c'est parce que je m'aperçois que mes dents sont cariées que je sais que j'ai besoin d'aller chez le dentiste. Or, le Credo confesse la foi en la « rémission des péchés », non la foi au péché. Ce qui est un article de foi n'est pas le péché, mais sa rémission. Il est capital de saisir les implications de ce retournement, d'autant plus qu'il est paradoxal par rapport à notre expérience habituelle de ce qui est mal.

Celle-ci se présente de multiples façons, qu'il importe de distinguer rapidement.

a. Le mal se présente d'une part comme le fait que quelque chose « va mal », « cloche ». Si l'on veut faire pédant, on parlera de dysfonctionnement. Ce qui devrait marcher sans heurts et qui se trouve ainsi troublé est, justement, le bon fonctionnement d'un système, qu'il s'agisse d'un mécanisme (panne) ou d'un organisme (maladie). On écartera le mal par une remise en état. Dans de tels cas, le pardon n'a aucune place, puisqu'il n'y a pas de personne que l'on puisse pardonner.

b. Le mal se présente également comme la transgression d'une loi civile. On rétablira celle-ci par la punition du coupable. On peut trouver ici des ébauches du pardon : l'amnistie ou la grâce. Encore faudra-t-il se demander si ces ébauches n'obéissent pas à une autre logique que celle de la loi civile. Par exemple, à une règle de prudence simplement technique ou à un calcul de psychologie politique : on peut lever les contraventions pour éviter l'engorgement des préfectures, ou pour bien disposer l'opinion à l'aube d'un nouveau septennat... Ou encore, dans le cas du droit de grâce, on y verra la survivance d'un privilège régalien fondé sur l'idée d'une origine divine de la royauté. Dans les deux cas, que l'on en sorte par le bas ou qu'on le transcende par le haut, on n'accède à quelque chose comme un pardon qu'en quittant le domaine propre de la loi civile.

c. Le mal peut être une faute contre la loi morale, que l'on ne respecte pas. Celle-ci ne peut prendre aucune sanction contre celui qui la foule aux pieds ; elle ne peut pas non plus pardonner. Elle n'est qu'une norme par rapport à laquelle on peut mesurer les agissements des hommes, mais qui reste indifférente à l'attitude que ceux-ci prennent face à elle. Elle fait connaître le péché (*Romains* 3, 20) sans pouvoir l'éviter.

d. Le mal peut être enfin un tort envers une personne. Il sera dépassé lorsque celui qui l'aura commis fera réparation. Celle-ci ne variera pas, que le tort soit frappé par une loi ou non : par exemple, que je restitue un objet de mon plein gré ou sous la contrainte, l'acte sera le même. En revanche, on voit apparaître ici la possibilité d'une traduction dans le domaine de ce qui est personnel comme tel (et non seulement dans celui de la personnalité juridique). Je puis demander de me pardonner à celui à qui j'ai fait tort, lequel peut ou non m'accorder ce pardon.

C'est ici que l'analogie avec la rémission des péchés est à la fois la plus proche et la plus dangereuse. On peut bien dire, en première approximation, que Dieu « pardonne » les péchés. Mais le pardon n'est pas encore la rémission. Le pardon est quelque chose d'humain. La rémission des péchés, elle, ne peut venir que de Dieu. En effet, lorsque quelqu'un me pardonne une faute commise envers lui, il cesse de me considérer, moi qui en suis coupable, comme mauvais et comme définitivement entaché par ma faute. Il me « laisse ma chance ». Mais il ne peut faire plus. Il peut détourner les yeux de ce que j'ai fait, tenter d'oublier pour ne plus voir que l'avenir. Mais il ne peut me changer, changer mon « cœur ». Il ne peut me redonner la liberté de ne plus pécher. Dieu seul en est capable, et c'est ce qu'il fait en me remettant mes péchés.

4 AUTANT la rémission dont Dieu est capable transcende le pardon humain, autant le péché diffère de la faute avec laquelle on le confond trop souvent, et en général de toutes les formes de mal. Le péché se distingue des autres formes de mal par son lieu, par la manière singulière dont il faut, en l'occurrence, répondre à la question : « où est le mal ? » On peut situer le mal dans certaines régions du monde physique : pour la cosmologie antique, c'est le domaine du sublunaire, de la matière impure, de la contingence. Ou encore, dans l'illusion de l'homme qui se croit la fin d'un univers qui, en lui-même, est au-delà, si ce n'est en deçà, du bien et du mal. Ou dans le passé biologique de *l'homo sapiens*, qui lui lègue ce que l'on appelle l'« agressivité ». Ou encore dans le mauvais fonctionnement des institutions créées par lui, etc. Si l'on parle en rigueur, on ne peut nommer péché tous ces phénomènes. On parlera tout au plus de ratés, de rémanences, d'effets pervers, etc. Où est alors le péché ?

En moi. Et en moi seul. Car moi seul puis m'accuser de péché. Je n'ai pas le droit d'accuser qui que ce soit de péché. Ce serait là, justement, un péché. De moi seul, je puis dire que j'étais responsable de ce que j'ai fait. En revanche, je puis toujours dire de l'autre que, si j'avais été à sa place, j'aurais peut-être péché plus gravement encore. Désapprouver sa conduite, je le puis, voire je le dois, si elle heurte la loi morale. Mais ai-je le droit de le juger pécheur, et digne de toucher le salaire du péché, qui est la mort (*Romains* 6, 23) ? Je n'ai le droit de dire de personne qu'il n'est que péché, et de l'assigner à l'endroit où le péché est seul avec lui-même, dans un éternel face à face, et les personnes (s'il y en a) dans un éternel dos à dos (6) : l'enfer. Je n'ai le droit d'expédier personne en enfer, même le pire des méchants dont l'histoire ait gardé le souvenir. Car je dois toujours me demander : qu'aurais-je fait si j'avais été lui, avec son caractère, son passé, les conditions dans lesquelles il a agi, etc. ? L'enfer n'existe qu'à la première personne du singulier. L'enfer, c'est tout le monde, sauf les autres — c'est-à-dire moi tout seul.

Si le péché ne peut exister qu'à la première personne, il n'est pas pour autant ce dans quoi la personne devient personne. Il est même le contraire, la pire dépersonnalisation. Mais une dépersonnalisation qui vient de la personne — en une sorte de suicide, et qui touche la personne au cœur même de sa personnalité. Le péché est la dépersonnalisation de ce qui est personnel comme tel. Rien d'étonnant à ce que, réciproquement, le diable soit la personnalisation de l'impersonnel comme tel (7).

5 MAIS s'il en est ainsi, tout se renverse. On connaît le proverbe : « A tout péché miséricorde ». Il me semble d'une rigueur insoupçonnée, pour peu qu'on le prenne comme une de ces phrases (dites « propositions spéculatives ») dans lesquelles le prédicat qu'on avait commencé par attribuer au sujet fait retour sur ce sujet pour le définir. Le péché est ce à quoi il est fait miséricorde, et rien d'autre. Il est dangereux de parler du péché sans pardon, et même de parler de péché avant de parler

(6) Cf. *Apophtegmes des Pères du désert*, Abba Macaire, 38, dans lequel un damné explique : « Il n'est pas possible de voir qui que ce soit face à face ; nous sommes collés chacun dos à dos ».

(7) Je ramasse par cette dernière définition l'acquis de Jean-Luc Marion, « Le mal en personne », dans *Prolégomènes à la charité*, Editions de la Différence, Paris, 1986, 13-42, surtout p. 33-42. Formules voisines de la nôtre p. 37 et 41 s.

du pardon. C'est le confondre avec la faute. On peut très bien parler de faute sans parler de pardon. La faute, en effet, se définit par rapport à une instance qui ne peut pas pardonner, parce qu'elle n'est pas personnelle : une loi transgressée, une idée flatteuse de soi-même que l'on a démentie, etc. En revanche, la seule façon de définir le péché est de dire que c'est ce qui est pardonné. Ou même, que c'est ce qui n'a d'autre sens que d'être pardonné.

Si la faute est bien visible, si on peut la saisir de face, sur le fait, le péché n'est visible que du point de vue du pardon. Il ne l'est donc qu'après coup, de dos (peut-être parce qu'il n'a pas de face). Le péché est comme un précipice vers lequel se retourne celui qui vient de risquer d'y verser : s'il y était tombé, il n'aurait pu en voir la profondeur, faute de survivre à la chute. C'est pourquoi Pascal met dans la bouche du Christ : « *A mesure que tu les expieras (tes péchés) tu les connaîtras et il te sera dit : vois les péchés qui te sont remis* » (8).

Dieu ne peut pardonner que ce qui est péché, parce que le péché est le mal approprié, personnalisé, traduit à la première personne. Or, on pourrait outrer quelque peu les choses et risquer le paradoxe selon lequel Dieu ne connaît, d'une certaine manière, que des personnes. Par là, on s'oppose diamétralement à la thèse célèbre de certains aristotéliens médiévaux selon lesquels Dieu ne connaîtrait que des genres, sur lesquels sa providence peut donc seule s'exercer (ainsi, Dieu ne veille qu'à la conservation du genre humain, non de tel individu singulier) (9). Dieu ne peut donc remettre que le péché, une fois qu'il est assumé en une personne. Il ne peut pardonner les défauts, ou les torts, ou les atavismes, s'ils sont laissés à leur nature impersonnelle.

Il ne faut pas demander si Dieu peut pardonner tous les péchés. Comme s'il devait limiter sa générosité. Il faut bien plutôt demander à quelle condition le mal peut être capable d'être pardonné. Le pardon ne peut atteindre le mal que si le mal, qui est le non-personnel par excellence, voire l'anti-personnel, s'hypostasie. En revanche, refuser cette appropriation, et rejeter la faute sur quoi que ce soit que je ne suis pas m'exclut du pardon. Ce n'est pas tant que je commettrai alors un péché de plus. C'est plutôt que je ne donne pas au mal de

(8) « Le mystère de Jésus », Br. 553.

(9) Cf. Maimonide, *Guide des égarés*, III, 16 ss.

quoi devenir accessible au pardon, mais le laisse dans une impersonnalité où je me plonge aussi moi-même.

Une fois reconnu, le péché entre ainsi en contact avec son contraire. « J'ai péché » est la seule phrase vraie sur le péché, puisqu'un péché ne peut être commis que par « moi », ne peut exister qu'à la première personne. Mais c'est en même temps une formule contradictoire, puisque le mal ne supporte pas la personne en tant que telle et se dissout à son contact.

Du coup, parler de péché est exactement le contraire de ce que l'on entend trop souvent, à savoir une accusation. C'est là où elle est vague et diffuse que la culpabilité est la plus intraitable et la plus désespérante : qui peut guérir « les structures » ? ou se débarrasser d'une « agressivité » qui plonge ses racines dans le passé le plus reculé de l'individu et de l'espèce ?

6 UNE fois mis au compte du « je », le péché disparaît. Il ne s'agit pas tant de décharger de son péché un « je » qui s'en serait souillé, de nier les prédicats mauvais qui seraient venus qualifier un sujet ; il s'agit de faire entrer en jeu un sujet dont la seule présence contredit ces prédicats, à savoir, justement, le sujet. C'est pourquoi Dieu ne décharge du péché qu'en restituant le « je » à lui-même et à sa liberté. Et c'est bien là ce que l'on entend par « rémission des péchés ». La difficulté est unique, mais elle est cruciale. Pour que nos péchés nous soient remis, il suffit de redevenir un « je ». Mais c'est justement là ce que nous ne pouvons faire, puisque le péché a justement paralysé notre personnalité : nous ne pouvons pas plus nous la rendre à nous-mêmes que nous sortir du borbier en tirant sur notre chignon. Nous ne saurions rien faire en ce domaine si Dieu ne nous avait pardonné dès l'origine dans le Christ (*Ephésiens* 1, 4).

De la sorte, parler de rémission des péchés est presque une tautologie. Le péché sert à être pardonné. On connaît la boutade de Heine mourant (il ne nous appartient pas de savoir dans quel esprit elle a été prononcée) : « *Mais bien sûr que Dieu me pardonnera ! c'est son métier* ». Ce mot est en un sens parfaitement juste. Dieu ne peut que pardonner. Si l'on peut dire, il ne sait faire que cela. Là où le mot devient faux, c'est lorsqu'il parle au futur. Dieu ne va pas nous pardonner, dans le futur, pour peu que nous soyons sages. Il nous a d'emblée tout pardonné, une fois pour toutes.

Dieu nous remet nos péchés non pour récupérer ce que nous lui aurions fait perdre, mais pour nous permettre de recouvrer, nous, notre intégrité perdue. Il ne nous accorde pas cette rémission sous condition, par exemple en nous demandant de l'aimer au préalable (10). Pour la simple raison que le péché nous prive de la capacité d'aimer, et qu'il faut que la rémission des péchés nous rende d'abord cette capacité : c'est au regain de l'amour chez la femme qui lui oint les pieds que Jésus reconnaît que ses péchés lui ont été remis (*Luc* 7, 47), qu'elle s'ouvre à l'espérance, encore obscurément pressentie, de sa réintégration dans le plan de salut que Dieu a sur elle.

Dieu ne nous demande pas non plus de l'aimer en retour. Comme si, une fois supposé que nous savons aimer (et un examen de soi un peu exigeant suffit à nous convaincre du contraire), nous avons à choisir entre divers objets, tous également dignes de notre amour. Et comme si Dieu réclamait un privilège, eu égard aux services rendus. En réalité, il n'a pas à nous demander de l'aimer. En un sens, il nous demande d'aimer, tout court, ou plutôt il nous permet de le faire. Et l'amour qu'il libère en nous s'oriente spontanément vers le champ où il peut prendre son essor et vivre de sa logique propre, champ qui est justement Dieu.

Le fait que la rémission soit au passé est en un sens rassurant, puisqu'elle est acquise (et à quel prix !) définitivement. Mais, en un autre sens, il a quelque chose d'effrayant. Reste en effet à savoir si j'accepte ce pardon, si j'accepte de recevoir ce qui nous est depuis toujours offert. Et suis-je sûr de vouloir le bien ? suis-je sûr que c'est vraiment Dieu qui m'intéresse, et que, une fois face à Lui, je ne me trouverai pas plus intéressant moi-même ?

Rémi BRAGUE

(10) L'idée se trouve chez Nietzsche, cf. p. ex. *Gai Savoir*, III, par. 141.

Rémi Brague, né en 1947. Marié, quatre enfants. ENS, agrégé de philosophie, docteur ès-lettres. Professeur de philosophie à l'Université de Bourgogne (Dijon). Rédacteur en chef de l'édition francophone de *Communio*. Co-directeur de la collection «Théologiques» aux P.U.F. Publications : travaux en histoire de la philosophie grecque, dont *Aristote et la question du monde*. Essai sur le contexte cosmologique et anthropologique de l'ontologie, P.U.F., Paris, 1988 et (traduction de) Leo Strauss, *Maimonide*, P.U.F., Paris, 1988.

Hans-Urs von BALTHASAR

Jésus et le pardon

I. Situons la question

ON rencontre les notions de «faute» et de réparation partout où existent une conscience personnelle et un ordre social : aussi bien dans les « religions » asiatiques, qui ne connaissent pas de Dieu personnel mais seulement le Karma, que dans les «religions» africaines, qui ont une conscience aiguë de la honte et de la faute surtout par rapport à la communauté, mais où s'exprime également le sentiment de troubler l'harmonie collective du monde et des forces qui y règnent. En revanche, on ne parle de « péché » que dans les religions bibliques, au rang desquelles il faut faire figurer l'Islam, si fortement imprégné de l'Ancien et du Nouveau Testament, et dans lesquelles un Dieu personnel offre le pardon (directement ou par l'intermédiaire d'un tiers). On retrouve le même paradoxe dans ces trois religions : Dieu pardonne en vertu d'une grâce toute gratuite, et non du fait de la résipiscence de l'homme, mais ce pardon ne peut être efficace que s'il s'accompagne de la conversion pénitente de l'homme. L'Islam dit : « Certes, Dieu est miséricordieux et prêt à pardonner, ainsi que le Coran le répète en d'innombrables versets. Mais l'homme ne peut revendiquer son droit au pardon car Dieu pardonne à qui il veut tous ses péchés. Donc, l'homme doit demander pardon à Dieu et, après la conversion, témoigner de sa foi par de bonnes œuvres. En outre, le Coran dit expressément : "Qui pourrait remettre les péchés à part Dieu ?" » (1). Dans le

(1) Adel Theodor Houry, « Schuld und Umkehr im Islam », dans M. Sievenich et K. Seif (éd.), *Schuld und Umkehr in den Weltreligionen*, Mayence, 1983, p. 81-82. P. 83, une prière de Mahomet (Coran 2, 286) qui répète une fois encore : « Nul autre que toi ne pardonne le péché... Nul autre que toi ne peut éloigner de moi les vices ». Du même, *Einführung in die Grundlagen des Islam*, Graz-Vienne-Cologne, 1981.

judaïsme, les choses sont plus compliquées, dans la mesure où le pardon gracieux de Dieu est venu lui-même se greffer (de plus en plus nettement d'ailleurs) (2), sur le rite de la victime expiatoire ; comment interpréter ce lien ? Voilà qui demeure à vrai dire sujet à controverse. Les affirmations contenues dans *Lévitique* 17, 10-12, et en particulier le verset 11 demeurent centrales : « L'âme de la chair est dans le sang et je vous l'ai donné pour faire sur l'autel le rite d'expiation pour vos âmes ; car c'est le sang qui expie par la vie qui est en lui » (ou, mais c'est moins vraisemblable : « Car le sang expie pour une vie »). Tout le monde est d'accord pour dire que le sang (contenant la vie) appartient à Dieu (c'est pourquoi l'homme ne peut ni le verser ni en jouir) et qu'il l'a donné au culte pour en faire un moyen d'expiation. « Sans la mise en œuvre d'un tel processus visible, Israël ne saurait pas si Yahvé lui a vraiment pardonné... Ce qui a été accompli de façon visible est certain ». Mais « le don de Dieu implique en retour un don d'Israël » qui témoigne de la «réalisation» du don gracieux de Dieu (3). Ce qui demeure controversé est de savoir si, dans le rite du bouc émissaire, la « *materia peccati* » du coupable est transférée sur l'animal qui sera sacrifié (4), ou s'il faut parler d'identification (plus personnelle) du coupable avec l'animal immolé (5). Si l'on tient compte du fait que la conscience religieuse d'Israël était alors moins tranchée, on peut penser que ces deux théologies peuvent être conciliées (6).

Ces références à l'Ancien Testament, auxquelles il vient d'être rapidement fait allusion, amènent tout naturellement au problème des interprétations néo-testamentaires du lien entre

(2) « Le culte postérieur à l'exil, orienté sur l'idée de propitiation, constitue bien, du point de vue de l'histoire de la révélation, le stade terminal du culte public en Israël », H. Gese, *Die Sünde*, dans *Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge*, Munich, 1977, p. 104.

(3) Adrian Schenker, o.p., « Das Zeichen des Blutes und die Gewissheit der Vergebung im Alten Testament », dans *Münchener Theologische Zeitschrift*, 34 (1983), p. 195-213, ici 201-202 (très nombreuses références à une littérature internationale).

(4) Ainsi Klaus Koch, *Die israelitische Sühneanschauung und ihre historischen Wandlungen* (1955).

(5) Ainsi H. Gese (note 2) et son élève B. Janowski, *Sühne als Heilsgeschehen. Studien zur Sühnetheologie der Priesterschrift und zur Wurzel KPR im alten Orient und im Alten Testament*, Neukirchen, 1982. Sur l'ensemble de la question, lire également N. Hoffmann, *Sühne. Zur Theologie der Stellvertretung*, Einsiedeln, 1981 ; du même, *Kreuz und Trinität. Zur Theologie der Saline*, Einsiedeln, 1982.

(6) H. Hubner, « Sühne eine Versöhnung. Anmerkungen zu einem umstrittenen Kapitel biblischer Theologie », *Kerygma und Dogma*, 29 (1983-1984), p. 285-305.

Jésus (et surtout sa Croix) et l'idée de propitiation et de représentation, de substitution. Il semble toutefois indiqué de ne pas commencer directement par le « Jésus historique » et sa relation aux pécheurs mais par la théologie néo-testamentaire plus tardive pour revenir par étapes à Jésus - à partir de la *Lettre aux Hébreux* et seulement après avoir abordé Paul et Jean. La voie inverse montrerait peut-être que Jésus n'a ni conçu sa mort comme propitiation, ni remis lui-même de péchés ; il en résulterait que la théologie postpascale serait une idéologisation tardive des données primitives, et donc une falsification de celles-ci. La voie que nous proposons conduit-elle mieux à la réalité primitive ? Nous ne pourrions l'établir qu'après l'avoir suivie.

II. L'Épître aux Hébreux

L'Épître aux Hébreux se propose avant tout de faire ressortir, dans tous les parallèles qui sont établis entre la réconciliation vétéro-testamentaire et la réconciliation chrétienne, la différence la plus nette. Nous ne pouvons reprendre ici que quelques-uns des thèmes savamment enchevêtrés.

1. Comme dans l'Ancienne Alliance, la « rémission des péchés » (7), leur « annulation » (8) va de pair avec un processus de « réconciliation » ou d'« expiation » (9), en l'occurrence la souffrance du Fils de Dieu pour le peuple pécheur qu'il représente face à Dieu ; le parallèle apparaît surtout dans l'effusion du sang, sans laquelle « il n'y a pas de rémission » (9, 22). Mais le contraste frappe aussitôt : « Le sang de boucs et de taureaux, et la cendre de génisse qui libère » ne pouvaient rien apporter de plus qu'une purification rituelle, alors que « le sang du Christ, qui par l'esprit éternel s'est offert lui-même sans tache à Dieu,

peut purifier notre conscience » (9, 13 s.). Ce qui était impossible dans l'Ancienne Alliance, la totale identité du prêtre et de la victime représentant le pécheur, se réalise dans le Christ, lui, le prêtre véritable qui, « par son propre sang », parvient jusqu'à Dieu et obtient ainsi non pas une rédemption limitée dans le temps (et n'ayant cours que dans les limites temporelles) mais la « rédemption éternelle » (9, 12) (10).

2. Ici apparaît le deuxième contraste, qui nous met loin de tout parallèle. Alors que le jour des expiations vétéro-testamentaire « revient tous les ans » (9, 25) et ne peut apporter qu'une rédemption dans les limites temporelles, donc seulement valable pour un temps donné, l'acte de Jésus, lui, vaut « une fois pour toutes » (11), ce qui lui confère une puissance formidable. Au sacerdoce d'Aaron, transmissible par héritage et ainsi condamné à la finitude avec les « nombreux » sacerdoxes de sa lignée, s'oppose le « sacerdoce immuable, parce qu'il (Jésus) demeure pour l'éternité » et peut donc sauver « de façon définitive » (7, 24 s.) ; il est le prêtre, héritier de la promesse faite à Abraham, avec lequel Dieu s'est engagé par un « serment irrévocable » (6, 17) et il demeure donc, d'après le *Psaume* 109, « prêtre pour l'éternité » (12). Jésus peut être cela, parce que de toute éternité il est le fils de Dieu qui a déjà pris part à la création (1, 2) ; c'est pourquoi il « gouverne l'univers » (1, 3) et il « hérite » de la « totale souveraineté sur lui ». Conformément à sa dignité, qui l'élève au-dessus des anges et lui assure la soumission de toute chose (2, 5-8), la réconciliation qu'il a obtenue de Dieu est aussi d'une autre qualité que celle de l'Ancien Testament ; elle ne peut être dépassée même si, comme le souligne sans cesse *L'Épître*, l'homme doit l'assimiler personnellement par la conversion, la foi, la soumission. Et puisque le pardon divin transcende toute limite temporelle, toute limite spatiale est en même temps transcendée : alors que dans l'Ancienne Alliance, le pardon de Dieu ne s'actualisa qu'en Israël, il est maintenant devenu universel ; parce que Jésus a souffert la mort, il vaut pour « tout homme » (2, 9) pour « tous les fils (de Dieu) »

(7) *Aphesis tôn hamartiôn* (*Hébreux* 9, 22 ; W, 18) est une expression courante dans le Nouveau Testament. A ce sujet : A. Kirchessner, *Erlosung und Sünde im Neuen Testament*, Fribourg, 1950, p. 101-126 ; 158-163.

(8) *Athetêsis tês hamartias* (*Hébreux* 9, 26) dans le sens de « abolition ».

(9) *Hébreux* 2, 17 : Le Christ devient le grand-prêtre miséricordieux, « pour expier les péchés du monde ». Mais *hilaskomai*, traduit par « expier », n'a pas le sens de « changer l'état d'esprit » d'une divinité courroucée ; il signifie plus généralement « rendre favorable », réconcilier, en définitive laisser le pardon (de Dieu) se réaliser. C'est dans ce sens que Jésus, chez Jean (1 *Jean* 2, 2) sera aussi celui qui réconcilie en expiant pour nos péchés, de même qu'il est chez Paul (correspondant au sang offert par Dieu à l'autel dans l'Ancienne Alliance) « celui que Dieu lui-même a établi comme propitiatoire » (*Romains* 3, 25), ce qui conduit à l'affirmation fondamentale de 2 *Corinthiens* 5, 19 : « Dieu lui-même, dans le Christ, se réconciliait le monde ».

(10) *Lytrôsis*, traduit ici par rédemption (le fait de dé-lie), désigne dans le registre profane le « rachat » (de prisonniers ou d'esclaves). Le Christ « obtient » de Dieu la rédemption éternelle (9, 12). C'est à nouveau Dieu lui-même qui (d'après *Luc* 1, 68) a « apporté la rédemption à son peuple » ; de même (à propos de Moïse), *Actes des Apôtres* 7, 35 : « Dieu l'a envoyé comme chef et rédempteur ».

(11) *Hapax* : 6, 4 ; 9, 26.27.28 ; 10, 2 ; 12, 26.27 ; *ephapax* : 7, 27 ; 9, 12 ; 10, 10.

(12) Citations 5, 6.10 ; 6, 20 ; 7, 17.21.

(2, 10), pour « la multitude » (9, 28), pour « tous » (8, 11). On retrouve ici un des principaux thèmes pauliniens.

3. Mais le fait que la réconciliation, d'après les décrets divins, doit intervenir aussi bien dans l'Ancienne que dans la Nouvelle Alliance par un médiateur, semble à première vue constituer un nouveau parallèle. L'ancien culte du Temple, avec ses prêtres, ses installations, ses sacrifices, faisait office d'intermédiaire (9, 1-10) ; mais il n'était pas définitivement efficace (10, 11) parce que l'ensemble n'était qu'une « ombre » du véritable culte céleste (8, 3-5). En revanche, la « médiation » de Jésus est celle de la « nouvelle » (9, 15 ; 12, 24) et éternelle « Alliance » qui avait été promise. Deux raisons font qu'elle est « bien meilleure » que l'Ancienne (8,6) du fait de la pleine incarnation du Fils, qui non seulement est devenu semblable à tous ses frères parce qu'il a « souffert la mort » et qu'il a été « tenté » (2, 9-14), mais qui, n'ayant pas connu le péché (4, 15), peut aussi représenter véritablement devant Dieu l'humanité de laquelle il est solidaire. En tant que médiateur, il présente donc deux qualités indissociables : dignité et autorité qui lui viennent de Dieu et solidarité avec l'humanité (13). En d'autres termes, correspondant au sang donné gracieusement par Dieu dans l'Ancien Testament, il est établi par Dieu lui-même comme « instrument de propitiation » (14) en même temps qu'il est celui qui expie en solidarité avec tous ses frères les hommes et en les représentant.

III. Paul et Jean

Ici encore, nous ne retiendrons que quelques accents essentiels. On retrouve les thèmes présentés dans *l'Épître aux Hébreux* aussi bien chez Paul que chez Jean, qui développent tous deux leur théologie en partant de la résurrection de Jésus. Des éléments provenant formellement de l'Ancienne Alliance demeurent inchangés : la réconciliation avec le monde est l'œuvre de Dieu seul (2 *Corinthiens* 5, 18), qui accomplit cette œuvre dans le don de son Fils pour les pécheurs (*Romains*

8, 32 : *Jean* 3, 16) ; le Fils, qui donne volontairement sa vie selon la volonté du Père (*Jean* 10, 17 s.), devient alors porteur du péché du monde (2 *Corinthiens* 5, 21 ; cf. *Galates* 3, 13), l'« enlève » (*Jean* 1, 29) afin que soit révélée la volonté salvifique universelle de Dieu (1 *Timothée* 2, 4), et devient ainsi lui-même le lieu du salut universel (*Jean* 12, 32). Cette universalité qui, à partir d'une vague promesse faite dans l'Ancienne Alliance, est devenue un fait établi par la résurrection, exige pour être mise en œuvre que l'individu l'accepte dans une foi qui transforme sa vie (*Romains* 3, 21-24.25 ; 1 *Jean* 5, 4). Mais ces deux aspects ne sont plus, comme dans l'Ancienne Alliance, indépendants l'un de l'autre ; au contraire, ils s'imbriquent l'un dans l'autre, parce que Jésus Christ est aussi bien, par rapport à Dieu, son propre Verbe fait chair que, par rapport aux hommes, celui qui expie pour tous.

Ainsi, les deux théologies mettent principalement l'accent sur ce que Paul nomme avec emphase le « mystère » (*Ephésiens* 3, 1-13), caché de toute éternité jusqu'à aujourd'hui mais maintenant révélé. De quoi s'agit-il ? La promesse d'alliance, contractée uniquement avec Israël, s'étend à présent dans un élargissement universel aux païens, c'est-à-dire à tous les peuples. Tous « sont admis au même héritage, sont membres du même Corps et bénéficiaires de la même promesse dans le Christ Jésus » (*Ephésiens* 3, 6), et c'est pourquoi, dépassant la loi valable uniquement pour Israël, Paul remonte dès l'Épître *aux Romains* à la foi d'Abraham, qui lie tous les hommes, juifs et païens, et tient lieu de modèle ; Abraham, de la paternité exclusive duquel les Juifs, d'après Jean, se réclament en vain (*Jean* 8, 39) : « Si vous êtes enfants d'Abraham, faites les œuvres d'Abraham » (15).

C'est à la lumière de la résurrection de Jésus - pour lui doublement certifiée par sa propre expérience de Damas et par la tradition qui y concorde en tous points (1 *Corinthiens* 15, 3-5) - que Paul réfléchit à la signification universelle de la Croix, dans laquelle se résume pour lui l'œuvre de la vie terres-

(13) « L'ensemble de l'argumentation accentue la solidarité du médiateur et des contractants de l'alliance..., elle serait donc nettement en faveur du caractère représentatif, et non viciaire, du sacrifice du Christ » (C. Spicq, *Hébreux*, 1952, p. 304, note 4). Mais il amène l'idée de représentation en mettant fortement l'accent sur le rachat, ainsi que sur la sanctification communiquée aux hommes.

(14) *Romains*, 3, 25.

(15) Pour ce qui est de l'enseignement postpascal de la rédemption, on peut se contenter de la référence aux présentations et bibliographies très riches de St. Lyonnet/L. Sabourin, « Sin, Redemption and Sacrifice. A Biblical and Patristical Study », dans *Anal. Bibl.*, 49 (Rome, 1970). Pour *Jean* en particulier : E. Malatesta, « St John's Gospel, 1920-1965 », dans *Anal. Bibl.*, 32 (Rome, 1967). Pour Paul, cf. encore Ph. Seidensticker, « Lebendiges Opfern », *Neutest. Abh.* XX, 1-3 (Münster, 1954), J. Dupont, *La réconciliation dans la théologie de saint Paul*, Bruges-Paris, 1953.

tre de Jésus : il comprend que la Croix et la Résurrection sont deux aspects d'une même démarche de réconciliation de la part de Dieu, par laquelle tous les hommes ont été dépossédés d'eux-mêmes (*Romains* 14, 7-9 ; *2 Corinthiens* 5, 14-15) et ont été « transférés » dans la réalité du Christ qui porte tout (*Colossiens* 1, 13). Être « dans le Christ », expression qu'il utilise constamment, doit être pris dans une perspective ontologique ; c'est très exactement ce qu'entend Jean par « demeurer en lui » dans la parabole de la vigne et des sarments.

Jean ne réfléchit pas seulement à la Croix, il relit toute la vie terrestre de Jésus, qu'il interprète à la lumière de la « glorification » de Jésus en Croix et de Jésus ressuscité : il y voit un double mouvement, la formation de la foi dans tous ses aspects, et la lente montée du drame du refus de la foi, qui mène en définitive au crucifiement. Mais pour lui aussi, cette réalité fondamentale, qui fait que l'Israël terrestre est déjà dépassé, vaut dès lors non pour l'avenir, mais déjà au présent. Jésus, en qui « tout fut créé » (*Jean* 1, 3) est dès maintenant « la lumière du monde » (8, 12) qui « éclaire tout homme » (1, 9) mais, comme chez Paul, cette lumière est venue signifier la crise du monde de ceux qui prétendent voir : « afin que les aveugles voient et que ceux qui voient deviennent aveugles » (9, 39). La mission propre de l'existence de Jésus, dépeinte dans *l'Évangile* est reflétée théologiquement dans la *Première Épître* : depuis la Croix, on n'a plus le droit de pécher. « Mais si quelqu'un vient à pécher, nous avons comme avocat auprès du Père : Jésus-Christ, le Juste. C'est lui qui est victime de propitiation pour nos péchés, non seulement pour les nôtres, mais aussi pour ceux du monde entier » (*1 Jean* 2, 1-2). Chez Jean, l'œuvre de Dieu en Jésus-Christ et la réponse de l'homme se reflètent l'une dans l'autre (de même que, chez Paul (*Galates* 2, 19, 20), le don du Christ par amour et le don de l'homme par la foi) : « A ceci nous avons connu l'Amour (véritable, divin) (16) : celui-là (Jésus) a donné sa vie pour nous. Et nous devons, nous aussi, donner notre vie pour nos frères » (*1 Jean* 3, 16).

Il faut évoquer une autre caractéristique essentielle du temps postpascal. Chez Jean, comme programmé et avec la plus grande solennité, le Ressuscité confère aux disciples le soir de Pâques les pleins pouvoirs pour remettre les péchés au nom de

(16) D'après le contexte général chez Jean : l'amour aussi bien du Père que du Fils, l'amour trinitaire : *1 Jean* 4, 8-16.

Dieu, (du Dieu trinitaire, car c'est justement du Fils qu'ils reçoivent l'Esprit Saint) et pour rendre leurs sentences comme des juges (17). Avant Pâques, ceci ne faisait pas partie des pouvoirs dont ils disposaient (*Marc* 3, 14) ; il était simplement question d'un commandement, se pardonner les uns aux autres (*Matthieu* 5, 23s.) sans que ce pardon connaisse de limites (*Matthieu* 18, 22), afin qu'il devienne possible au Père céleste de « remettre vos péchés » (*Marc* 11, 25; cf. *Matthieu* 18, 35). Le bilan prépaschal se résume, tel un programme, dans la cinquième demande de la prière du Seigneur (*Matthieu* 6, 12). Mais dans la période apostolique, nous voyons se manifester les premiers effets des nouveaux pouvoirs pascals. Le ton du discours de Pierre qui invite à la conversion, est le ton de l'autorité (*Actes des Apôtres* 2, 38 ; 3, 19), que l'on retrouve dans son discours au magicien Simon par lequel il le « lie » (8, 20s.). Les paroles adressées par Paul au magicien Elymas sont de la même veine (13, 10s.) ; dans les deux passages, le miracle opéré sur un corps, comme le sont les miracles du Seigneur, est signe d'un processus spirituel. L'autorité qu'a Paul pour lier et délier se manifeste avec suffisamment de netteté dans ses épîtres (il n'est que de se reporter à *2 Corinthiens* 10, 4-6), mais en même temps apparaît chez lui le souci d'exercer son action apostolique dans toute l'étendue des pouvoirs dont il dispose, non pas en passant au-dessus de la tête de la communauté, mais en s'accordant le plus possible avec la mentalité de celle-ci (cf. à ce propos *1 Corinthiens* 6, 3-5 pour l'exclusion du dépravé, *2 Corinthiens* 2, 5-11 pour la réintégration d'un exclu et, fondamental pour ce qui est de l'unité entre autorité et accord de la communauté, *2 Corinthiens* 13, 3-9) (18). Paul souligne par deux fois qu'à la

(17) Cf. à ce propos l'exposé de A. von Speyr, *Die Beichte*, Einsiedeln, 1960, p. 66 s. : « Ce qui frappe est que le Seigneur ne demande nullement aux apôtres s'ils veulent ou pas. Le soir de Pâques, comme ils sont réunis, il leur apparaît et leur ordonne deux choses : accueillir l'Esprit et remettre les péchés... Jusqu'alors, il avait été peu question du fait que le Seigneur portât les péchés, de même qu'on avait peu parlé de l'attitude que les disciples devaient adopter face aux pécheurs. On voyait la Bonne Nouvelle, qui devait en finir avec le péché, on voyait le bon exemple qui devait être donné, mais ce que le Seigneur avait dit à propos de l'attitude à adopter à l'égard du péché concernait tous les croyants autant que les disciples. Mais avec le commandement du soir de Pâques, leur position devient soudain tout autre. Ce ne sont plus simplement des hommes qui ont reconnu Jésus, des combattants, ils sont maintenant devenus des juges. Des juges qui non seulement doivent rendre un jugement, mais qui doivent aussi l'exécuter. Ils ont le pouvoir de pardonner ou pas après l'expression de la contrition ; ceci dans le cadre des pouvoirs qui leur ont été confiés. »

(18) On notera l'action combinée de la communauté qui prie et du prêtre pour la rémission des péchés du malade chez Jacques 5, 14-15. - A propos de la pénitence dans

différence du pouvoir remis au prophète Jérémie (*Jérémie* 1, 10), le pouvoir qui lui a été conféré par le Seigneur ne lui a pas été donné pour détruire mais uniquement pour édifier (*2 Corinthiens* 10, 8 ; 13, 10) : c'est là quelque chose d'important.

A partir de là, nous pouvons maintenant en venir à notre sujet principal : quelle attitude Jésus adopta-t-il avant Pâques à l'égard du pardon ? A-t-il lui-même pardonné des péchés ou, comme cela était l'usage dans le judaïsme, a-t-il seulement renvoyé au pardon du Père ?

IV. Jésus et le pardon

1. Que Jésus n'ait cessé de renvoyer au pardon « inconditionnel » du Père (prétendu en contradiction avec le message du Baptiste), voilà qui est largement devenu un lieu commun exégétique. Mais ce pardon inconditionnel du Père, que Jésus aurait (prétendument là aussi) annoncé surtout aux pécheurs, n'était-il pas, pour lui, également lié aux conditions de réception efficaces de ce pardon — conversion et disposition à se pardonner mutuellement ? Cette question est, à vrai dire, plus rarement débattue.

Mais voici une question devenue brûlante : Jésus a-t-il pardonné lui-même des péchés avec l'autorité de Dieu ? Dans une approche psychologique *a priori*, Anton Vögtle, a essayé de le nier à d'innombrables reprises (19). Puis ses élèves (20) entreprirent d'en apporter la preuve exacte sur le plan exégétique. Vögtle voit une contradiction interne dans le fait que Jésus remette les péchés : « *Je m'emploie (dit Jésus) de toutes mes forces et toute mon insistance à vous ouvrir, vous les fils du Royaume, à la volonté de Dieu que je viens annoncer : elle est de vous sauver et de vous mener à la sainteté. Mais je sais bien*

l'Église des premiers siècles : H. Karpp, *Die Busse*, Zurich, 1969, XXXIII-IV ; mais pour notre sujet principal, il est superflu d'aborder l'histoire de la pénitence des premiers siècles.

(19) « Exegetische Erwägungen über das Wissen und das Selbstbewusstsein Jesu », dans *Gon in Welt*, I (Festschrift Karl Rahner), Fribourg, 1964, p. 608-667 ; du même, « Todesankündigung und Todesverständnis Jesu », dans K. Kertelge (éditeur), *Der Tod Jesu* (Quaest. Disp. 74, 1976), p. 51-113 ; du même, « Der verkündigende und der verkündete Jesus », dans J. Sauer (éd.), *Wer ist Christus?*, Fribourg, 1977, p. 45.

(20) Ingrid Maisch, « La guérison du paralytique (*Marc* 2, 1-12) », dans *Stuttgarter Bibelstudien*, 52 (1971). Et plus complet encore Peter Fiedler, « Jesus und die Sünden » dans *Beiträge z. bibl. Exeg. u. Theol.*, 3, Beme, 1976.

moi-même que mes efforts n'ont aucun succès et qu'en plus, très objectivement, ils ne sauraient suffire... Le plan salvifique de Dieu prévoit une autre condition pour que vous obteniez le salut, et elle est décisive : il s'agit de ma mort propitiatoire dans laquelle je représenterai l'Humanité... et qui, en même temps, jettera les bases préalables à un recommencement complet de la prédication du salut, qui inclue cette fois les peuples païens » (21). Et les deux passages (curieusement isolés) *Marc* 2, 1-12 (et avec lui le parallèle chez Matthieu et Luc) et *Luc* 7, 36-50, considérés comme postpascals, sont ensuite exclus de l'exégèse (22).

Nous pouvons laisser en suspens cette question qui n'est pas d'une importance capitale ; simplement, il nous faut prendre nos distances par rapport à l'argumentation de Vögtle. Sans aucun doute, Jésus a annoncé une absolue disposition au pardon de son Père céleste et sûrement à un degré plus fort que ne l'avait fait le Baptiste (les menaces de Jésus à propos du Jugement ne pouvant pour autant être ignorées !). Mais même s'il va certainement plus loin, ne fait-il pas là que donner une image de Dieu traditionnelle déjà familière à Israël ? (23). Pas tout à fait. Certes, il est le Messie d'Israël, il était primitivement envoyé comme tel pour le temps de sa vie terrestre (*Matthieu* 15, 24) et comme tel il parle le langage traditionnel des prophètes ; il parle donc du double Jugement, celui pour les justes et celui pour les pécheurs (la parabole du Jugement chez *Matthieu* 25, 31s. est la plus forte). Mais significatifs sont pourtant les pas qu'il fait vers les païens (leur foi est plus grande : *Matthieu* 8, 10 ; 15, 28), qu'annoncent déjà les propos qu'il tient en arrivant à Nazareth, et qui suscitent la fureur (allusion à Naaman le Syrien et à la

(21) « Exegetische Erwägungen » (note 19), p. 626, dans *Das Evangelium und die Evangelien* (Düsseldorf, 1971). Vögtle considère comme « absurde » qu'on lie le pardon de Jésus à sa mort prochaine.

(22) A Roloff qui pense que le passage de Luc se trouve à sa place d'origine : « Pourquoi les paroles de Jésus remettant les péchés n'auraient-elles été transmises qu'une fois (chez *Marc* 2) », dans *Das Kerygma vom irdischen Jesus*, Göttingen, 1970, p. 162, Fiedler oppose cette question non dénuée de pertinence : « Pourquoi n'est-ce pas transmis davantage ? » (note 20, p. 329, note 375). Jacques Guillet a rétorqué à juste titre : Jésus, qui vit totalement dans la perspective de son « heure », n'anticipe sur l'incidence qu'aura sa Passion qu'en des « gestes isolés », *La foi de Jésus-Christ*, Paris, 1979, p. 58-62.

(23) Cette question, P. Fiedler la pose à mon avis en des termes excessifs (cf. son résumé p. 86s.) quand, voulant établir un contraste avec la manière dont Paul, et surtout les protestants voient la Tora, et en accord avec Zwi Werblowski, *Tora als Gnade*, Le Caire, 1978, p. 156-163, il place la foi en la volonté de pardon de Dieu au centre de l'Ancien Testament.

veuve de Sarepta, *Luc* 4, 25-27) ; cette démarche trouvant son aboutissement lorsque Jésus annonce sa Passion au moment où les païens viennent à lui (*Jean* 12, 20-24). Ce n'est pas un hasard si *Matthieu* 12, 21 renvoie à la mission universelle du serviteur de Dieu (*Isaïe* 42, 6).

2. Ces symptômes attestent que, dès avant Pâques, la référence que fait Jésus au pardon de Dieu se différencie profondément de celle des prophètes, surtout par le poids de sa propre existence (24). Avant tout, il est purement indéniable que Jésus, qui connaît la totalité de sa mission, tout bonnement impossible à accomplir dans une vie limitée dans le temps, vit dans la perspective d'une « heure » où le Père pourvoira à sa manière à l'accomplissement de la totalité de sa mission. (Heure que le Fils n'a pas besoin de connaître dans tous ses détails, ce qu'il ne veut d'ailleurs pas ; c'est pourquoi il ne l'anticipe pas, mais il sent venir ce qui l'attend avec angoisse, *Luc* 12, 50). Dès le début, Jésus est donc une sorte de co-porteur du péché, et ce n'est que sous ce poids qu'il renvoie au pardon du Père. Face aux pécheurs, Jésus n'est pas étranger, innocent ; la solidarité qu'il manifeste avec eux, et dont le nom reste à donner, liée à son autorité qui dépasse les prophètes, a quelque chose en soi que la solidarité d'un Jérémie ou d'un Ezéchiel avec la faute d'Israël ne possédait pas encore. Cette autorité imprègne toute son existence et en particulier sa prédication. Il n'y renvoie pas seulement à Dieu, il ne fait pas que transmettre sa parole (la « sentence du Seigneur » des prophètes) : il accomplit cette parole.

3. La puissance de ses paroles, autant que leur contenu, amène l'auditoire sur la voie de l'absolution, dont l'accomplissement achevé sera le mystère pascal. La qualité de son verbe est unique : « Jamais homme n'a parlé comme lui » (*Jean* 7, 46), « jamais nous n'avons rien vu de pareil » (*Marc* 2, 12) ; l'alternative de la folie (*Marc* 3, 21) et de la possession (*Marc* 3, 30) s'impose. Lorsque, chez Jean, Jésus prétend être directement le Verbe du Père et la porte unique qui mène au salut, et lorsque, pour expliquer cette affirmation, relative à un don ultime du Père, il parle d'un don de lui-même librement consenti (*Jean*

10, 17), lorsqu'en outre il promet que ceux qui demeureront dans sa parole connaîtront la vérité et la liberté (*Jean* 8, 31 suiv.), ce sont là sans conteste des exemples illustrant l'efficacité qu'exercent ses paroles sur son auditoire. Son verbe a une sorte de force sacramentelle ou miraculeuse en soi.

4. Les miracles de Jésus confirment cela amplement. Ses paroles d'homme ou ses gestes d'homme les produisent, et si leur effet est d'abord corporel, il n'est jamais que le premier plan, le symbole d'un effet spirituel. Les propos que Jésus tient au sujet de Béelzébul l'attestent clairement (*Matthieu* 12, 22-29), tout comme les miracles opérés sur des possédés, délivrés simultanément de vives souffrances physiques et de souffrances spirituelles tout aussi fortes. Ainsi le malade gérasénien, à l'esprit impur duquel il commande de sortir, et dont il attribue la guérison à Dieu : « Va chez toi, auprès des tiens, et rapporte-leur tout ce que le Seigneur a fait pour toi dans sa miséricorde » (*Marc* 5, 19). Ainsi la femme courbée, à laquelle il impose les mains : « Tu es délivrée (dé-liée/ *apolelusai*) de ton infirmité », et aux adversaires : « Cette fille d'Abraham, que Satan a liée voici dix-huit ans, il n'eût pas fallu la délier de ce lien le jour du sabbat ! » (*Luc* 13, 11-16). Quand il opère des guérisons, Jésus n'est pas seulement un homme dont les paroles entraînent l'agir de Dieu ; il éprouve physiquement ce qui a été obtenu par son intermédiaire : « Il eut conscience de la force qui était sortie de lui » (*Marc* 5, 30, ce que Luc généralise pour tous les miracles), le contact des malades avec son corps est le moyen par lequel Dieu guérit (*Marc* 1, 41 ; 3, 10 ; 6, 56 ; 8, 22) (25). Autant par ses prédications que par ses miracles, Jésus met les hommes sur le chemin de la disposition parfaite à accueillir le pardon divin — à travers le don ultime de lui-même qu'il fera sur la Croix.

5. Un aspect n'a pas encore été évoqué : Jésus se tourne de façon préférentielle vers les « publicains et les pécheurs » (*Luc* 7, 34) avec lesquels « il va jusqu'à manger » (*Luc* 15, 2). Il est venu

(25) Richard Glöckner a mis en évidence que les guérisons miraculeuses de Jésus ne sont pas autre chose qu'une réalisation des guérisons spirituelles implorées et obtenues dans les *Psaumes*, et que Dieu a opérées : *Neutestamentliche Wundergeschichten und Lob der Wundertaten Gottes in den Psalmen* (Mayence, 1983), en particulier p. 80s. Si l'on songe que guérison corporelle et spirituelle s'imbriquent l'une dans l'autre, alors le propos de Jésus (qu'il a peut-être lui-même tenu, ou qui a été le fruit d'une réflexion postpascale et qui a été placé après coup dans sa bouche) devient tout à fait clair : « Quel est donc le plus facile, de dire : Tes péchés sont remis, ou de dire : Lève-toi et marche ? » (*Matthieu* 9,5). Ceci met un terme aux doutes soulevés par A. Vögtle et son école (note 20).

(24) On trouvera la présentation complète de cet aspect dans les chapitres « La confession dans la vie du Seigneur » et « Confession sur la Croix » dans le *Livre de la confession* de Adrienne von Speyr (p. 20-65). Nous ne pouvons en souligner ici que quelques grands traits. Heinz Schiirmann a traité la question en exégète dans *Jesu ureigener Tod*, Fribourg, 1975.

comme médecin pour eux et non pour ceux qui se croient bien-portants : « Le fils de l'homme est venu chercher et sauver ce qui était perdu » (*Luc* 19, 10). Mais la raison d'être de cette attitude n'est pas, comme le pense la théologie politique de la libération, de préférer une classe d'hommes opprimés, mais de gagner ceux qui se laissent saisir et sauver dans la misère morale qui est la leur et dont ils ont conscience. Les riches ne sont ni évités, ni exclus du salut, ils sont simplement mis en garde. Jésus fréquente encore les scribes et les pharisiens (ils l'invitent plus d'une fois à leur table) ; simplement; son enseignement leur est inaccessible (cf. la parabole du pharisien et du publicain et la conclusion dans *Jean* 9 : « Est-ce que nous aussi, nous sommes aveugles ? ». « Si vous étiez aveugles, vous n'auriez pas de péché ; mais vous dites : nous voyons ! Alors votre péché demeure »). La solidarité de Jésus avec les pécheurs, qui trouve son accomplissement sur la Croix entre les deux larrons, est une solidarité qu'il manifeste avec des hommes qui voudraient se débarrasser de leur faute et que Jésus, rassemblant toutes les fautes, prendra définitivement en charge sur la Croix. Plus exactement, il a deux dimensions inséparables : il est celui que le Père a envoyé comme médecin et guérisseur et a investi d'une autorité divine, et il est celui qui se solidarise avec les pécheurs jusqu'à l'identité ultime, comme le prouve pleinement l'institution de l'Eucharistie avant la Croix. Il y a un passage où l'on pourrait voir chez Jésus comme une préfiguration de l'unité qu'établit Paul entre autorité et solidarité communautaire : l'épisode de la femme adultère (*Jean* 8). Le propos autoritaire de Jésus : « Que celui qui est sans péché jette la première pierre », instaure une sorte d'unité des consciences (mauvaises consciences il est vrai !) à laquelle il se rallie, dans laquelle il s'inclut : « Si personne ne t'a condamnée, moi non plus je ne te condamne pas. » D'une autre manière, c'est aussi une préfiguration de l'unité qu'il a établie entre la décision de lier et de délier officiellement sur la terre, dont la validité ne sera pas remise en cause dans les Cieux.

6. Les mots de Jésus sur la Croix prennent une place toute particulière : « Père, pardonne-leur, car ils ne savent pas ce qu'ils font » (*Luc* 23, 33). Celui qui adresse cette prière sait que le Père l'exauce toujours (*Jean* 11, 42) et que sa prière ne peut donc manquer d'être satisfaite, d'autant qu'il vit maintenant, entre les deux autres croix, la dernière phase de sa mission, dans laquelle il porte (et enlève) le péché du monde (*Jean* 1, 29). Il a fait la connaissance des hommes et de leur conscience du péché.

« Ce sont des êtres qui ont sans cesse besoin d'aide et d'encouragement, qui sans l'indulgence de Dieu sombreraient inévitablement, qui sont totalement tributaires de la miséricorde de Dieu. Ils ne sont pas même assez forts pour implorer eux-mêmes cette miséricorde, pas même assez lucides pour se rendre compte de sa nécessité. » Jésus « sait qu'ils ne peuvent être rendus pleinement responsables, et il en a tiré les conséquences : il assume lui-même cette responsabilité » — et il la remet en même temps au Père. Mais « en prenant la responsabilité de la mission de son Fils, Dieu s'est lié à cette mission... Le Fils a tant fait la volonté du Père, que le Père doit en définitive faire la volonté du Fils ». « Et le Père pardonnera, parce qu'il exauce la prière du Fils, et parce qu'il tient par-dessus tout à ce que la mission du Fils parvienne à sa plénitude ultime ». « C'est la grande confession que le Fils fait pour l'humanité en la représentant. En excusant les hommes, en taisant leur faute devant le Père, c'est sur lui-même que celle-ci apparaît ». Mais le Père aperçoit à présent la faute du monde sur celui qui est sans tache, « et les effets de cette innocence ne vont se manifester dans toute leur plénitude et toute leur richesse que parce que la Croix se prolonge dans la confession devant le prêtre; dans cette confession, il est donné aux hommes de prendre part à la confession du Fils, mais il les a déjà déchargés de leurs péchés en prenant sur lui leurs fautes devant le Père » (26).

Hans-Urs von BALTHASAR
(traduit de l'allemand par Patrice Hauvy)

(26) Adrienne von Speyr, *Kreuzeswort und Sakrament*, Einsiedeln, 1956, p. 17-26. L'image du Messie déjà transmise par la Tradition aux chefs du peuple de l'époque, et qu'ils brandissent face à Jésus (cf. *Matthieu* 26, 65 et par.) plaiderait également en faveur de la dis-culpation des Juifs qui le crucifient (et surtout de celle des païens). Cette image, ils peuvent la justifier en se reportant aux prophètes de l'époque messianique, mais en se référant à ces représentations du Messie qui leur conviennent parfaitement, ils oublient la foi originelle d'Abraham.

Hans-Urs von Balthasar, né en 1905 à Lucerne (Suisse), prêtre en 1936. Décédé le 26 juin 1988. Membre de la Commission théologique internationale ; membre associé de l'Institut de France. Cofondateur de l'édition allemande de *Communio*. Cardinal en 1988. Dernières publications en français : *L'heure de l'Église*, « Communio », Fayard, 1986 et *Espérer pour tous*, DDB, 1987.

Gaston FESSARD

Le blasphème contre le Saint-Esprit*

« Si quelqu'un dit une parole contre le Fils de l'homme, cela lui sera remis; mais s'il parle contre l'Esprit Saint, cela ne lui sera remis ni en ce monde ni dans l'autre. »
Matthieu 12, 32.

« Réfléchissez d'abord à l'importance de ce problème afin que comprenant quel poids pèse sur nos épaules, vous priiez pour nos travaux ». C'est ainsi que saint Augustin, dans le *sermon LXXI*, abordait l'explication de la fameuse question du blasphème contre le Saint-Esprit, dont il avouait n'en point trouver, dans toutes les Écritures, de plus importante ni de plus difficile.

La difficulté de cette question réside dans l'antinomie qui surgit entre l'affirmation nette, claire, tranchante du Christ : le blasphème contre le Saint-Esprit ne sera pas remis, et le principe certain, universel, plusieurs fois proclamé : baptême et sacrement de pénitence remettent tous les péchés. Antinomie d'autant plus criante que les deux affirmations, au lieu de s'opposer pour ainsi dire à distance, se font immédiatement vis-à-vis et dans une forme si solennelle (« Amen, amen, je vous le dis » en *saint Marc*) qu'on ne peut douter de la pensée du Christ :

Tout péché est pardonnable. Un péché n'est pas pardonnable. Comment résoudre cette antinomie?

*Le fonds de cet article, qui nous a été communiqué par le P. Michel Sales, s.j., est un travail rédigé en 1926 par le P. Fessard, alors qu'il commençait ses études en théologie. Nous en avons supprimé quelques passages (en particulier la discussion serrée avec l'art. de Manganot cité), raccourci et traduit les citations, et opéré l'une ou l'autre correction de style (V. Carraud).

Abstraction faite de la position intenable qui se contenterait d'affirmer ces propositions successivement, trois attitudes sont possibles :

- la première consiste à sauvegarder avant tout le sens littéral du texte ; on semblera donc opter pour la négation du principe général. Mais comme cette attitude est contredite par l'ensemble de la vie religieuse qui exige l'affirmation du principe, on en viendra à *interpréter* l'irrémissibilité ;
- la deuxième donnera la préférence au principe général, interprétant donc résolument le blasphème contre le Saint-Esprit, mais de façon si large qu'elle paraîtra n'y parvenir qu'au prix de la négation du texte ;
- la troisième enfin, gardant au principe sa primauté, tentera, par approximations successives, d'adapter tant au blasphème qu'à l'irrémission une interprétation toujours plus fidèle, qui permette, par conséquent, l'affirmation solidaire des deux propositions, du texte et du principe.

1. Quelques résolutions historiques

Discutant le problème du blasphème contre le Saint-Esprit dans la *Somme de théologie* (IIaIIae, q. XIV, a.1), saint Thomas rapporte trois sortes de solutions qui ont de fait été soutenues.

1. La plus obvie, la première en date aussi, est, dit saint Thomas, celle des « *Antiqui Patres* » : ce sont Athanase, Hilaire, Cyrille, Pacien, Jérôme, Chrysostome. Elle consiste à s'attacher au sens littéral. Blasphémer le Saint-Esprit est dire que le Christ chasse les démons par Satan.

Saint Thomas ne nous dit pas comment les Pères opéraient la conciliation de ce sens avec l'universel pardon. Peut-être s'en souciaient-ils peu ? Tout au maintien du texte contre les hérétiques, comme Athanase, Pacien, Hilaire, ou à son étude philologique, comme Jérôme, ou soucieux surtout d'en tirer les conséquences morales, comme Chrysostome, ils semblent avoir peut-être manqué du recul intellectuel nécessaire pour prendre conscience nette de l'antinomie, du moins pour la juger intolérable.

A plus d'un signe cependant, on s'aperçoit qu'ils ne niaient pas le principe général. Bien plus, le souci de ne pas décourager les pécheurs les amenait finalement à interpréter l'irrémission

qu'ils avaient d'abord voulu tenir dans sa littéralité. Ainsi saint Jean Chrysostome limite l'irrémission à la peine du péché. Saint Epiphane en appelle à la prescience du Christ qui, dans ce cas, savait qu'il ne serait pas remis. Saint Cyrille déclare même que l'intention du Christ n'était que de montrer par là la grandeur du péché. D'autres en arrivent à dire que ce blasphème ne sera pas remis à moins de repentir — ce qui est vrai de tout péché.

Bref, l'affirmation du texte pose le problème plutôt qu'elle ne le résout. Que parmi ces Pères survienne un esprit spéculatif épris d'unité, désireux par-dessus tout de « penser » sa religion, il n'aura de cesse de surmonter cette antinomie.

2. Saint Augustin fut cet esprit. Du premier coup, il saisit que le texte devait céder le pas devant le principe général.

Si blasphémer l'Esprit Saint était péché irrémissible, que cherchait-il encore à convertir son peuple ? En niant Dieu, les païens blasphémaient le Saint-Esprit ; et les Juifs aussi, en niant le Christ ; et les hérétiques plus encore, eux qui nient l'existence de l'Esprit ou du moins sa divinité... D'ailleurs, à le bien prendre, tout péché n'est-il pas un blasphème contre l'Esprit ? Et cependant jamais l'Église ne refuse le baptême au païen ou au juif, ni ne clôt sa porte devant l'hérétique pénitent. Faudra-t-il dire qu'elle a tort ou que son geste est sans efficacité ?

Si donc tout péché est pardonnable, que penser du texte ? — l'interpréter. Sans hésitation, rechercher ce qui peut rendre un péché irrémissible et voir si cet élément ne s'identifie pas avec le blasphème contre le Saint-Esprit. En effet, l'Évangile dit « une parole » et non « toute parole, quelle qu'elle soit » ; il suffira donc d'un élément «quelconque» pour satisfaire au texte. Or, à ne pouvoir être pardonné, il n'y a que celui qui refuse jusqu'au bout le pardon, c'est-à-dire le cœur impénitent. L'impénitence finale, voilà donc le péché irrémissible, et c'est aussi le blasphème contre le Saint-Esprit puisque le propre de l'Esprit Saint est de remettre les péchés.

Dans l'esprit d'Augustin, cette solution assurait, sans aucun doute, la cohérence du texte et du principe ; mais dans ses écrits se manifeste une certaine indécision. Tantôt cette impénitence paraît, à juste titre, la disposition fondamentale qui empêche la rémission des péchés, et elle est réellement irrémissible, mais le péché est unique et il n'est vraiment commis qu'une fois la vie achevée. Tantôt elle prend figure de péché particulier, obstination, résistance à la grâce, etc. — dans ce cas, pourvu que les dispositions du pécheur se modifient, elle n'est plus irrémissible.

Faute d'avoir nettement situé ces deux sens l'un par rapport à l'autre, un certain hiatus restait donc entre l'interprétation et le texte. Les successeurs d'Augustin y retrouveraient encore l'antinomie.

3. On s'en aperçoit bien chez saint Thomas. L'impénitence finale d'Augustin lui apparut, comme à ses contemporains, non pas tant le péché des péchés — ce qu'elle était au fond pour Augustin — qu'une «circonstance de n'importe quel péché », un accident propre au dernier acte de la vie. Or, pour s'adapter au texte qui oppose péché contre le Christ et péché contre l'Esprit, il faudrait une faute qui ait figure de péché spécial (« *rationem specialis peccati* »).

Aussi, à la suite du Maître des Sentences, saint Thomas reconnaît ce blasphème dans le péché de malice, « *ex certa malitia* », « *ex ipsa electione malis* ». Ce péché s'attaque, en effet, au Saint-Esprit, à qui est appropriée la Bonté, comme le péché d'ignorance à la Sagesse du Fils, et le péché de faiblesse à la Puissance du Père. De plus, il prend l'aspect de péchés particuliers puisqu'il s'oppose aux diverses vertus que l'Esprit Saint produit en nous.

Blasphémer le Saint-Esprit, conclut saint Thomas, c'est « *rejeter ou écarter par mépris ce qui pouvait empêcher le choix du péché; comme l'espérance par le désespoir, la crainte par la présomption.* »

Il est permis de douter que cette explication ait supprimé tout flottement dans la pensée de saint Thomas, puisque, se demandant un peu plus loin si ces péchés sont absolument irrémissibles, il répond : de soi, oui, puisqu'ils enlèvent le remède même de toute maladie. Cependant, ils peuvent encore être pardonnés grâce à la toute puissante Miséricorde de Dieu, « *per quam aliquando tales quasi miraculose spiritualiter sanantur* », « *par laquelle de telles personnes sont guéries spirituellement de façon parfois miraculeuse.* »

Saint Thomas abandonne ici le verbe précis du docteur pour la parole consolatrice du confesseur. De philosophe, il se fait psychologue. L'unité n'existe pas dans son esprit. Sur ce point, sa systématisation théologique est encore mal équilibrée : un « *aliquando miraculose* » suffit à en déceler l'instabilité.

4. Depuis le XIII^e siècle, les théologiens ne semblent pas avoir opéré la synthèse qui avait échappé à saint Thomas ; et même, à en juger d'après le *Dictionnaire de Théologie* (art. de M. Mangent), ils ont plutôt reculé que progressé.

En effet, pour résoudre l'antinomie, il suffisait d'une distinction bien simple : règle — exception, loi générale — cas spécial (1). « *La non-rémission du blasphème contre le Saint-Esprit est une exception, et la seule, à la règle générale de la rémission des péchés [...] ; il faut restreindre la non-rémission au seul blasphème contre le Saint-Esprit dont parle Notre Seigneur, qui consiste à attribuer aux démons des oeuvres manifestement divines, et ne pas l'étendre aux péchés contre le Saint-Esprit dont traitent les théologiens* » (art. cité). Où sont les beaux jours de la théologie spéculative ?

2. Esquisse d'une solution

Les théories que l'on vient de voir ont le mérite de mettre en lumière la difficulté et d'apporter chacune un élément de solution. Pour satisfaire pleinement au texte et au principe, il n'est que de trouver le « moyen » qui relie l'impénitence finale de saint Augustin aux péchés particuliers « *ex certa malitia* » de saint Thomas, et qui conserve l'irrémissibilité *quant à la nature* de ces péchés sans nier pour autant la possibilité d'un pardon universel.

Notre solution consistera simplement à montrer ceci : de même que péchés particuliers et disposition fondamentale dépendent l'un de l'autre, de même l'irrémissibilité de ceux-ci est fonction de l'irrémissibilité de celle-là — ce qu'exprimerait une distinction classique : « spécial » et « général » s'opposent non

(1) Il est extraordinaire de constater combien d'esprits se satisfont en philosophie et surtout en théologie avec des distinctions aussi verbales. N'avons-nous pas vu saint Thomas lui-même résoudre la difficulté par un « *miraculose* » ?

« L'exception », le « cas spécial », même quand on l'attribue à Dieu en l'appelant « miracle », ne rend compte de rien. S'il est vrai que l'esprit ne peut rien penser qui ne soit « être » c.à.d. un, *lié*, les mots « exception, cas spécial, miracle », ne signifient pas autre chose que « non-lié, non-un, non-être », c.à.d. impensable. L'emploi de pareils mots est un signe que le principe général auquel ils s'opposent n'est pas réellement « principe général », puisqu'il souffre des exceptions alors que son essence est précisément de synthétiser, d'unir la totalité des *cas*. C'est donc l'indication qu'une synthèse nouvelle, plus compréhensive, est à faire, où l'exception, le cas spécial et le miracle trouveront leur place.

Est-il besoin d'ajouter que ceci ne supprime aucunement la notion de miracle dans le monde sensible ? Là, en effet, miracle s'oppose à « loi de la nature » ; et la loi de la nature est toujours une moyenne, une collection de faits, synthèse toujours contingente et inachevée dans sa matière sinon dans sa forme, tandis que la loi, le principe philosophique ou théologique est absolument nécessaire, étant purement formel. Il est vrai qu'on en pourra conclure qu'il ne suffit pas de dire du miracle qu'il est une « exception » aux lois de la nature, pour le définir. Mais c'est une raison de plus pour ne pas se satisfaire d'une exception aux lois de l'esprit.

pas « *numérique* » (quantitativement), c'est-à-dire de façon linéaire (exception), mais « *analogique* » (qualitativement), c'est-à-dire, au sens étymologique du mot « spécial », comme détermination concrète d'un élément intelligible, possédant donc ses qualités dans la mesure de sa participation.

1. Une seule chose est impardonnable : vouloir le mal pour le mal. Mais ce pur vouloir est en quelque sorte impossible à l'homme. En effet, d'après saint Thomas lui-même, ce qui permet notre liberté, c'est la contingence des biens particuliers. C'est dire que, devant l'option morale, le mal se présente toujours sous les apparences d'un bien. Bien relatif, bien sensible, si l'on veut, en face du bien rationnel, mais « bien » malgré tout, de telle sorte que le pécheur est incapable de vouloir purement le mal pour le mal. Cependant au terme de la vie, la « réelle apparence » (2) du bien qui permettait le péché du « *viator* » s'est évanouie. La volonté est alors ce qu'elle s'est faite : amour du mal pour le mal.

C'est ce péché pur, cette volonté pure, forme des volontés déterminées et des péchés concrets, que saint Augustin appelait « impénitence », et s'il la disait « finale », ce n'est pas tant comme semblait le croire saint Thomas, qu'il y voyait une qualité spéciale au dernier acte de la vie, mais plutôt le sens général et l'âme même de la vie que la mort seule révèle (3). Âme qu'il ne faut pas chercher comme un acte parmi d'autres actes, mais qui s'étale dans chaque acte particulier et les informe tous. Comme le sens général d'un drame ne se trouve dans aucun vers de la pièce, fût-ce le dernier, mais les pousse tous les uns après les autres jusqu'au dernier qui seul, en achevant l'oeuvre, la livre dans son unité.

Saint Thomas précisait les termes de saint Augustin en parlant de péché par malice, mais il omettait d'indiquer le lien des divers péchés qu'il dénombrerait avec cette volonté pure. Essayons de le montrer.

2. Puisque l'acte moral humain a toujours lieu à l'occasion

(2) « Réelle » en tant qu'apparente, et « apparente » en tant que réelle.

(3) « Comment ce qui empêche la rémission des autres péchés sera-t-il remis ? Tout péché est remis à ceux chez qui ne figure pas ce qui ne sera jamais remis ; mais pour ceux chez qui il est présent, puisqu'il ne sera jamais remis, les autres ne seront pas remis non plus, du fait que la rémission de tous les péchés se trouve empêchée par l'entrave de celui-ci ». (*Sermon LXXI, 22*). De telles expressions laissent voir que saint Augustin avait très nettement compris l'impénitence finale comme le vouloir pur du mal, comme une condition synthétique *a priori* des divers péchés.

d'un bien sensible, il n'est jamais le choix du mal ou du bien à l'état pur.

Les proportions diverses selon lesquelles bien et mal s'allient déterminent toute une échelle de valeurs morales : depuis l'acte d'amour du saint (4), auquel reste toujours mêlé un peu d'imperfection, jusqu'au péché satanique de l'homme qui voudrait pécher pour pécher. Infinitésimale au sommet de la perfection morale, la perversité croît à mesure que décroît la bonté. Au-dessous de l'imperfection, les théologiens distinguent les diverses régions du péché véniel, indélébile, semi-délébile, pleinement délébile. Vient enfin cette ligne médiane, aiguë comme une crête, fine comme un rayon de lumière, au-delà de laquelle les proportions de la bonté et de la perversité se renversent. De bonne qu'elle était jusque-là, la volonté devient mauvaise : c'est la limite du péché mortel. Dans le péché mortel est théoriquement réalisée cette perversion de la volonté, ce choix du mal pour le mal, où saint Augustin et saint Thomas s'accordent à voir le blasphème contre le Saint-Esprit.

Mais cette région de la perversité offre encore matière à distinction. Dans son péché en effet, l'âme peut distinguer deux éléments : le bien sensible qu'elle cherche au mépris du bien rationnel, — la qualité spirituelle qui en résulte pour elle-même. Toujours unis, ces éléments se combinent en des proportions diverses. Par exemple, il est évident qu'à l'occasion d'un même péché, le débauché s'attache plus à la volupté sensible qu'au résultat spirituel qu'elle engendre dans son âme, tandis que le démoniaque tend à s'abstraire de la jouissance pour ne rechercher que la qualité d'âme qu'il acquiert.

Ainsi selon que l'intention volontaire se porte davantage sur l'un ou l'autre élément, la malice du péché augmente ou diminue. Le pécheur voluptueux cherche le plaisir pour le plaisir ; il est fasciné par lui : l'objet lui apparaît comme fin de sa volonté. Le pécheur satanique au contraire n'envisage ce plaisir que comme *moyen* de réaliser hors de lui, mais toujours pour lui, sa perversion ; c'est la volonté qui choisit et pose son objet. Le péché mortel ordinaire n'est qu'un péché volontaire ; le péché par malice est un *péché réfléchi*.

Tous les vers d'une tragédie portent en eux un double sens : le sens général de la pièce dont ils sont nés, — le sens particulier

(4) L'acte de la sainte Vierge est une « exception » de l'ordre surnaturel que nous négligeons pour le moment.

qui les situe chacun à une place unique le long de la chaîne extérieure qui constitue l'action. Mais certains vers, au lieu de se rapporter immédiatement à l'action immédiate tendent à résumer en une formule le sens général du drame. Ils sont à la fois des vers particuliers et l'expression directe de l'âme commune à tous les autres. Il en va de même des péchés par malice.

3. Les deux sortes de péchés particuliers ainsi reliés au vouloir pur, il est aisé de déterminer leur irrémissibilité respective.

Dans les deux cas, il y a péché mortel. Même sous l'attrait de la concupiscence, il y a toujours assez de perversité pour changer l'orientation de l'âme. Mais, du débauché, on peut espérer la pénitence : que la volupté cesse, la volonté, délivrée de son poids, sera ramenée à elle-même ; et qu'un nouvel objet se présente, l'âme pourra y trouver le repentir. Du démoniaque au contraire, il n'y a aucun changement à attendre puisque c'est la volonté seule qui se choisit et s'exprime dans sa malice intrinsèque aussi purement que possible. Tout objet, si puissant qu'on le suppose, (apparition du Christ, révélation...) est devant elle comme rien. Démoniaque, la volonté perverse l'est réellement par la manière dont elle prend sa méchanceté pour fin. Et si l'on ne peut désespérer du salut de pareils pécheurs, c'est qu'il reste encore dans leur péché assez d'attrait sensible (5) pour ne pas engager irrévocablement leur volonté (6).

Concluons : dans la mesure où les péchés par malice sont l'expression de la perversité fondamentale de l'âme, ils participent à son irrémissibilité. Rapport qui unit fait particulier et principe général au lieu de nier l'un par l'autre (7).

Reste à voir comment péchés de malice et perversité pure s'identifient avec le blasphème contre le Saint-Esprit.

4. Pour déterminer la nature du blasphème contre le Saint-Esprit les textes évangéliques fournissent deux indications : — Il renvoie à l'aveuglement des Pharisiens qui attribuent à

(5) Ne serait-ce que dans la conception du « mal idéal », matière indispensable au péché de malice le plus spirituel de tous : celui d'orgueil. « Matière », car si leur conception était pur intelligible, elle serait impensable pour le composé humain.

(6) On voit ici comment saint Thomas en appelant au miracle pour convertir ces pécheurs passe du plan de la réflexion métaphysique à celui de la science psychologique. Dès lors, il n'a plus tort de parler de « miracle », car la conversion de celui qui s'est montré pécheur satanique est réellement « exceptionnelle », par rapport aux lois psychologiques.

(7) Une théorie de la justification et de la persévérance finale par les actes d'amour de Dieu pourrait se faire à partir des mêmes principes et serait en tout symétrique à celle de

l'esprit impur la puissance de Jésus sur les démons.

— Il s'oppose au blasphème contre le Christ.

Si vouloir le mal pour le mal, c'est blasphémer le Saint-Esprit, il est naturel que le Christ prenne occasion d'un jugement inspiré par la perversité pour attirer l'attention sur son irrémédiosité. Or attribuer la déroute du principe du mal au prince du mal lui-même, l'union reconquise de l'âme et du corps au principe de division, c'est, autant que l'esprit le supporte grâce au langage, accumuler la contradiction. Dans le jugement des Phariséens s'exprime donc aussi parfaitement que possible cette volonté de négation qui est au fond de la perversité. De sorte que dévoiler le terme final de cette méchanceté, « il ne sera pas remis », c'est encore charité de la part du Christ car s'il reste quelque espoir d'agir sur un cœur pervers, ce ne peut être qu'en lui révélant ce qu'il est en train de se faire.

Plus significative encore est l'opposition établie par Jésus entre péchés contre le Christ et péchés contre le Saint-Esprit. Ce qui les distingue en effet, c'est que, dans le plan de notre destinée surnaturelle, le Verbe Incarné se présente à nous à la façon d'un « objet », comme un homme parmi les hommes, tandis que le Saint-Esprit est le Consolateur invisible, le Feu intérieur qui éclaire l'intelligence et échauffe la volonté. L'œuvre de notre divinisation, le Verbe et l'Esprit y concourent tous deux, mais par des chemins opposés : le Verbe incarné du dehors au dedans, l'Esprit Paraclet du dedans au dehors. Si bien que, dans notre option pour la vie surnaturelle, le Christ et l'Esprit jouent un rôle analogue à celui de l'objet et du sujet, tel que nous l'avons analysé dans l'acte moral. Il suffira donc de reprendre quelques traits de cette analyse pour montrer comment toute faute mortelle est à la fois péché contre le Christ et contre l'Esprit, mais comment seul, le péché de malice, s'attaquant surtout à l'Esprit, mérite le « il ne sera pas remis » prononcé par le Christ.

Sans doute, le pécheur qui refuse au Christ l'hommage auquel il a droit se sépare aussi bien de l'Esprit que du Fils ; mais en blasphémant ainsi le Christ, sa volonté n'a fait encore que céder à la répulsion sensible que lui inspirait sa forme d'esclave. Parce que la sagesse du Christ est folie, sa richesse pauvreté, sa puissance faiblesse, le pécheur le nie ; mais son

la perte et de l'impénitence par les péchés de malice. Pas plus qu'il ne suffit pour se sauver, de prononcer les trois vœux, il ne suffit, pour se damner, de vendre son âme au démon.

péché est moins la négation directe du Christ que l'affirmation du monde auquel Il s'oppose. En d'autres termes, sont péchés contre le Christ tous ceux où, comme dans le cas du voluptueux, l'attraction sensible reste prédominante.

Au contraire, sont péchés contre l'Esprit, tous ceux où, comme dans le cas du démoniaque, la volonté tend à faire abstraction de l'occasion sensible du péché pour objectiver sa propre perversité. Sans doute c'est encore à travers le Christ que l'Esprit est atteint — car si nul ne vient à Dieu que par Lui, nul aussi ne s'en éloigne qu'en Le quittant. Mais il n'est plus que l'objet matériel du blasphème et l'objet formel, c'est la lumière, la bonté, l'amour de son Esprit.

Ainsi, le même rapport de participation qui explique l'irrémédiosibilité des péchés de malice explique aussi celle des blasphèmes contre le Saint-Esprit sans nier le principe général du pardon. Car, d'un côté, les blasphèmes particuliers contre le Saint-Esprit, si pervers qu'on les suppose, si purs d'éléments objectifs qu'on les imagine, ne demeurent rémissibles que parce que, l'Esprit Saint ne nous étant connu que par le Christ, il reste toujours une matière, ne serait-ce que le nom même, pour empêcher le passage à la limite, la réalisation du pur vouloir où s'épuiserait la volonté ; et de l'autre, les péchés mortels d'un damné, si dénués de grâce qu'on les suppose, si alourdis de concupiscence qu'on les imagine, ne sont impardonnables que pour avoir été dans une vie l'expression d'un pur vouloir du mal pour le mal, c'est-à-dire, un blasphème contre le Saint-Esprit.

3. Contre-épreuve

La contre-épreuve d'une solution vraiment synthétique consiste en ceci : au lieu de rejeter purement et simplement celles qui l'ont précédée, elle doit en grouper tous les éléments de valeur et leur donner l'interprétation non pas la plus bénigne (il ne s'agit pas de charité), mais la plus intelligente. Or un point de la solution de saint Thomas permet de montrer ce qu'ajoute à la vérité déjà connue une vérité retrouvée. Saint Thomas se demande, dans l'article 2 de la question consacrée au blasphème contre le Saint-Esprit, si l'on a raison d'en distinguer six espèces. Il répond affirmativement et les groupe deux à deux selon qu'ils écartent tel ou tel obstacle au péché : la présomption et le désespoir détournent de la considération du jugement divin ; —

l'attaque de la vérité reconnue et l'envie de la grâce chez nos frères s'attaquent aux dons de Dieu, — l'impénitence et l'obstination nous ancrent dans le péché lui-même. Un simple coup d'œil suffit pour reconnaître l'arbitraire de ce classement.

À vrai dire, la question aurait en soi peu d'importance si elle n'était révélatrice d'un esprit vraiment synthétique qui ne peut se résoudre à énumérer sans relier. Seulement, pour que ce besoin de classer soit autre chose qu'une manie d'accolades, il faut que le principe de la division adopté soit rationnel, c'est-à-dire logiquement relié à l'ensemble de la théorie. Or, dans le cas présent, les chefs de division adoptés par saint Thomas ne paraissent se rattacher au péché de malice que par un lien très lâche. Puis, pourquoi distinguer six espèces et six seulement ? Elles ont été recueillies un peu au hasard dans l'œuvre de saint Augustin. Ne pourrait-on en énumérer d'autres ou les réduire à quatre ou cinq ?

Sans avoir l'illusion ni la prétention de faire œuvre définitive, essayons de donner une déduction de ces divers blasphèmes contre le Saint-Esprit.

Saint Thomas a noté que ces blasphèmes étaient des péchés contre les effets du Saint-Esprit en nous. On aboutirait donc à une classification rationnelle de ces péchés si l'on pouvait d'abord en donner une des effets auxquels ils sont opposés.

Or, elle existe, car les effets du Saint-Esprit en nous ce sont les vertus théologiques et la division tripartite en foi, espérance et charité, est si peu arbitraire qu'elle ne repose pas sur autre chose que le rapport même de l'âme avec Dieu connu non plus comme une force indéterminée, mais face à face. Les vertus théologiques correspondent donc au perfectionnement surnaturel des facultés de l'âme : la foi élève l'intelligence à la conception de la vision béatifique, — l'espérance élève la volonté au désir de la béatitude infinie, — quant à la charité, elle sublime la liberté jusqu'à l'amour désintéressé d'un Dieu souverainement aimable.

Il suffit maintenant de regrouper deux à deux les péchés selon les vertus théologiques auxquelles ils s'opposent. Il y a donc bien six espèces de péchés contre le Saint-Esprit.

Si nous gardons l'énumération de saint Augustin et de saint Thomas, c'est parce qu'en fait elle s'encadre aisément dans notre déduction. Auraient-ils parlé de cinq ou de sept espèces, que nous n'aurions pas hésité à augmenter ou à retrancher, pour aboutir à ce chiffre de six. Ce n'est d'ailleurs nullement un pur

hasard que cette énumération, malgré son origine contingente, rejoigne notre déduction. Il est dans l'ordre que l'esprit mette au jour des matériaux implicitement liés, bien avant d'en reconnaître le lien. Mais d'autre part, réflexion psychologique et réflexion métaphysique ne progressent jamais que par un affinement corrélatif.

Peut-être objectera-t-on à ce groupement binaire qu'on ne peut pécher que d'une seule manière contre les vertus théologiques, puisqu'à la différence des vertus morales, elles ne consistent pas dans un « milieu ». Et en effet, Dieu objet et règle de ces vertus étant lui-même sans mesure, on ne pêche jamais contre elles par excès. — Encore est-il cependant que, toute pluralité naissant « *ex affirmatione et negatione* » (Commentaire de saint Thomas sur Boèce, *De Trinitate* IV, 1), on peut encore classer les péchés contre les vertus théologiques selon qu'ils consistent dans un défaut, — disons pour ne pas faire jurer les mots, — dans une attaque positive (*ex affirmatione*), ou dans une attaque négative (*ex negatione*) (8).

Il y a donc six espèces, et six seulement, de blasphème :

1. Contre la Foi : — positivement ; en attaquant les vérités religieuses reconnues intérieurement, mais que l'on s'efforce de nier dans le but d'éteindre cette lumière intérieure, « *impugnatio veritatis agnitae* », résistance à la vérité reconnue.

— négativement : en se refusant à les considérer, sachant trop bien que les considérer serait reconnaître leur vérité, « *obstinatio* », obstination.

2. Contre l'Espérance : — positivement : en se confiant en soi seul pour l'obtention d'un bien que l'on sait d'ailleurs au-dessus de ses forces, « *praesumptio* », présomption.

— négativement : en renonçant à l'aide promise bien que l'on sache qu'elle seule est efficace, « *desperatio* », désespoir.

3. Contre la Charité : — positivement : en l'attaquant dans la mesure où elle a ici-bas réalisé l'union des âmes avec Dieu, « *invidentia fraternae gratiae* », envie à l'égard de la grâce reçue par les frères.

— négativement : en se refusant directement et absolument à

(8) Saint Thomas remarque que le « défaut » et « l'excès » des vertus intellectuelles correspond non à la contrariété des choses mais à celle de l'affirmation et de la négation (*ibid.*, q. XIII, ad 5). Les vertus, étant « volontaires », sont donc susceptibles de la même contrariété.

l'union qu'elle permet avec Dieu, « *impenitentia* », impénitence.

Par une chaîne dialectique ininterrompue, les six espèces de péchés que distinguait saint Thomas sont donc reliés à la théorie centrale. Et ce que nous avons dit du blasphème fondamental vaut des blasphèmes particuliers : ce sont des péchés réfléchis, tandis que les fautes ordinaires ne sont que volontaires.

Le blasphème contre le Saint-Esprit c'est, pourrait-on dire, le *péché de la réflexion*; et c'est le sens de la définition habituelle « péché contre la lumière ».

Résumons notre solution en quelques propositions :

1. Blasphème le Saint-Esprit celui qui tend à réaliser la perversité de son âme.
2. Puisque, dans l'ordre surnaturel, l'élévation de l'âme est opérée par les trois vertus théologales, cette perversité qui est négation de l'âme par elle-même doit s'attaquer à l'une de ces trois vertus.
3. Il n'y a que deux manières de pécher contre chacune de ces vertus, et donc six espèces de blasphèmes.
4. Dans la mesure où ces divers péchés participent à la perversité du vouloir, ils sont irrémédiables.

Gaston FESSARD, s.j.

Gaston Fessard, né en 1897, mort en 1978. Entré dans la compagnie de Jésus en 1913, prêtre en 1928. Spécialiste de Hegel, Marx et Kierkegaard, nombre de ses publications s'éclairent par le contexte historique sur lequel elles réfléchissent et prennent position : *Pax Nostra : Examen de conscience international* (Grasset, 1935) ; *Le dialogue catholique-communiste est-il possible ?* (Grasset, 1937) ; *Epreuve de force : Réflexions sur la crise internationale* (Bloud et Gay, 1939). *France, prends garde de perdre ton âme !* (Premier cahier clandestin de *Témoignage chrétien*, 1941) ; *France, prends garde de perdre ta liberté !* (*Témoignage chrétien*, 1945). Ses œuvres théoriques les plus décisives sont sans doute : *La dialectique des exercices spirituels de saint Ignace de Loyola* (3 vol., 1956, 1966 et 1984) et *De l'actualité historique* (2 vol., Desclée de Brouwer, 1960). Dernières publications : *Chrétiens marxistes et théologie de la libération* (Lethielleux, 1978) ; *Église de France, prends garde de perdre la foi !* (Julliard, 1979) ; *La philosophie historique de Raymond Aron* (Julliard, 1980) ; *Gabriel Marcel et Gaston Fessard, Correspondance* (Beauchesne, Paris, 1985).

Jean-Robert ARMOGATHE

Le feu de saint Antoine

Tentation, péché et salut

(Illustration de couverture)

FONDES au XI^e siècle comme un ordre hospitalier, les religieux antonins se sont consacrés à soigner des patients atteints de cet ergotisme gangréneux qu'on nommait « le feu sacré » ou « le feu Saint-Antoine » ; le « précepteur » du couvent d'Issenheim commanda, vers 1512-1516, à Matthias Grünewald des peintures destinées à entourer trois statues commandées par son prédécesseur (1).

Saint Antoine, assis en majesté, est encadré par saint Jérôme (au titre des ermites) et saint Augustin (pour la règle canoniale) ; la deuxième ouverture du retable fait apparaître le groupe sculpté, sur une prédelle peinte (le Christ et ses Apôtres), encadré par deux grands panneaux : la visite de saint Antoine à saint Paul de Thèbes, dans sa solitude du désert ; la tentation de saint Antoine. Le vif contraste entre les deux scènes a été perçu par tous les critiques : à gauche, les deux hommes semblent s'offrir l'un à l'autre l'honneur de partager le pain que le corbeau apporte. A droite, des démons aux formes monstrueuses frappent et déchirent de leurs moignons et de leurs armes un saint ermite terrassé.

La personne d'Antoine, représenté âgé, avec une longue barbe à deux pointes, fait l'unité des deux panneaux ; il porte une ample tunique et un manteau (qui lui est arraché dans l'agression), il se cramponne à son bâton dont la poignée rappelle le Tau des Antonins, symbole de la Congrégation. Pourtant,

(1) Outre une longue étude de retable au Musée d'Unterlinden à Colmar, nous avons utilisé les trois ouvrages suivants : *Matthias Grünewald. Der Issenheimer Altar*, Stuttgart, 1973 ; *Grünewald et son oeuvre (Cahiers Alsaciens d'Archéologie... XIX-XX)* Strasbourg, 1975 ; Chr. Heck, *Gr. et le retable d'Issenheim*, Colmar, 1982.

d'autres considérations méritent d'être prises en compte, qui rapprochent, par contraste, les deux scènes.

On peut dire que dans la scène, d'apparence si paisible, de la rencontre, les éléments de la tentation sont déjà présents.

On a d'ailleurs déjà souligné combien ce paysage «thébain» est plus inquiétant que désertique, rappelant le *Ried* alsacien, tandis qu'une montagne glacée s'élève à l'arrière-plan. Le paysage de fond reste d'ailleurs à peu près semblable dans les deux tableaux : les mêmes arbres tendent leurs branches dégarnies, recouvertes d'une mousse inquiétante (l'humide forêt vosgienne ?) ; on peut se demander si le tronc de l'arbre de gauche n'est pas la souche pourrie, pleine de champignons, du tableau de droite.

Car la composition de la tentation est déjà présente dans la rencontre des deux saints ; la biche familière de l'ermite thébain va devenir un des monstres de la nuit, et le corbeau messenger qui apporte le pain va se transformer en basilic. Les monstres sont déjà tapis derrière les rochers sombres, aux formes âpres, du désert de la rencontre, et l'écorce du palmier-dattier va servir pour les écailles d'un démon. Les formes des arbres, de leurs branches et de leurs racines, les rochers qui entourent Paul et Antoine annoncent les formes horribles des bourreaux : ce paysage de paix est déjà tout entier porteur des terreurs de la nuit.

« *Où étais-tu, bon Jésus, où étais-tu, pourquoi n'es-tu pas venu guérir mes blessures?* » Un petit parchemin, fixé sur une souche, porte les paroles d'Antoine, telles que la *Légende dorée* les a imaginées, belle prière d'affectueux reproches. Mais déjà, un ange combat de sa lance un démon, et dans le ciel, nimbé d'une lumière rouge et or, apparaît le Seigneur. Tandis qu'Antoine pose sa question, le Seigneur est déjà là, il n'a jamais quitté son serviteur. Et la scène de la tentation, à son tour, se double de celle de la rencontre. Les mêmes traits de composition montrent que cette scène terrible peut redevenir le lieu paisible de la fraction du pain. Derrière la terrible agression, la puissance tranquille de Dieu apparaît.

Les experts ont souligné, dans une littérature abondante, le lien entre ce retable et l'exercice médical des Antonins : les plantes qui entourent Paul et Antoine servaient à leurs philtres, tisanes et cataplasmes ; le corps des démons porte des pustules et des mutilations comme les membres des pauvres malades. La statue d'Antoine elle-même, majestueuse, entrevue dans la pénombre du chœur canonial, depuis la porte du jubé, n'était-

elle pas déjà une figure de guérisseur pour les malades venus prier dans la chapelle du couvent-hôpital ? Mais le passage est aisé, et traditionnel, de la maladie qui défigure le corps à ce mal qui ronge l'âme, le péché. Et le retable comporte bien une théologie de la faute et du pardon où maladie et guérison, péché et rédemption semblent liés.

Les démons pustuleux qui maltraitent saint Antoine le font sous le regard de Dieu ; l'épreuve ne dépassera pas les forces du serviteur. Et la scène peut revenir à l'état de douce quiétude de la rencontre entre les deux ascètes. Pour bien comprendre, il suffit de tourner les volets : ils vont recouvrir le groupe sculpté et présenter sous nos yeux les scènes clés : l'Annonciation, l'Adoration des anges à la crèche, la Résurrection. Sur la prédelle, le Christ mort vient recouvrir le Christ de gloire entouré de ses Apôtres. Mais surtout, si la paix de la rencontre est recouverte par une autre rencontre, tout aussi apaisante, celle de Marie et de Gabriel, dans le panneau de l'Annonciation, à gauche, l'horrible tentation de droite est recouverte par la lumineuse Résurrection : il faut consulter les transformations dans cette succession qui, partant des statues, aboutit au grand Calvaire, où saint Antoine réapparaît, statufié sur un socle. Les trois moments qui sont représentés nous conduisent donc de la condition terrestre, partagée entre la tentation et le repos, à la Crucifixion, présentée chaque jour à notre prière, tandis que l'Annonciation, la naissance et la Résurrection occupent l'espace intermédiaire : par la Résurrection, nous passons de la tentation à la sainteté.

Le monde est donc perçu comme un lieu ambigu, dangereux, où le mal et l'épidémie se dissimulent sous les apparences les plus calmes. Mais la délivrance est déjà présente au milieu des pires agressions des forces du Mal. La Nature est changeante, reflétant l'inconstance et la faiblesse de notre humanité, mais elle reste, au fond, marquée par son Créateur. Ce message d'espoir et de guérison, c'est celui que les Antonins d'Issenheim voulaient communiquer à leurs malades ; c'est aussi, aujourd'hui, le message d'un Seigneur qui a les promesses de vie éternelle.

Jean-Robert ARMOGATHE

Jean-Robert Armogathe, né en 1947, prêtre (Paris), curé de Saint-Pierre-de-Chailot, aumônier de l'École normale supérieure, enseigne l'histoire du catholicisme à l'École pratique des hautes études. Membre du Comité de rédaction de *Communio*.

Roland HUREAUX

Ça ne pardonne pas

« **Ça ne pardonne pas f...** » Dès son plus jeune âge l'enfant apprend que « ça ne pardonne pas »... de mettre ses doigts dans la prise électrique ou de toucher le radiateur en marche. D'une façon générale, cette sentence se trouve inscrite au cœur d'une civilisation technique qui déchaîne des forces gigantesques mais n'en conserve la maîtrise qu'au prix de la plus grande rigueur.

Rigueur de la technique

Il y a d'abord les exigences de la sécurité : on ne plaisante pas avec les règles de sécurité d'une centrale nucléaire, d'un avion, d'un train.

Il y a ensuite ce qu'on appelle le « contrôle de qualité ». Dans un environnement industriel avancé, la moindre malfaçon entraîne le rejet « impitoyable » du produit défectueux et éventuellement la sanction du responsable de l'erreur. Alors que la civilisation chrétienne n'ait l'impeccabilité, le marché, lui, n'accepte que des produits « impeccables » !

Hédoniste dans ses fruits, la civilisation technique repose en amont, on ne saurait le perdre de vue, sur une discipline de fer. Dès que la technique est en jeu, la moindre erreur, le plus souvent, « ne pardonne pas »...

L'apprentissage de cette rude discipline est, pour les pays en voie de développement, le seul moyen de rattraper leur retard.

Arrachés au monde archaïque de l'à-peu-près, ils apprennent le respect rigoureux d'un règlement : par exemple le mode d'emploi d'une machine. Non point que le goût de la perfection n'ait pas existé auparavant, mais il ne concernait qu'une élite de gens de métier, d'artistes... peut-être de saints, et se traduisait

rarement dans l'observation d'un règlement écrit. Avec la révolution industrielle, cette exigence, à travers l'avènement de la production de masse et le taylorisme, se démocratise. C'est pourquoi le décollage, phase de « dressage », est toujours très difficile.

À tous les niveaux, le respect des lois et des règlements est une condition du développement industriel.

Depuis Guizot, on sait que celui-ci passe par l'enrichissement honnête. Enrichissement : par la mise sur le marché de bons produits, de bonne qualité, au moindre coût ; honnête : cela implique qu'il n'y ait pas trop d'autres moyens, plus rapides, moins réguliers, de s'enrichir, en dehors d'une utile industrie (1).

C'est non seulement la mentalité des individus qui doit y être préparée, mais aussi celle des gouvernants, lesquels doivent offrir à l'activité économique un cadre juridique stable : en n'étant point trop déshonnêtes eux-mêmes, certes, car là où tout s'achète il n'y a plus de loi qui tienne, mais également en mettant en œuvre une conception libérale de la loi.

De la technique au concept libéral de la loi

Dans sa conception libérale, la loi est précisément faite pour être respectée. Elle ne saurait donc être excessive ou aller de front contre les exigences de la nature ; mais les mauvais citoyens — en principe rares — qui n'accepteraient pas de s'y plier doivent être assurés de ne pas échapper à ses rigueurs.

Cette conception de la loi est liée à l'avènement de la démocratie : la loi ne vient pas d'en-haut ; c'est la communauté des citoyens qui se la donne à elle-même. Il est donc normal que chaque citoyen en particulier la respecte puisqu'elle n'est que l'expression, directe ou indirecte, de sa propre volonté.

Et d'ailleurs celui qui enfreint la loi de manière grave est susceptible de perdre sa qualité de citoyen car le citoyen libre, par définition, respecte la loi. En poussant à l'extrême, on pourrait dire que celui qui ne la respecte pas, sombre dans le non-

(1) Cf. Guy Sorman, *La Nouvelle richesse des nations*, Fayard, 1987.

être juridique : la question de la rémission de ses fautes ne se pose donc même pas (2).

Dans un ordre d'idées moins théorique, l'extension sans précédent du champ de la responsabilité civile dans le droit et la jurisprudence contemporains va dans le même sens. Dans cette machine bien huilée qu'est la société moderne, aucun accident ne saurait survenir. Et s'il s'en produit, il faut que la responsabilité de quelqu'un soit mise en cause, car on suppose que quelque part il y a eu erreur. Cette logique conduit parfois nos tribunaux à être plus sévères pour les fautes par omission que par action...

Le contrôle des naissances que pratiquent plus largement que d'autres les pays avancés va dans le même sens : celui de l'élimination du hasard ; il marque en même temps la volonté d'avoir des enfants moins nombreux mais de « meilleure qualité », d'en «faire» des produits finis sans défaut.

On ne sera pas étonné que la même société rejette de plus en plus sur ses marges tous ceux qui ne s'adaptent pas à ses normes de rigueur, d'exactitude, de haute qualification : chômeurs de longue durée, nouveaux pauvres, délinquants.

Autres cultures, autre loi

La vision moderne de la loi dont sont tributaires tous ces phénomènes tranche naturellement avec celle des sociétés d'ancien régime ou de beaucoup de sociétés du Tiers monde, où le sens des disciplines collectives — en tous cas légales — et par là de la responsabilité individuelle, est moins développé. La production comme la vie civique y vivent dans une approximation de bon aloi. La mentalité collective peut s'y offusquer de beaucoup de choses, par exemple des manquements à certaines coutumes, mais pas du fait que les lois ou les règlements ne sont pas observés. Notre langue est à cet égard assez parlante : il y a d'un côté le monde des bons citoyens, « adultes » par défini-

(2) L'abolition assez générale de la peine de mort pourrait contredire notre propos : il n'est pas sûr qu'elle le fasse ; le côté à la fois spectaculaire et sordide du châtement suprême confère un aspect trop voyant à la transgression, dont on considère qu'elle ne devrait pas exister : l'« enfermement » est à la fois plus propre et plus discret. Le souci, louable, de rééduquer les délinquants procède aussi de la même idée que la transgression des lois ne peut être le fait de « anormaux » que l'on peut toujours espérer ramener à la droite raison de la Cité. Il est en revanche indéniable que le droit de grâce ou d'amnistie sont des survivances archaïques.

tion, de l'autre le règne de l'esprit « bon enfant »... Terme à terme on pourrait opposer, sans simplifier à l'excès, les deux types de société, notamment dans leur attitude vis à vis de l'enfant ou de la marginalité. La corruption que beaucoup stigmatisent dans les pays moins avancés, y trouve, il faut bien le dire sans que cela l'excuse, un terrain plus favorable dans la mesure où les valeurs relationnelles l'emportent toujours dans ces contrées sur le sens de la loi.

La vision libérale s'oppose aussi à celle des pays totalitaires qui, aspirant à l'avènement d'une « surhumanité », placent leurs lois hors des limites de la nature, notamment en méconnaissant l'intérêt individuel : ainsi les économies socialistes n'échappent, c'est bien connu, à la paralysie générale, que par un recours généralisé au marché noir (3). Des actes aussi naturels que de faire pousser des légumes dans son jardin et de les vendre à qui en a l'usage, y deviennent à l'occasion des « crimes économiques ». L'utopie s'y mue, en pratique, en moyen de contrôler les hommes : rien n'est légal mais tout est toléré ; personne n'est en règle, donc n'importe qui peut à tout instant se faire emprisonner.

A la mentalité du « citoyen », profondément respectueux des lois de son pays, mais fier d'être à l'abri de toute arrestation arbitraire, s'oppose celle du « zek », en situation permanente de clandestinité et de résistance plus ou moins passive et de ce fait porté à la triche.

Le christianisme : alliance, transgression, rémission

La conception libérale de la loi civile diffère encore davantage de la conception chrétienne de la loi morale. Développant une analogie trompeuse avec l'univers totalitaire — qui n'en est que la contrefaçon idolâtrique —, le christianisme, lui aussi, place très haut la barre de la loi : d'où il résulte qu'il n'y a que des pécheurs.

Mais l'observation de la loi chrétienne, à la différence de la loi des états, n'est pas un objectif qui se suffise à lui-même ; elle ne prend tout son sens que dans la mesure où elle s'inscrit dans un

(3) Cf. Alain Besançon, *Anatomie d'un spectre*, Calmann-Lévy, 1981.

univers relationnel, où elle concrétise une « alliance » entre Dieu et l'homme.

Dans l'univers technique, la faute peut provoquer la catastrophe, et cela sans remède. Dans l'univers de la société libérale, la loi doit s'appliquer avec exactitude. Dans l'alliance, l'ancienne aussi bien que la nouvelle, même si la loi apparaît à bien des égards plus exigeante, sa transgression n'est jamais irréparable. L'alliance rompue peut toujours être renouée dans la conversion (pénitence). Le « péché » n'a de sens que dans la relation et donc dans un espace qui rend possible sa rémission. Dès le départ la loi chrétienne est inséparable de la rémission des péchés, ce qui n'est pas le cas de la loi civile.

La crise des valeurs

On tient peut-être, à travers ces différentes conceptions de la loi, une des raisons majeures de la crise que traverse aujourd'hui la morale chrétienne, crise peut-être plus grave que celle de la foi.

C'est un fait que pendant des siècles, on a « péché », et cela de toutes les manières possibles, sans pour autant se sentir obligé de remettre en question les normes morales héritées du christianisme (et du judaïsme). La mentalité commune inscrivant spontanément les lois morales dans un ordre relationnel, on avait la certitude qu'il y avait « à tout péché miséricorde », bref on croyait à la rémission et au pardon. Mais il faut aussi considérer que nos ancêtres n'avaient pas la même obsession de la perfection que nous a inculquée en toutes choses la technique !

Nous ne pensons pas que nos contemporains soient à priori ni meilleurs ni pires que leurs ancêtres. Mais de nos jours la loi est inconcevable si elle ne doit pas être très rapidement observée par tous. Nous ne réalisons peut-être pas à quel point cela est nouveau dans l'histoire : la mentalité collective, préparée par la mise en place de l'état moderne d'abord, par la révolution industrielle ensuite, admet aujourd'hui très largement que les lois sont faites pour être appliquées ! Et de manière assez naturelle le raisonnement qui prévaut en matière de loi civile est étendu au domaine de la loi morale (4).

(4) Cette assimilation spontanée dans l'esprit public entre loi civile et loi morale tendrait à prouver que la vieille distinction libérale entre morale publique et morale privée,

Une telle attitude se retrouve curieusement à tous les niveaux. À la fois dans le discours des gens « sérieux », de ceux que Brassens appelle les « honnêtes gens », pour qui un bon citoyen se doit de payer ses impôts, respecter le code de la route, régler ses dettes, etc. Mais aussi dans le discours qu'on pourrait appeler « alternatif » et qu'il y a vingt ans on aurait qualifié de « soixante-huitard » : être « sincère », être « logique avec soi-même », cohérent, c'est respecter sa propre norme, vivre en accord avec elle. Reconnaître une norme morale et ne pas la mettre exactement en pratique, c'est, dans cette perspective, se rendre coupable de la pire des perversions : l'hypocrisie.

Certes l'Écriture — et après elle toute l'Église — ne dit pas autre chose : la Loi est faite pour être mise en pratique (5). Mais elle ne dit pas que cela. Durcir unilatéralement la dimension légaliste de la morale chrétienne aux dépens de l'autre dimension : celle de la relation et partant du pardon, comme notre société est portée à le faire, peut prêter à de graves malentendus (6). On ne sera pas étonné que cette vision unilatérale se trouve, sans qu'il en ait d'ailleurs le monopole, dans un certain calvinisme, dont Weber a précisément montré le rôle essentiel qu'il a joué aux origines de notre civilisation industrielle.

Mais cet état d'esprit imprègne aujourd'hui plus généralement toutes les sociétés occidentales. La loi morale, à l'instar de la loi civile, n'y est plus conçue comme un idéal qu'on pose sans être nécessairement à même de le réaliser d'emblée, mais comme une norme à laquelle il faut s'attendre à ce que tous se plient rapidement : et malheur alors à qui s'en écarte !

Qu'il y ait là l'effet de l'avènement de la technique nous paraît indéniable. Ce que l'on a qualifié d'esprit « victorien » ne traduit pas seulement les inclinations qui furent celles de la bonne reine Victoria : il s'agit plus profondément du contrecoup social et idéologique de la grande mutation industrielle dont l'Angleterre fut au siècle dernier l'initiatrice : l'idée que les rouages moraux de la société doivent être aussi bien ajustés que ceux de la machine à vapeur.

ignorée de l'Ancien Testament et peu familière aux sociétés d'Ancien régime, n'entre pas si facilement dans les mœurs.

(5) Cf. *Jacques* 2, 14-26.

(6) On ne pense pas seulement, bien sûr, à ce malentendu grossier qui fait imaginer à certains esprits incultes que l'Église est « conservatrice » quand elle rappelle les règles morales, et « libérale » quand elle prône le respect et le pardon du pécheur : depuis vingt siècles, ce sont là deux aspects indissociables de son enseignement.

Or c'est précisément en réaction à cet esprit victorien que s'est produite en notre siècle, toujours à partir des pays anglo-saxons, la grande explosion de la permissivité.

Pour « être en règle »

L'attitude contemporaine par rapport au concept de loi explique en effet, nous semble-t-il, le rejet violent, et il faut bien le dire assez unique dans l'histoire, dont font aujourd'hui l'objet les valeurs morales du christianisme, notamment dans les domaines où les effets empiriques des transgressions ne sont pas immédiatement visibles, comme celui de la vie privée.

On eût pu concevoir que la volonté absolue d'« être en règle » qui anime nos contemporains, leur narcissisme exacerbé de l'excellence les ait conduits à aligner leur comportement, avec plus de zèle que naguère, sur les normes morales de toujours ; et dans certains domaines très ponctuels touchant aux disciplines sociales, c'est d'ailleurs ce qui s'est passé. Mais globalement une telle entreprise n'était-elle pas désespérée ? La vieille sagesse chrétienne nous dit que les saints eux-mêmes sont des pécheurs : « *Pardonnez-nous nos offenses* » dit le *Pater*, lequel vaut pour tous les hommes. A fortiori, la régularisation de tous les comportements apparaît-elle comme un objectif inaccessible à ceux qui, à la différence des saints, n'inscrivent pas leurs préoccupations morales dans une vie spirituelle intense, autrement dit dans un espace relationnel.

C'est pourquoi le problème posé est habituellement résolu d'une manière plus facile qui est, non point d'aligner la pratique sur les normes, mais les normes sur la pratique. De là résultent les « nouvelles morales », les « morales permissives » aujourd'hui en faveur et qui valorisent libéralement tout comportement qui ne heurte pas les contraintes techniques ou sociales ordinaires. Etant donné la force particulière que revêtent dans nos sociétés les contraintes civiques et professionnelles, on ne sera pas outre mesure étonné que la « compensation » s'effectue surtout dans le domaine de la vie privée, domaine dans lequel nos contemporains se montrent particulièrement jaloux de leur autonomie. Cela au mépris, certes, des valeurs que celle-ci met en jeu. Mais comment pourrait-il en être autrement dans un univers technique qui ne conçoit pas qu'une norme puisse ne pas être immédiatement appliquée et qui ignore par ailleurs le message multi-

séculaire de la rémission des péchés ? La subversion des normes n'apparaît-elle pas, dans un tel contexte, comme le seul moyen de résoudre la plus insupportable des tensions, d'échapper à l'angoisse proprement kafkaïenne de la culpabilité moderne ?

Au mépris de l'objectivité

Bien qu'elle ait été enfantée par la civilisation scientifique et technique, cette conception de la loi si intransigeante que nous portons avec nous a curieusement évacué du domaine moral tout sens de l'objectivité. Personne en effet ne conteste plus aujourd'hui, depuis Nietzsche et Sartre, que chacun puisse choisir librement sa norme. Peut-être parce qu'on n'a pas assez dit que la morale, dans sa conception traditionnelle, était d'abord faite pour le bien de l'homme, on tend ainsi à perdre de vue que, par rapport à cette finalité, toutes les normes n'ont pas la même valeur. Il y a pourtant une réalité morale sur laquelle il est certes légitime de débattre, mais qu'on ne saurait mettre entre parenthèses comme on le fait si facilement aujourd'hui.

Attitude d'autant plus surprenante que dans d'autres domaines, comme celui de la santé, tout le monde admet que les normes aient un caractère objectif. Il ne viendrait à l'esprit de personne que le médecin qui fume ait le droit de dire que le tabac n'est pas dangereux, ni s'il dit qu'il l'est tout en continuant de fumer, de le taxer d'hypocrisie...

Cependant, quand le pape rappelle certaines normes auxquelles les fidèles ne se conforment pas immédiatement, l'opinion occidentale, profondément imprégnée de la conception libérale de la loi civile, tend dès lors à dire que ces normes sont mauvaises, et que puisque le pape a échoué à les faire appliquer, elles doivent être révisées. Comme si le discours moral pouvait être jugé sur les mêmes critères qu'une campagne gouvernementale en faveur du port de la ceinture de sécurité !

D'un monde à l'autre

On mesure mal combien radicale est la césure que notre conception moderne de la loi marque dans l'histoire des mentalités. Il n'est pas sûr que cette dimension de la modernité ait été jusqu'ici analysée comme elle le mériterait. L'attitude des socié-

tés par rapport aux lois, comme d'ailleurs à toute espèce de norme, détermine des univers radicalement différents. La césure est, comme on l'a vu, non seulement historique mais aussi géographique. C'est ainsi que le discours occidental sur la cohérence ou la sincérité, qui remet les normes en question au nom de la pratique, est non seulement susceptible de rencontrer certaines objections, mais même proprement intraduisible sous d'autres cieux : nous pensons par exemple à l'Afrique noire ou encore à certains pays slaves.

De même, la bonne conscience apparente avec laquelle des ressortissants de certains pays — à l'instar de quelques-uns de nos ancêtres d'ailleurs — professent un profond et sincère attachement à la religion chrétienne tout en pratiquant au grand jour la prévarication, la polygamie, etc., nous laisse, il faut bien le dire, un peu perplexes.

Alors que dans nos pays occidentaux, religion et morale vont, dans la mentalité collective, rigoureusement de pair, il semble qu'il y ait des contrées où tout se passe au contraire comme s'il s'agissait de deux sujets sans rapport l'un avec l'autre ! Chacun probablement a sa part vérité mais inutile de dire que la religion chrétienne se porte, au moins comme institution, bien mieux dans la deuxième catégorie de pays où l'adhésion n'est pas comprise comme impliquant une normalisation immédiate des mœurs ; et il n'y viendrait à l'esprit de personne d'abandonner la foi parce qu'on a jeté sa gourme comme il advient parfois chez nous !

Le pape Jean-Paul II, dont on sait le zèle qu'il déploie pour rappeler à temps et à contretemps les valeurs permanentes de la morale chrétienne, s'est fait conspuer il y a quelque temps aux Pays-Bas d'une manière qui échappe totalement aux règles les plus universelles de la convivialité, voire de l'hospitalité — et cela a particulièrement choqué les pays du Tiers monde, qui y sont très sensibles. Le même pape est ailleurs chaleureusement acclamé par des foules bigarrées dont nul n'ignore pourtant qu'elles traitent les règles morales qu'il enseigne avec au moins autant de désinvolture que les Hollandais. Les Pays-Bas, marqués à la fois par l'esprit calviniste et une très ancienne tradition capitaliste, représentent certes un cas extrême à cet égard mais ces contrastes sont tout de même significatifs des abîmes culturels qui divisent notre monde.

NOUS traçons, semble-t-il, dans ces réflexions purement empiriques, un beau programme pour les sociologues ou les historiens des mentalités. La réflexion sur la modernité serait en effet incomplète si de telles perspectives n'étaient approfondies. L'Église a besoin elle-même d'une urgente réflexion sur ce sujet. Et il y a peu de chances qu'elle surmonte la crise des valeurs morales qui sont les siennes, si elle ne rappelle en même temps à nos contemporains, avec toute la force requise, qu'à la différence de la technique qui, elle, « ne pardonne pas », la religion, pour sa part, nous enseigne quelque chose comme la « rémission des péchés ». Comme le dit le Saint-Père dans son admirable encyclique du 30 novembre 1980: « *Si l'homme contemporain n'a pas le courage de prononcer le mot de miséricorde, ou s'il n'en trouve pas l'équivalent, il est d'autant plus nécessaire que l'Église prononce ce mot, pas seulement en son nom propre, mais aussi au nom de tous les hommes de notre temps* » (7).

Roland HUREAUX

(7) Jean-Paul II, *Dives in misericordia*, éd. Cerf, 1980 ; page 79. Le fait que ce texte absolument essentiel soit passé relativement inaperçu montre combien il se trouve en porte à faux par rapport aux catégories mentales de notre temps.

Roland Hureaux, né en 1947. Marié, trois enfants. Ancien élève de l'ENS Saint-Cloud et de l'ENA. Agrégé d'histoire. A occupé différents postes administratifs et diplomatiques en France et en Afrique.

**Souscrivez un abonnement de parrainage au profit d'un prêtre âgé, d'un séminariste, d'un missionnaire, d'une communauté religieuse...
Tarif réduit : voir page 129.**

Frère RICHARD

Le pardon infini en ressources

Réflexions en marge du sacrement de réconciliation

LE ministère de réconciliation de l'Église, et en particulier le sacrement de pénitence, fait actuellement surgir les questions les plus urgentes en pastorale et en théologie. Les témoignages, en effet, convergent : un synode des évêques a abordé ce sujet, le pape lui accorde une importance de premier ordre, les publications sur ce thème sont nombreuses. Dans le travail « sur place », dans la catéchèse, la pastorale et l'évangélisation, la confession suscite des interrogations, parfois un malaise, voire une désorientation.

La question ne serait pas si urgente, si le don le plus précieux que le Christ a légué à son Église, « le ministère de la réconciliation » (2 Corinthiens 5, 18), n'était pas en jeu. Si le pardon du Christ que l'Église annonce n'était plus accueilli, où nos sociétés désenchantées trouveraient-elles encore une fraîcheur ? Si l'Église ne rayonne pas le pardon, où trouver un sens à la vie ?

Par bonheur, l'Église, le Corps du Christ, la communion des saints, n'est pas plus adaptée à une période de l'histoire qu'à une autre. Elle est à tout moment une icône vivante du Royaume de Dieu. Voilà pourquoi la première démarche à faire pour discerner comment son ministère de réconciliation se réalise aujourd'hui, c'est d'aller aux sources du Royaume de Dieu, c'est de contempler la réalité du pardon dans la clarté éblouissante de l'Évangile.

Mais comme l'Église vit aussi un pèlerinage dans le temps, notre regard s'affine grâce à tout ce que les générations précé-

dentes ont saisi du pardon prenant forme et fait chair dans le Christ. Notre deuxième partie cherchera à suivre l'étonnante multiformité de la réconciliation à travers les siècles. C'est peut-être l'art sacré qui permet de saisir la signification de cette multiformité du ministère de réconciliation de l'Église. Un Pantocrator byzantin ne ressemble guère, extérieurement, à un serviteur de Dieu souffrant de Rouault, mais c'est le même et unique Christ. Dans l'histoire de l'art liturgique comme du sacrement de réconciliation, c'est « la sagesse de Dieu infinie en ressources (*polyoikilos* : "multicolore, multiforme") qui se fait connaître au moyen de l'Église » (*Ephésiens* 3, 10).

La contemplation du pardon dans la clarté originelle de l'Évangile et l'exercice du regard dans l'école des siècles permettront de discerner la forme dans laquelle le ministère de réconciliation de l'Église resplendira en notre temps. Notre troisième partie s'attellera à cette tâche de discernement sans se décourager d'avance d'un champ de vision forcément trop réduit...

1. Le pardon dans la clarté de l'Évangile

Le regret est tourné vers le passé. Il ne sait que gémir sur les occasions manquées, ou bien s'angoisser des conséquences néfastes des fautes. Le regret est tristesse dans les ténèbres. La repentance de l'Évangile, par contre, est comme l'aurore. Elle a souvenir de la nuit, mais elle est tout entière tendue vers la clarté du jour. Jean le Baptiste et Jésus appellent à la conversion parce que, tous les deux, ils voient poindre le jour de la venue de Dieu : « Convertissez-vous, car le Royaume de Dieu est tout proche » (*Matthieu* 3, 2; 4, 17). Et Jésus ajoute : « Faites confiance à l'Évangile » (*Marc* 1, 15). Quand le Christ est là, la repentance est confiance.

Là où est le Christ, le pardon devient réalité présente et palpable. Jésus dit à un paralytique : « Tes péchés sont pardonnés » (*Matthieu* 9, 2). Selon la théologie courante de son époque, il aurait dû lui dire : « Tu sais que Dieu est miséricordieux et riche en pardon, je prierai pour toi pour qu'il te pardonne, mais nous ne pouvons pas en savoir plus, car la pensée de Dieu est insondable ». Les paroles du Christ : « Tes péchés sont pardonnés », semblaient être blasphématoires parce que le pardon de Dieu était considéré comme un secret de Dieu. Ce n'est pas du tout qu'on niait le pardon divin, au contraire : à la suite de l'Ancien Testament, Dieu était appelé du nom de « Miséricor-

dieux ». Mais dans le cas concret, la réalité du pardon devait rester cachée dans le secret inaccessible de la liberté divine.

La miséricorde de Dieu était célébrée — le tourment demeurait. Une des plus grandes figures d'Israël du premier siècle, *Johan Ben Tsakkai*, qui a permis au judaïsme de survivre à la destruction du second Temple, pleurait sur son lit de mort. Quand ses amis essaient de le consoler en lui rappelant tout ce qu'il a été pour son peuple, il répond : « *Il y a deux chemins devant moi, celui du Paradis et celui de la Géhenne, sans que je sache sur lequel je serai conduit. Comment ne pleurerai-je pas ?* » (*Talmud babylonien, Traité Berakhot*, 28a). Le plus bel enseignement sur le pardon peut-il aller plus loin ?

Dans le Christ il y a plus qu'un enseignement. Il dit « Le Fils de l'homme a le pouvoir sur la terre de remettre les péchés » (*Matthieu 9, 6*). Jésus ne dit rien de nouveau sur la volonté de pardon de Dieu en général. Mais en lui, le Christ, le secret de Dieu (auquel semble faire allusion l'expression mystérieuse de Fils de l'Homme qui selon la tradition juive est caché auprès de Dieu) s'ouvre dans l'assurance du pardon par une parole toute terrestre et humaine. Par le Christ, le pardon est donné sans laisser place à une incertitude. Le pardon n'est pas objet d'un enseignement, mais événement, percée du Royaume de Dieu. Voilà la nouveauté de l'Évangile.

Le récit du pardon au paralytique selon saint Matthieu se termine par ces mots : « Les foules glorifièrent Dieu d'avoir donné un tel pouvoir *aux hommes* » (*Matthieu 9, 8*). En écrivant « les hommes » au pluriel, l'évangéliste suggère que le pouvoir de pardonner les péchés sur la terre ne s'arrête pas avec la vie terrestre de Jésus. Il fait allusion à cette parole de Jésus qui se trouve plus loin dans l'Évangile : « Tout ce que vous lierez sur la terre sera tenu au ciel pour lié, et tout ce que vous délierez sur la terre sera tenu au ciel pour délié » (*Matthieu 18, 18*).

Car Dieu ne revient jamais en arrière. Son pardon ne se retire plus dans un secret inaccessible. L'Église a davantage à offrir qu'un enseignement sur le pardon. Le Christ lui a confié une parole vivante, efficace dans la situation concrète. Comme la parole de Jésus au paralytique, l'annonce du pardon de l'Église est une parole qui procède du secret de Dieu pour se réaliser non pas en général, mais dans chaque existence humaine de façon unique et avec certitude. Les apôtres n'ont pas décrit le pardon, ils en ont donné l'assurance à chacun de ceux qui se repentaient.

Dans l'histoire du paralytique, le repentir, cette aurore du pardon, n'est pas mentionné. Tout le but de l'évangéliste est de montrer la gloire du Christ qui rayonne à travers son pardon. Quand il est question du repentir, il est souvent éveillé par l'amour du Christ. Le publicain Lévi, la femme samaritaine, Zachée ont été bouleversés par la bonté du Christ. Lui qui vit et enseigne publiquement la sainteté de la volonté de Dieu, s'unit à eux dans un dialogue fraternel ou à l'occasion d'un repas commun de fête ! Il accepte même d'être calomnié pour cela. Par sa façon d'agir, Jésus brise radicalement l'identification du pécheur avec son péché. En ce sens, non seulement le pardon, mais aussi le repentir est un don du Christ. Si lui ne sépare pas si radicalement le pécheur de son péché, quelqu'un oserait-il vraiment se détourner de sa faute et dire : « Ce péché, je l'ai fait, mais ce n'est plus moi » ? Et voilà que la repentance elle-même est joyeuse comme l'accueil que Zachée réserve au Christ (*Luc 19, 1-10*).

Dans l'histoire de Zachée, la parole de Jésus, qui assure la famille de Zachée du pardon, est comme une réponse à la disponibilité de Zachée à réparer ses torts et à partager ses biens. Quand quelqu'un se met à partager joyeusement ses biens comme Zachée, il n'y a plus de doute : Dieu a donné son pardon. Jésus a reconnu, dans des attitudes humaines, les signes sûrs d'un pardon accordé. Quand une femme, qui est connue pour ses péchés dans toute la ville, arrive auprès de Jésus tout en pleurs et lui exprime son amour, Jésus peut dire : « Ses péchés, ses nombreux péchés, lui sont remis, parce qu'elle a beaucoup aimé » (*Luc 7,47*). C'est seulement après qu'il dit à cette femme : « Tes péchés sont pardonnés ». De même que la parole d'absolution donne l'assurance du pardon, les larmes du repentir ou la disponibilité à partager ses biens sont un signe tout clair du pardon de Dieu.

Dans un passage de l'Évangile, Jésus exprime clairement que là où l'on se réconcilie, là est la communion avec Dieu, son pardon et son Esprit Saint. Il dit : « Si vous vous pardonnez les uns aux autres vos fautes, votre Père céleste vous pardonnera aussi. Mais si vous ne vous pardonnez pas, votre Père non plus ne vous pardonnera pas vos fautes » (*Matthieu 6, 14-15*). Cette parole est étonnamment proche du passage où Jésus confie aux apôtres la parole d'absolution : « Tout ce que vous lierez sur la terre sera tenu au ciel pour lié, et tout ce que vous délierez sur la terre sera tenu au ciel pour délié » (*Matthieu 18, 18*). Dans les deux cas ce sont des réalités toutes terrestres et humaines, le pardon

mutuel ou la parole qui assure du pardon, qui réalisent sur la terre un mystère du ciel, le pardon de Dieu.

Ni la parole d'absolution ni les réconciliations ou le partage ne sont des conditions du pardon de Dieu. En Isaïe, Dieu dit : « C'est moi, moi, qui efface tes crimes à cause de moi-même » (Isaïe 43,25). La seule condition du pardon est en Dieu lui-même. Mais par l'Évangile, il nous donne ces réalités par lesquelles il vient se réaliser avec certitude dans le concret de la vie des humains. Dans le Christ, Dieu se réconciliait le monde à travers notre fragilité humaine de chair et de sang.

2. La réconciliation à travers les siècles

À travers les siècles, l'Église est l'icône du Royaume de Dieu révélé dans le Christ. Elle manifeste le pardon dans la clarté du Royaume. Elle offre à tous les hommes non pas un enseignement sur la miséricorde divine en général, mais cette même assurance du pardon que le Christ a offert au paralytique et à beaucoup d'autres. Elle veille aussi à la simplicité et à l'ouverture du cœur afin que rancunes et amertumes soient consumées au feu de l'Esprit Saint et que dans une vie de réconciliés le pardon de Dieu soit comme palpable.

Il n'y a peut-être aucune autre réalité centrale de la foi qui ait été soumise à autant de transformations au cours des siècles que la mission de réconciliation de l'Église. Et là où il y a une telle obligation de s'adapter toujours à nouveau à de nouvelles situations historiques, il y a aussi plus de tâtonnements, d'ébauches de solutions, de procédures abandonnées pour d'autres plus transparentes à l'esprit évangélique.

La toute première communauté chrétienne a été entièrement formée par des personnes plus ou moins impliquées dans le meurtre du Christ. Selon les Actes des Apôtres, ce fait est capital pour toute l'histoire de l'Église, car il signifie clairement que la repentance et le pardon sont offerts à tous sans exception. Aucun crime, même pas l'assassinat de son Christ, ne peut empêcher Dieu de faire de celui qui a commis le mal une créature nouvelle, en lui pardonnant toutes ses fautes, en le ressuscitant avec le Christ.

Cette offre universelle du salut constitue l'Église. « *L'Église est appelée catholique... parce qu'elle soigne et guérit universellement toute espèce de péché commis par l'âme ou le corps* » (Cyrille de Jérusalem, *Catéchèse* 18). Par son attitude, l'Église a suscité

l'étonnement. La manière dont la conversion de l'empereur Constantin a été dénoncée dans les milieux païens et cultivés de l'empire est significative. Constantin « fut accusé d'avoir commis un crime si grave qu'aucun prêtre n'avait voulu l'en relever ; chez les chrétiens, au contraire, on lui promit le pardon de tous ses péchés » (Zosime, II, 30). Dans une satire d'autant plus amère qu'elle vise Constantin son oncle, Julien l'Apostat place sur les lèvres de Jésus-Christ lui-même ces paroles : « *Qu'approche tout séducteur, tout meurtrier, tout monstre : je le laverai avec l'eau et je le rendrai immédiatement pur* » (Symp., 336 A f). C'est assurément de la polémique, mais elle nous apprend que « *la manière dont les chrétiens parlaient du pardon et dont ils le pratiquaient avait une portée globale et ne pouvait demeurer sans influence sur la hiérarchie des valeurs dans le corps social* » (Georg Kretschmar, « Le ministère de réconciliation de l'Église : un service envers l'humanité à travers les âges », dans *La Maison-Dieu*, 171 (1987), p. 82).

L'annonce universelle du pardon est accompagnée par un geste. A la Pentecôte, Pierre dit : « Repentez-vous, et que chacun de vous se fasse baptiser au nom de Jésus-Christ pour la rémission de ses péchés, et vous recevrez alors le don du Saint-Esprit » (Actes 2, 38). Par le baptême, le Christ ressuscité est à l'oeuvre et pardonne à chacun personnellement. Au repentir s'ajoute le baptême pour que personne ne demeure dans le doute. Grâce au sacrement, le repentir est tout entier tourné vers le Christ. Il ne peut plus se changer en tristesse qui se renferme sur elle-même. Il est l'aurore qui cède la place à la clarté du jour. Dans le baptême au nom de Jésus-Christ, c'est Dieu lui-même qui agit. Et la parole d'absolution qui y est prononcée est la parole vivante et efficace de Jésus au paralytique.

Mais très tôt se pose la question : comment agir envers ceux qui, après leur baptême, se sont exclus de la communion du Corps du Christ en reniant la foi, en méprisant volontairement et consciemment la volonté de son amour ? Des courants rigoristes demandaient que ceux qui avaient renié le Christ dans la persécution, commis un meurtre ou l'adultère, soient à jamais exclus de la communion. Mais l'Église catholique, consciente de sa mission de réconciliation universelle, n'a pas suivi cette voie. Dans la fidélité à la parole du Christ : « Tout ce que vous lierez sur la terre sera tenu au ciel pour lié, et tout ce que vous délierez sur la terre sera tenu au ciel pour délié » (*Matthieu* 18, 18), elle a institué la pénitence. Celui qui avait commis un péché grave

était d'abord formellement exclu de la communion eucharistique par l'évêque. Au pénitent était assignée une place à part dans l'église jusqu'au jour où l'évêque le recevait de nouveau, comme un catéchumène au moment de son baptême, dans la communion de l'Église. La communion de l'Église est le gage du pardon de Dieu. Saint Augustin écrit : « *La paix avec l'Église (pax Ecclesiae) remet les péchés* » (*De bapt. contra Donatistas*, III, 18, 23).

La liste des péchés soumis à cette procédure n'a jamais été clairement établie. A l'apostasie, le meurtre et l'adultère pouvait par exemple s'ajouter le refus de partager, l'avarice dénoncée par saint Paul comme idolâtrie (*Ephésiens* 5, 5 ; cf. Origène, *Commentaires du Lévitique* 14, 2). Il était alors courant de prendre conseil auprès d'un confesseur de confiance (souvent un moine, prêtre ou non) pour savoir *si* tel péché devait être reconnu devant l'évêque. « *Si le confesseur a reconnu et prévu que ton malaise était de ceux qui demandent à être exposés et soignés dans l'assemblée de toute l'Église, ce qui donnera peut-être aux autres une occasion d'être édifiés, et à toi-même le moyen sûr d'être guéri, il faut y réfléchir longuement et se soumettre au conseil plein d'expérience de ce médecin* » (Origène, *In Psalmo 37, Homélie*, II, 6).

Or, comme cette forme de pénitence publique n'était accordée qu'une seule fois dans la vie d'un chrétien, elle signifiait peu à peu, pour la multitude des croyants, le contraire de ce pour quoi l'Église l'avait jadis instituée. Dans la controverse avec les rigoristes, l'institution de la pénitence attestait l'universalité de la réconciliation accomplie dans le Christ. Mais maintenant la pénitence était pratiquement toujours repoussée au lit de mort. On ne donnait pas le sacrement de réconciliation à des jeunes de peur qu'il leur soit ensuite à jamais impossible d'obtenir le pardon. Et alors la pénitence suggérait un Dieu sévère, chiché en pardon, ne remettant les péchés qu'aux moribonds. Dieu ressemblait à un homme qui ne pardonne à son ennemi qu'au moment où celui-ci a perdu et ses forces et sa liberté.

À cette époque, au VI^e siècle, la fraîcheur de l'Évangile vient des jeunes Églises d'Irlande. Les missionnaires irlandais ne s'encombrent pas des traditions séculaires. Ils ne refusent le sacrement de pénitence à personne. Ils sont prêts à le donner plusieurs fois dans la vie d'un chrétien. Ils écoutent l'aveu du péché, imposent une pénitence selon la gravité du péché pour permettre au pénitent de réacquiescer la conscience de sa dignité d'enfant

de Dieu, et, le temps de cette pénitence accompli, lui donnent l'absolution. L'absolution des péchés même graves n'est plus réservée à l'évêque. De nouveau, la miséricorde du Christ a resplendi dans l'Église : la peur d'être à jamais exclu de la communion d'amour ainsi que l'humiliation de la pénitence publique ne sont plus.

Un nouveau changement intervient à partir du IX^e siècle : l'absolution n'est plus donnée après l'achèvement du temps de pénitence, mais elle suit immédiatement l'aveu de la faute. Cette innovation permet aux théologiens du Moyen Âge d'insister sur la valeur du repentir et ainsi de remettre en lumière cette réalité centrale de l'Évangile. C'est la repentance du cœur, la « contrition » comme ils disent, et non pas les œuvres de pénitence ni même la parole d'absolution du prêtre, qui efface la faute devant Dieu. La repentance en elle-même est une grâce de sorte que celui qui se repent vient à la confession déjà justifié devant Dieu.

À partir du XII^e siècle, le sacrement de pénitence commence à s'appeler « confession ». La mise en valeur tout évangélique du repentir est liée à l'importance centrale donnée à l'aveu. Le pouvoir libérateur de l'aveu de la faute est connu bien au-delà du monde chrétien. L'aveu est le signe qui manifeste le repentir. Mais il est davantage, il va plus loin que le repentir. L'aveu ouvre le repentir. Il est la porte pour passer de la tristesse de la faute à la réconciliation.

Les grands théologiens du XIII^e siècle, Thomas d'Aquin et Bonaventure, approfondissent le sens de l'absolution sacramentelle. Ils ne nient pas la place centrale de la repentance dans le sacrement de réconciliation. Mais ils constatent que celui qui regrette sa faute est parfois davantage mû par la peur de la punition que par le désir de retrouver la communion avec le Christ. Or le sacrement a précisément la vertu de transformer la tristesse et la peur de la punition (*attritio*) en repentir d'abandon au Dieu aimé (*contritio*). Dans le sacrement, le Christ vient en aide au pécheur et supplée à ce que sa repentance pourrait avoir d'incomplet. Cette théologie aussi se réfère à la beauté ancienne et toujours nouvelle de l'Évangile. Car en disant au paralytique : « Tes péchés sont pardonnés », Jésus ne s'est pas occupé de l'intensité ou du degré de son repentir. La parole du Christ produit à elle seule ce qu'elle dit. La parole d'absolution est parole de Dieu qui « ne revient pas sans avoir réalisé l'objet de sa mission » (*Isaïe* 55, 11).

La confession et la pénitence sacramentelles ont fait un long chemin. Concernant d'abord uniquement les excommuniés à réconcilier avec l'Église, elles prennent peu à peu une place centrale dans l'existence de tout chrétien. Mais si le *sacrement* de réconciliation n'a pas toujours été un élément constitutif de la vie chrétienne, des formes multiples de confession et de réconciliation ont cependant existé depuis toujours au cœur même des communautés chrétiennes.

Le Christ a dit : « Quand tu présentes ton offrande à l'autel, si là tu te souviens que ton frère a quelque chose contre toi, laisse là ton offrande, devant l'autel, et va d'abord te réconcilier avec ton frère ; puis reviens, et alors présente ton offrande » (*Matthieu* 5, 23-24). Cette parole n'a pas été oubliée. Les liturgies des assemblées eucharistiques prévoient un temps pour demander pardon et pour se réconcilier. Une catéchèse de la fin du premier siècle, la *Didachè*, décrit ainsi la célébration dominicale : « *Le jour du Seigneur, réunissez-vous. Rompez le pain et rendez grâce, après avoir confessé vos péchés, afin que votre sacrifice soit pur. Celui qui s'est querellé avec un compagnon ne doit pas se joindre à vous, qu'il ne se soit réconcilié, de peur de souiller votre sacrifice* » (*Didachè*, 14, 1-2). Il ne s'agit pas ici de ce qui plus tard sera appelé sacrement de réconciliation. C'est l'eucharistie qui assure du pardon. Car elle est le corps du Christ, agneau de Dieu qui enlève les péchés du monde, et son sang, versé pour la multitude en rémission des péchés. Il faut seulement que celui qui s'approche renonce à la dureté de cœur et se réconcilie.

Les premiers chrétiens confessaient les uns aux autres leurs péchés (*Jacques* 5, 16). Saint Jean a été particulièrement conscient de ce que tout chrétien est exposé au péché, mais que le pardon n'est jamais refusé à celui qui avoue sa faute. Il écrit : « Si nous disons : "Nous n'avons pas péché", nous nous abusons, la vérité n'est pas en nous. Si nous confessons nos péchés, Lui, fidèle et juste, pardonnera nos péchés et nous purifiera de toute iniquité » (*1 Jean* 1, 8-9).

Cette confession ne se fait pas toujours devant le responsable de la communauté. L'évangile selon saint Matthieu montre bien qu'un frère peut «être gagné», c'est-à-dire réintroduit dans la plénitude de la communion, par un simple entretien fraternel (*Matthieu* 18, 15), par un entretien avec témoins (18, 16) ou, s'il le faut, lors d'une réunion de la communauté qui, à ce moment-là, est représentée par celui qui en a la charge pastorale (18, 17). Il est surtout intéressant de constater que la même faute qui, en cas de

refus, entraîne la procédure d'excommunication et de réconciliation « sacramentelle » avec l'Église (18, 18) peut être effacée par le repentir éveillé au cours d'un entretien fraternel.

La situation du III^e siècle reflète cet ordre des choses. Origène écrit : « *Prends seulement grand soin de chercher autour de toi à qui confesser ton péché. Éprouve d'abord le médecin, pour voir s'il faut lui confesser ton péché, s'il sait être faible avec les faibles, pleurer avec ceux qui pleurent, s'il connaît l'art de partager la douleur et la souffrance* » (*In Psalmo 37, Homélie*, II, 6). Ce n'est, de loin, pas toutes les fois que le confesseur renvoie le pénitent à l'évêque et à la pénitence publique. La plupart du temps il assure du pardon et donne un conseil, sans plus. Que le confesseur, en général un moine, soit prêtre ou laïc, ne semble pas avoir de l'importance. Les actes du synode réuni à Constantinople en 869 rapportent l'interrogatoire d'un fonctionnaire impérial mis en cause. On lui demande s'il a bien confessé ses péchés et accompli une pénitence. Il répond par l'affirmative, mais ne connaît pas le nom de son confesseur, déjà décédé. On lui demande alors : « *Était-il prêtre ?* » Il répond : « *Je ne le sais pas ; il était abbé et moi j'avais confiance en cet homme, auquel je me suis confessé* » (cité d'après F. van de Pavard, *Questions liturgiques*, 54, 1973, p. 198).

En Orient comme en Occident, la confession à des moines laïcs a peu à peu disparu. Saint Ignace de Loyola l'a encore connue dans certaines circonstances. En Orient, les moines qui confessent sont ordonnés prêtres. La conception «thérapeutique» de la confession qui se trouve déjà chez Origène est restée très présente dans les milieux monastiques comme en témoigne ce récit du théologien roumain Dumitru Staniloè. « *Il existe, dit-il, en Roumanie un prêtre-moine qui peut émouvoir les pénitents jusqu'à les faire pleurer sur leurs péchés. Il pleure d'abord lui-même sur les péchés confessés, et finalement ses larmes se mêlent à celles du pénitent. Ce n'est pas une tactique délibérée, mais l'expression d'une compassion authentique envers le pénitent qui se confesse. Le moine réalise, sans le savoir peut-être, le mot de Maxime le Confesseur : « L'ami véritable considère le malheur de son ami comme le sien propre ; il porte sa souffrance et compatit jusqu'à la mort* » (Conférence de D. Staniloè de 1971, citée d'après G. Kretschmar, *art. cit.*, p. 88).

Quand la confession aux moines perd son importance, la pénitence sacramentelle cherche à assumer le rôle des entretiens spirituels dans les monastères. Le sacrement de pénitence n'est

plus en premier lieu réconciliation des excommuniés avec l'Église, mais remède pour la guérison (individuelle) des pécheurs. C'est dans cette optique-là qu'au XIII^e siècle, le concile Latran IV institue l'obligation de la confession et de la communion annuelles. Le vocabulaire «thérapeutique» du canon qui prescrit la confession annuelle est significatif : «*Le prêtre doit agir avec discernement et prudence, pour savoir, tel un médecin expérimenté, «verser le vin et l'huile » (cf. Luc 10, 34) sur les plaies du blessé, s'enquérir avec soin de la situation du pécheur et des circonstances du péché, pour discerner en toute prudence le conseil opportun et appliquer le remède approprié, divers étant les moyens susceptibles de guérir le malade » (canon 21). Dans une situation où malgré le baptême de pratiquement toute la population, la foi et la charité sont peu pratiquées, les pères du concile ont discerné dans le sacrement de pénitence, conçu comme remède appliqué par de bons médecins, un moyen d'évangélisation.*

Le concile Latran IV demande la confession au moins annuelle de « tous les péchés ». Mais par la suite, Thomas d'Aquin et ses successeurs affirment que la confession ne peut être une obligation que pour les péchés mortels. L'obligation exprimée par le concile signifie donc qu'il ne faut jamais attendre plus d'un an avant de confesser un péché grave, mais n'affirme pas une nécessité théologique d'une confession annuelle.

Au XVI^e siècle, le concile de Trente confirme aussi bien Latran IV que Thomas d'Aquin. L'obligation de la confession annuelle demeure en principe, mais l'expression « tous les péchés » n'y est plus. En outre, après avoir expliqué la nécessité de confesser tous les péchés mortels dont on se souvient, le concile poursuit : « *La confession des péchés véniels, qui n'excluent pas de la grâce de Dieu et en lesquels nous tombons souvent, est certes juste et utile et non point prétentieuse, comme le montre la pratique des gens pieux. Il n'y a cependant pas d'obligation à les dire dans la confession, ils peuvent être effacés par beaucoup d'autres remèdes » (Sessio XIV, cap. V). Il en résulte que pour ceux qui n'ont pas commis de péché mortel, il n'y a pas d'obligation à la confession. Mais pour des raisons pastorales, cela n'est pas dit explicitement.*

Parmi « les autres remèdes » pour le pardon des péchés, le concile de Trente mentionne en premier lieu la communion eucharistique. Il l'appelle « *un antidote qui nous libère des fautes quotidiennes et nous préserve des péchés mortels » (Sessio XIII, cap. II). Quatre siècles après, sainte Thérèse de Lisieux*

sait que l'Eucharistie a dans certaines situations une plus grande force libératrice que la confession. Elle écrit à une cousine tourmentée par le scrupule : « *Communie souvent, bien souvent... Voilà le seul remède si tu veux guérir » (cité d'après Guy Gaucher, Histoire d'une vie, p. 111).*

La liturgie de la messe promulguée par saint Pie V, le pape qui veillait à l'application pastorale du concile de Trente, met en valeur la vertu de l'Évangile pour le pardon. Après la lecture de l'Évangile, le prêtre baise l'évangéliste et dit : « *Per evangelica dicta deleantur nostra delicta. Que par les paroles de l'Évangile, nos péchés soient effacés. »*

3. Le temps présent

L'histoire de la confession et de la pénitence est marquée par l'union de deux réalités : le pardon sacramentel et les entretiens spirituels ont été liés pendant des siècles. Karl Rahner, dont les études sur le sacrement de pénitence ont fait date, l'avait déjà fait remarquer dans un article daté de 1934 (« Vom Sinn der häufigen Andachtsbeichte », dans *Schriften zur Theologie*, III, p. 211-225). Tout en constatant qu'il n'y avait pas de nécessité théologique à unir systématiquement sacrement de pénitence et direction spirituelle, il savait apprécier la valeur de cette tradition : « *Par la connexion de ces deux réalités, écrit-il, la direction spirituelle gardera toujours une solennité sacramentelle et la rémission sacramentelle des péchés ne pourra pas devenir purement extérieure» (op. cit., p. 215). Dans la confession vécue comme rencontre personnelle, le prêtre, à l'image du Christ, annonce l'Évangile de manière tout individuelle à une personne unique. Car la plus belle explication des paroles de l'Évangile : « Tes péchés sont pardonnés » devant plusieurs personnes ne peut accorder cette certitude concrète du pardon que le paralytique a reçu du Christ.*

Mais aujourd'hui comme à toutes les périodes charnières de l'histoire, il y a à chercher. L'effort toujours renouvelé pour faire resplendir dans le monde la réconciliation universelle accomplie dans le Christ n'est pas terminé. Car pour beaucoup de chrétiens, dans l'état actuel des choses, l'institution de la confession est parfois ressentie comme le contraire de ce qu'elle est. Au lieu d'assurer du pardon, il arrive qu'elle se mette à signifier, toujours dans la mentalité de nombreux croyants, que

Dieu ne pardonne pas volontiers. On ne peut s'empêcher de penser à la parabole des talents. C'est comme si le trésor de la réconciliation, confié par le Christ à l'Eglise, avait été caché en un lieu obscur, tout comme le talent enfoui dans la terre dont il est question dans la parabole. Ce n'est certes pas en ayant peur de perdre le trésor confié qu'on le fera fructifier.

Comment déterrer le trésor enfoui dans la terre ? Dans la recherche d'une réponse à cette question, l'essentiel est un regard sans parti pris sur ce qui est donné. Quand on s'approche des réalités de la foi, on ne peut que les contempler et accueillir avec étonnement. Impossible de s'en emparer, de maîtriser la situation en décidant du bien et du mal. Face au Mystère de la foi, il s'agit de se disposer à discerner quelques contours des réalités que Dieu nous offre aujourd'hui comme toujours.

Peut-être en faudrait-il peu pour que la réconciliation incarnée dans le Corps du Christ, dans l'Eglise, resplendisse de nos jours. Sans craindre de recommencer avec ce qui est le plus simple et le plus fondamental, il s'agit d'abord de retrouver la certitude que l'Ancien Testament connaît déjà : le Dieu créateur est le Dieu du pardon. Comme Dieu crée sans avoir à tenir compte de quoi que ce soit, il peut aussi recréer, pardonner sans devoir demander son avis à quiconque. Ce n'est pas pour rien que la Bible hébraïque connaît un verbe pour pardonner (*slh*) réservé à Dieu seul comme le verbe créer (*br*). Comme sa création, le pardon de Dieu est inconditionnel. Dieu dit : « C'est moi, moi qui efface vos crimes à cause de moi-même » (*Isaïe* 43;25), et la réponse de la prière dit : « Tu n'es que pardon et bonté » (*Psaume* 86, 5). Cette certitude se reflète dans le langage de saint Paul à propos de la venue du Christ quand il écrit : « Le jour où apparurent la bonté de Dieu notre Sauveur et son amour pour les hommes, il ne s'est pas occupé des oeuvres de justice que nous avons pu accomplir, mais poussé par sa seule miséricorde, il nous a sauvés » (*Tite* 3, 4-5).

Ensuite il importe de redécouvrir les réalités multiples qui attestent le miracle du pardon inconditionnel de Dieu dans le concret de l'existence humaine. On ne se rappelle pas assez l'enseignement des conciles sur le pardon que Dieu accorde là où la parole de Dieu est lue et écoutée, l'Eucharistie reçue dans l'esprit d'enfance, là où l'on se réconcilie et partage et prie.

Et puis, aujourd'hui comme hier, la guérison des blessures du péché se fait par la mise en lumière de ce qui est caché, ambigu,

contradictoire et retors dans le cœur humain. Saint Paul écrit : « Tout ce qui apparaît à la lumière, est lumière » (*Ephésiens* 5, 14). Pour s'ouvrir, le cœur a besoin d'être écouté par quelqu'un qui comprend tout, qui écoute le cri de l'innocence blessée et l'aveu de la faute avec la même compassion. Cette écoute, exercée par des femmes et des hommes rendus transparents par les épreuves de la vie, vivant dans des communautés monastiques ou paroissiales, perpétue aujourd'hui le ministère des confesseurs laïcs des premiers siècles. Par elle, c'est l'invitation du Christ à regagner celui qui a péché, si possible, dans un entretien seul à seul (*Matthieu* 18, 15), qui se réalise.

QUAND, dans ce contexte, la parole d'absolution sacra-

mentelle apparaîtra comme ce qu'elle est : don gratuit, ouverture du cœur de Dieu inouïe et jamais imaginée, on en aura de nouveau faim et soif. Pour cela, il n'est peut-être pas nécessaire qu'elle soit dite fréquemment. Car là où l'on s'habitue au mystère de cette parole, on risque d'en occulter le sens, comme le montre bien une certaine discussion à propos de l'absolution générale. La parole créatrice de Dieu n'est pas ce qui est habituel. Les scribes qui traitaient Jésus de blasphémateur parce qu'il donnait l'assurance du pardon avaient du moins saisi ce que sa parole avait d'inouï, d'absolument incroyable. La pratique de l'Eglise, qui ne disait cette parole du pardon assuré qu'une seule fois dans la vie d'un croyant, la vénérât aussi comme parole créatrice de Dieu à l'instar de la parole qui accompagne le baptême et fait du baptisé une création nouvelle. Sans chercher à revenir aux anciens usages dont l'Eglise, à juste titre, a reconnu l'insuffisance, l'expérience des premiers siècles pourrait néanmoins nous libérer de schémas qui ne correspondent plus à notre temps. Et l'un des plus grands trésors de l'Eglise pourra réapparaître dans la lumière, ce mystère inouï confié au ministère sacramental : le Christ, vivant dans son Eglise donne aujourd'hui l'assurance inébranlable dans le temps et l'éternité : « Tes péchés sont pardonnés. »

Frère RICHARD, Taizé

Frère Richard, né en 1959. Protestant réformé. Entré dans la Communauté de Taizé en 1979. Formation exégétique à Rome auprès du P. Lyonnet, et à Taizé., Chargé des études bibliques pour les rencontres intercontinentales à Taizé. Publication : *Le cœur de Dieu s'est révélé*, Presse de Taizé-Seuil, 1982 (Trad. allemande et italienne).

William MARX

Sauvé d'une plume !

QUAND on apprit que Maurice de Creillant était définitivement cloué dans son lit par le mal qui le frappait, le monde catholique demeura consterné. Les journaux chrétiens consacrèrent de nombreux articles d'hommage à cet éminent écrivain croyant que l'on voyait ainsi près de disparaître. Une escouade de policiers fut assignée au 46 de la rue de Varenne, domicile de l'écrivain, pour permettre aux personnalités qui venaient visiter l'illustre personnage de défiler en toute sécurité. A lui qui, sa vie durant, n'avait cessé de vitupérer contre « les hôpitaux, dortoirs de la mort », était au moins concédée la grâce d'agoniser chez lui. S'y ajoutait aussi l'honneur de recevoir, entre autres, l'Académie tout entière, dont il était depuis longtemps le doyen, les représentants des grands corps, ainsi que le nonce apostolique venu lui apporter les vœux et la prière du Saint-Père. Tout ce beau monde ressortait de là fort dépité de n'avoir eu affaire qu'à un mourant incapable de proférer la moindre parole et dont on ne savait même pas s'il comprenait vraiment ce qu'on lui disait.

Au bout de quinze jours de ce petit manège, alors que les journaux préposés à cet effet s'essoufflaient à toujours annoncer pour le lendemain le décès du grand vieillard, une feuille anticléricale, qui avait jusque-là négligé l'événement, dépêcha un journaliste sur place. Et c'est ainsi qu'un matin, Charles, jeune stagiaire, arriva rue de Varenne. La veille au soir, le rédacteur en chef l'avait fait appeler pour lui tenir ce discours : « Mon petit, ça me fait mal au cœur de te le dire, mais on ne pourra pas te prendre ici à la fin de ton stage. C'est pas qu'on t'aime pas : t'es un solide travailleur, et en plus t'écris et tu penses dans la ligne. Alors, tout ça, ça serait parfait si on avait plus de lecteurs et plus de fric. Malheureusement, c'est pas le cas et on n'a vraiment pas de place pour une personne de plus. Enfin, ne pleure pas ; t'es encore là jusqu'à la fin de la semaine et t'auras de quoi t'occuper. Demain, tu vas chez *Monsieur de Creillant...* » (Ici, Charles se souvint du ton affecté sur lequel son patron avait prononcé ce nom, et il se prit à sourire, mais

sans vraiment savoir de qui ou de quoi) « ...qui n'en finit pas de... ; ne te gêne pas pour casser les pieds à tout ce petit monde et surtout tâche de m'en faire une belle page bien propre et aussi bien salissante. Faut que ça morde, n... de D... ! O.K., mon gars ? Alors, tchao ! »

Une amie sociologue avait donné à Charles, en cinq minutes, quelques tuyaux pour pouvoir étudier de manière rationnelle et scientifique « les vestiges contemporains d'une religiosité et d'une superstition réactionnaires », par quoi il fallait entendre l'agonie d'un grand écrivain catholique. Aussi ne fut-il pas surpris de voir tant de limousines noires ou grises stationnées devant la demeure de l'illustre romancier. Il s'en réjouit plutôt et, passée la sentinelle de police qui montait la garde depuis deux semaines, la première chose sur laquelle il se précipita fut le grand cahier où tous les visiteurs avaient dû émarger : autant de visiteurs, autant de personnalités à égratigner, telle était la règle qu'il s'était fixée pour réussir. Malheureusement, il vint à bout de son carnet de notes avant d'avoir atteint la moitié de la liste et il se rendit compte qu'il n'avait plus de papier sur lui. Et c'est en désespoir de cause qu'il se résolut à faire appel aux bons offices du domestique de la maison, qui lui apporta aussitôt quelques feuilles blanches arrachées à un carnet.

Vierges, pourtant, ces feuilles ne l'étaient qu'en apparence, et Charles put déchiffrer sur l'une d'elles, dans le coin supérieur gauche, une adresse écrite à l'encre jaunie. De quoi s'agissait-il ? Il n'y avait qu'une chance sur cent pour que cela pût intéresser Charles. Mais qu'est-ce qui n'intéresse pas un journaliste ? Poussé par son intuition, où logeait peut-être quelque diable, Charles courut à l'adresse indiquée et, de la rue de Varenne à une banlieue sordide du nord-est de Paris, le dépaysement fut rude. Le lendemain, en réponse à ceux qui comparaient le lit où était cloué Maurice de Creillant à la Croix où le Christ avait souffert sa passion, on pouvait lire sur les kiosques à journaux le titre superbe : « Une croix qui sent le fagot ». Les curieux qui achetaient la feuille apprenaient alors que Maurice de Creillant, une vingtaine d'années auparavant, avait recueilli et caché chez lui une jeune fille en fugue et l'avait séduite. Une fois enceinte, elle avait été rejetée sur le pavé et menacée du pire si elle venait à révéler le moindre détail de l'aventure. Depuis, elle vivait avec son enfant, reléguée dans un bouge infâme de la banlieue parisienne, à une adresse qu'elle avait pourtant fait connaître à son ancien amant.

On imagine sans peine l'énorme scandale provoqué. On ne manqua certes pas de mettre l'article au compte du « délire calomniateur chronique » de la feuille où il avait paru. Mais Charles mettait à la disposition de tous la pièce à conviction : on s'aperçut vite que l'adresse manuscrite était bien de la main de Maurice de Creillant et que l'affaire était entièrement avérée. Les héritiers voulurent dès lors empêcher les curieux de salir davantage la mémoire du mourant : prêts à recueillir aussitôt que possible une confession salvatrice, une douzaine de jésuites montèrent la garde du 46 de la rue de Varenne et nul ne pouvait plus accéder au malade que son médecin attitré, lui-même jésuite. La presse catholique se tut, mais les journaux du camp opposé envoyaient leurs commis grimper les uns après les autres aux tilleuls de la cour voisine. L'affaire ne tarda donc pas à prendre de l'ampleur.

Charles, de son côté, continuait à enquêter pour son journal. On avait en effet prorogé son contrat de stage, en considération du tirage exceptionnel et inespéré que son article avait provoqué. Quelques jours plus tard, parmi d'innombrables missives plus ou moins menaçantes, il recevait une lettre anonyme qui lui conseillait de s'intéresser à l'acte de propriété du 46, rue de Varenne. Charles partit donc à l'assaut des notaires et finit par trouver l'étude où l'acte avait été signé. On fit des difficultés pour le montrer. Charles redoubla d'effort, fit valoir que le mal était plus grand encore d'être caché. Incertaine de son véritable devoir, l'opposition n'en céda que plus facilement, et il apparut à la fin qu'à l'âge de quarante ans, à l'époque où il publiait son plus beau roman peut-être, *Lumière dans les voiles*, Maurice de Creillant avait chassé son père de la demeure familiale, l'obligeant à finir ses jours dans un dénuement extrême. L'article fut publié : on fut au comble du scandale, et Charles au comble de la gloire.

Il y a une ivresse de la renommée semblable à la griserie de la vitesse, mais celle-ci n'est que physique, quand celle-là est morale. Le cavalier qui défonce l'espace pour sentir sur son visage la grande claque d'air vif ranimer tout son sang n'est pas plus excité que le jeune héros qui, projeté, au milieu de la foule, en ressort comme lavé et purifié par l'admiration d'autrui. Les acclamations ont un défaut pour qui les écoute : à ne lui renvoyer que son propre bruit et sa propre image, comment pourraient-elles lui apprendre rien ? Ce sont deux miroirs que l'on met en face, et le vertige qui s'ensuit. Cette ivresse-là, Charles la connaissait : les sirènes le charmaient, et il marchait

en aveugle. Peu de temps après sa seconde révélation, un inconnu vint remettre pour lui un paquet au secrétariat du journal. Charles l'ouvrit et y trouva un flacon à moitié rempli d'un liquide incolore. Un mot joint au paquet indiquait qu'il s'agissait d'un poison violent et que l'ensemble provenait de la pharmacie de Maurice de Creillant. Et Charles fit alors le plus beau faux pas de sa carrière. Se rappelant soudain le veuvage précoce de l'écrivain, sans la moindre vérification, sans la moindre enquête, emporté par le courant d'une intuition non retenue, il écrivit un article rageur où il accusait Maurice de Creillant d'avoir assassiné sa femme. Hauts cris, clameurs de toute part. On demande des preuves. Charles livre le flacon à l'expertise, une autopsie est effectuée et le verdict tombe : tout ce qui est dit dans l'article est vrai.

Il serait impossible de décrire l'état de l'opinion publique après ces trois révélations faites coup sur coup. Jamais peut-être on ne comprit aussi bien ce qu'était un homme célèbre, et surtout un écrivain célèbre : une façade. Aussi, des milliers, des millions de gens qui n'avaient jamais rien lu de Maurice de Creillant, romancier catholique, se passionnèrent subitement pour Maurice de Creillant, monstre mystérieux à double face. On se précipita dans les librairies et les bibliothèques et la demande devint rapidement si forte que l'éditeur dut donner tous les titres à la réimpression. Or, ce que découvrirent ces myriades de nouveaux lecteurs, c'est que Maurice de Creillant, pour être un abominable pécheur, n'en restait pas moins un auteur catholique de la plus grande force, aussi saint dans ses oeuvres de plume que l'œuvre de sa vie était diabolique. Des millions de gens découvraient ou redécouvraient soudain une foi ardente et pure qui les menait spontanément de la librairie à l'église pour s'accomplir dans l'action de grâces. Et cet homme qui offrait miraculeusement une conversion gratuite avec chacun de ses livres, cet homme seul, malade, mourant, traqué par les journalistes et dans l'impossibilité de se confesser, cet homme en détresse, voilà que, dans toutes les chapelles, toutes les églises, on se mettait à prier pour lui, pour qu'il se repentît, pour qu'il se soulageât de ses péchés sur Dieu, et pour ses victimes. Et à l'acharnement de ce corps souffrant à ne pas laisser partir l'âme du pécheur avant que tout ne fût lavé dans la miséricorde divine, on reconnut que ces prières étaient déjà en partie exaucées.

De tous ces nouveaux fidèles, Charles n'était pas le moindre, qui se sentait coupable avec atrocité, et coupable non d'avoir

menti, mais d'avoir justement dit la vérité au moment où elle était le plus à taire. Quand le mourant est impuissant à se défendre, qui peut encore répondre pour lui ? Charles commençait à croire au Ciel. Il jugeait suspecte sa propre ardeur à traquer la réalité, à imaginer le pire et à le trouver en vérité quand toutes les vraisemblances devaient s'y opposer. Combien plus pures lui paraissaient les oeuvres de Maurice de Creillant, qu'il découvrait alors ! Nul mensonge en elles, mais l'affirmation désespérée d'une foi que l'auteur n'avait pas la force de vivre dans la réalité. Aussi, dans son infinie miséricorde, Dieu n'avait-il pas dédaigné de s'y montrer et d'en faire les instruments de sa grâce. Et c'est ainsi que Charles apprit à prier...

Les semaines passaient et Maurice de Creillant était toujours biologiquement vivant, quand un bouquiniste du quai de Conti trouva un jour dans un livre une lettre manuscrite frappée à ses armes. Voici donc en quels termes, tels que les authentifièrent les experts et que les publièrent les journaux, Hortense de Creillant s'adressait à son mari peu de temps avant sa mort :

« *Mon cher Maurice,*

Je sais tout ce qu'une jalousie aveugle vous fait préparer contre moi. Je sais aussi que je ne puis rien empêcher sans vous faire en même temps souffrir. Mais quoi que vous fassiez, quelle que soit l'erreur où vous tombiez, je vous aime et vous aimerai toujours. Si jamais le destin veut que vous découvriez cette lettre, sachez que je vous ai depuis longtemps pardonné. Ne songez alors à vous mettre en règle qu'avec Dieu. Je prierai pour vous de toute mon âme. »

Quelques jours après la publication de cette lettre, où se manifestaient dans toute leur gloire la puissance de l'amour et la beauté du pardon, les convertis avaient afflué de nouveau dans les églises, et c'est alors que parut dans la presse l'entretien accordé par un vieux berger des Cévennes. Il y reconnaissait avoir recueilli le père de Maurice de Creillant, une cinquantaine d'années auparavant, et l'avoir hébergé pendant quatre ans, jusqu'à sa mort. Et le père de l'écrivain ressortait de l'entretien comme un homme hargneux, détaché de toute affection et de tout lien avec le monde, qui avait lui-même poussé son fils à la rupture pour pouvoir partir sans laisser de regret derrière lui et vivre sa vie en sauvage, toute possibilité de retour coupée, comme il l'avait toujours désiré.

Cette intervention qui disculpait tant le pauvre Maurice fit sentir à tous que l'issue était proche. Il ne restait plus qu'un pas

à franchir pour que l'âme pécheresse fût délivrée de ses crimes par une simple pénitence terrestre, et l'on redoubla d'oraisons et d'actions de grâces devant les autels. Charles, qui s'était tu jusque-là, comprit alors qu'une mission lui était confiée. Il alla retrouver celle que Maurice de Creillant avait abandonnée mère. Elle habitait avec sa fille, Hélène. Et ils parlèrent ensemble de ce père indigne, tout en lisant ses livres. Plusieurs organisations charitables se regroupèrent pour porter secours aux deux victimes, et Charles prit leur tête. C'est ainsi que le 21 juillet, alors que le 46 de la rue de Varenne restait inaccessible, la télévision diffusait une émission bouleversante. Une femme d'une quarantaine d'années y révélait n'avoir jamais soupçonné que le père de son enfant fût un romancier si merveilleux. Sa fille et elle venaient pour la première fois de lire son oeuvre et, gagnées toutes deux par un égal courant d'enthousiasme, ne pouvaient qu'applaudir à l'écrivain et pardonner à l'homme. Celui-ci les avait fait souffrir, sans doute, mais après le scandale public de leur abandon, dès lors qu'une association les prenait en charge et se consacrait à leur établissement, elles n'avaient rien plus à cœur que d'oublier le mal fait et, dans cette foi qu'elles ne connaissaient pas auparavant, d'organiser un vaste mouvement de prière mondial pour le salut de ce grand pécheur, encore plus grand écrivain. Après cette émission, Charles fut convoqué par son rédacteur en chef et se vit offrir, en raison de tous ses mérites, le poste de rédacteur en chef adjoint. Mais il refusa et démissionna.

Ce même 21 juillet, Maurice de Creillant restait obstinément muet devant les prêtres qui se succédaient à son chevet.

Mais le 22 juillet, à 16 h 37 précises, le masque de son visage parut vouloir tomber et laissa échapper comme un souffle. Au même instant, Charles et Hélène, assis côte à côte dans l'église de la Madeleine, entendirent un froissement d'ailes au-dessus d'eux et, levant les yeux, virent une silhouette blanche s'élever dans les airs. Une cohorte d'anges toute bruisante la précédait, chargée d'objets qu'ils identifièrent à des livres. « Une âme de sauvée ! » soupira Charles.

Hélène alors approcha sa tête de la sienne, le regarda dans les yeux et murmura dans un souffle : « Pensez-vous qu'il n'y en ait qu'une seule ? »

William MARX

William Marx, né en 1966, élève de l'Ecole Normale Supérieure.

Un curé de paroisse

Regarder l'amour en face

Bien aimés, nous savons, nous, que nous sommes passés de la mort à la vie.

À ceci nous avons reconnu l'amour: il a donné sa vie pour nous, et nous devons, à notre tour, donner notre vie pour nos frères.

Si quelqu'un, ayant des biens en ce monde, voit son frère dans le besoin et lui refuse toute charité, comment l'amour de Dieu serait-il en lui ?

Mes enfants, aimons en actes et en vérité, et non pas en paroles.

À cela nous savons que nous sommes dans la vérité, et notre cœur repose en paix : si notre cœur nous condamne, Dieu est plus grand que notre cœur, et il sait toutes choses.

1 Jean 3, 14-20.

RENÉ est entré dans une vie dont la réalité nous échappe et dont les apparences nous déçoivent. Pour déroutante que soit cette vie, elle n'a pas pour autant dérouté René de l'affection que lui portent ses proches. D'une certaine manière, cette vie-là a commencé, il y a trente-huit ans, par son baptême, et elle s'est poursuivie dans la prière fidèle de sa famille, malgré les silences, les distances, les ruptures. C'est parce que cette vie-là ne s'est jamais éteinte chez René qu'elle a refait surface voici deux ans.

Car si René est mort il y a trois jours, c'est en 1986 que s'est produit pour lui l'événement libérateur et décisif : la connaissance de sa maladie, suivie quelques mois plus tard de la certitude d'un terme fatal et proche. Dans le manège des hôpitaux et des consultations, René a découvert cette vie qu'il avait oubliée ; il a reconnu dans le visage de l'homme souffrant, dans ses propres traits déformés par l'épreuve, le visage même de Jésus. Dans une lettre écrite l'été dernier au pape Jean-Paul II, il disait : « *Atteint par le Sida, j'ai retrouvé la voie de Dieu et l'amour de mon prochain. Cette maladie fut pour moi une chance...* » Et il signait : « *Votre fils dévoué et égaré.* »

Transmise par les services compétents, cette lettre m'a permis, voici quelques semaines, de rencontrer René. Notre conversa-

tion relève du secret de son cœur et de son intimité avec Dieu. Je dois seulement rapporter ici, avec ces fleurs blanches et ces chants qu'il aimait, au milieu de ses amis, les paroles qu'il souhaitait être prononcées aujourd'hui.

Notre force d'aimer bute sur l'obstacle de la mort ; mortels, à quoi *bon* aimer ? Le texte de saint Jean nous fournit la réponse même de Dieu, en nous donnant les caractères de son Amour. Parcourons-les ensemble : c'est la trajectoire même de René que nous allons parcourir, découvrant à sa suite les aspects successifs que l'Amour de Dieu a revêtus dans sa vie.

L'amour de Dieu est exigeant.

René en avait bien conscience, et il résista longtemps à ces exigences. L'humiliation de la maladie marqua son orgueil, l'introduisant dans cette *petite voie* de sainte Thérèse de Lisieux, qui comporte encore des doutes et des révoltes. Il fut révolté devant sa maladie, révolté aussi devant la souffrance, celle des autres comme la sienne. Il refusait qu'il puisse y avoir des exigences de l'amour, et pourtant, il savait bien qu'elles sont les conditions de sa saveur. Dans son épreuve, il a franchi le pas, jusqu'à accepter de ne plus être aimé. Dans cet abandon, il a retrouvé la force par la Parole que nous venons d'entendre : « Si votre cœur vous condamne, ne perdez pas espoir, car Dieu est plus grand que votre cœur : il *sait*, lui, toutes choses ».

L'amour de Dieu est compatissant.

Cette force de compassion fut la première découverte de René dans le temps de la maladie. « *Ils sont si tristes, emmurés dans une solitude totale* », écrivait-il des malades du Sida devenus aveugles par cytomégalovirus.

« *Dites bien à mes amis* », m'a-t-il demandé, « *que l'amour de Dieu est toute compassion : si le pardon rabaisse et humilie, la compassion élève, purifie et sanctifie* ». Compassion de Dieu avec l'humanité, dans l'amour manifesté à la croix ; compassion de Dieu avec l'humanité dans l'intercession de Marie, pour nous autres, pauvres et pécheurs, « à l'heure de notre mort ».

L'amour de Dieu est victorieux.

Un amour exigeant sans compassion, où René, pendant longtemps, a cru reconnaître Dieu, aboutit à l'impasse de la justice, au commandement du droit sans miséricorde ; un amour de compassion sans exigence, où René aurait ensuite

voulu faire tenir tout l'amour de Dieu, serait indifférence, laisser-faire et laisser-aller. Mais voici qu'il lui a été donné, dans ces dernières semaines, de discerner que l'amour est exigeant parce qu'il est compatissant, et qu'il ne peut être compatissant que parce qu'il est exigeant. Ses exigences et sa compassion lui assurent la victoire sur le mal : c'est pour cela que cet amour triomphe de la mort.

« Nous savons, nous, que nous sommes passés de la mort à la vie... »

Aujourd'hui, René sait ce qu'il a découvert, à tâtons, dans les errances d'un chemin tendu d'embûches ; confusément, dans l'immense amour que Dieu lui a manifesté, par les épreuves de son mal, il a aperçu la lumière. De l'exigence refusée à la compassion désirée et exercée, il a été conduit à cette victoire de l'amour, qui l'a fait passer, voici trois jours, de la mort à la vie. On ne peut pas regarder l'amour en face sans vivre pour toujours, dans l'illumination de cet amour.

Cette homélie a été prononcée, dans une paroisse, en octobre 1988 ; pour respecter l'anonymat du défunt, les détails personnels ont été omis.

**Les livres de la collection « Communio-Fayard »
sont disponibles chez votre libraire.**

Antonio SICARI, o.c.d.

Thérèse d'Avila : l'expérience mystique au secours du dogme

ON a reproché à sainte Thérèse d'Avila d'avoir développé une mystique trop « subjective », c'est-à-dire trop préoccupée de décrire et d'approfondir son expérience personnelle et ses propres états d'âme, et beaucoup moins de l'objectivité de la révélation à contempler et à communiquer. Une objectivité qui, au contraire, est caractéristique de toute mystique biblique et aussi, d'une certaine manière, de la grande mystique dogmatique de Mechtilde de Magdebourg, Brigitte de Suède, Catherine de Sienne et Catherine de Gênes, qui, toutes, eurent une mission objectivement ecclésiale (1).

Même s'il a pu en être ainsi, nous ne pouvons certainement pas oublier l'âpre climat de Contre-Réforme dans lequel Thérèse fut contrainte de vivre. Une contrainte qui lui vient de l'Eglise traumatisée de son temps (2) : il suffit de penser au très grave épisode de 1559 quand le grand Inquisiteur Valdès mit à l'*Index* presque tous les écrits spirituels en langue vulgaire (contraignant Thérèse à brûler toute sa petite bibliothèque), et à celui, encore plus déconcertant, de l'examen inquisitorial auquel

(1) Cf. H.-U. von Balthasar, « Théologie et sainteté », dans *Dieu vivant*, 12, 1948, p. 17 à 31.

(2) On pourrait soutenir, de façon paradoxale, qu'un certain style *subjectif*, de repliement sur l'analyse de ses propres expériences mystiques, fut imposé à Thérèse précisément par son adhésion *objective* à l'Eglise de son temps, c'est-à-dire par son obéissance aux confesseurs et aux « docteurs » qui l'examinèrent de façon répétée, en lui demandant des comptes-rendus toujours plus précis et minutieux, dans la crainte obsessionnelle d'une illusion diabolique ou d'une hérésie latente. Cela coûta d'indicibles souffrances à Thérèse. Sa mystique fut donc aussi, à sa manière, une « mystique objective ». Pour toutes les citations des écrits thérésiens, cf. Teresa de Jesus, *Obras completas*, Burgos, 1977.

furent soumis, à Séville, Thérèse elle-même et tout son monastère, et à Madrid le livre encore manuscrit de son autobiographie.

C'était l'époque où le très influent Melchior Cano, théologien tridentin, conseiller de Philippe II et de la Sainte Inquisition, soutenait âprement que divulguer en langue castillane, pour le peuple et les femmes, les mystères de la foi, de la théologie et de la vie spirituelle, était « chose nocive au bien public » : « *Plus les femmes réclament avec un appétit insatiable de manger ce fruit (à savoir : la lecture de l'Écriture Sainte !), plus il est nécessaire de le leur interdire et d'y mettre tout autour des couteaux de feu en sorte que le peuple ne puisse arriver jusqu'à lui* » (3).

Ecrire un commentaire du *Cantique des Cantiques* (œuvre fondamentale de toute mystique « objective ») était une chose incroyablement dangereuse pour une moniale vers les années 70 de ce XVI^e siècle, et cela coûta même quelques années de prison au célèbre Fray Luis de León.

Malgré tout, Thérèse rédigea *unos cuadernillos* (quelques carnets) sur le sujet pour obéir à un confesseur et les brûla ensuite allègrement, encore pour obéir à un autre confesseur qui le lui ordonna sans même vouloir les lire.

Et quand, après avoir ainsi mis au feu les œuvres de ses auteurs spirituels préférés, Thérèse se trouva avoir sur les bras une communauté de moniales à instruire (c'était en 1562), avec la perspective de devoir multiplier ses petits couvents, il ne lui resta plus d'autre solution qu'à écrire elle-même un traité de l'oraison. Elle se consacra alors à commenter le *Notre Père* en expliquant à ses sœurs que personne ne pourrait lui enlever au moins cette prière révélée : « *On pourra nous arracher tous nos livres, mais on ne pourra pas nous ôter ce livre sorti des lèvres de la Vérité elle-même, lesquelles ne peuvent se tromper* » (*Chemin de Perfection*, première rédaction, c'est-à-dire celle du manuscrit de l'Escorial — CE — ch. 73,4).

Ce fut là l'unique *objectivité* concédée à Thérèse à une époque d'antiféminisme farouche et insistant de la part du clergé, de la part de certains « *juges de ce monde* » qui, comme elle l'écrivit ironiquement, « *étant fils d'Adam et, enfin, tous des hommes, tiennent pour suspecte n'importe quelle vertu de femme* » (*ibid.*, ch. 4,1).

Et néanmoins, il y eut même une question théologique de grande importance dogmatique sur laquelle Thérèse intervint précisément à partir de son expérience subjective très personnelle, en fonction de laquelle elle ne craignait point de s'opposer jusqu'à ses auteurs préférés (ou au moins à l'interprétation qu'on en donnait communément) en retrouvant, par une voie tout à fait singulière, le noyau objectif de la révélation et de la dogmatique chrétienne.

Il s'agissait de déterminer la place que l'humanité du Christ doit tenir dans l'acte de contempler et, en second lieu, celle qui revient à l'Église historique au cœur de l'expérience qui prend origine de cet acte. A ces thèmes se relie ensuite ceux des « médiations » ecclésiales les plus concrètes et les plus variées.

1. Le thème de l'humanité du Christ

Rapportons brièvement les faits de l'expérience thérésienne, comme la sainte elle-même les raconte au chapitre 22^e de sa *Vie* (V) et au chapitre 7^e du *Château de l'âme*, aux sixièmes demeures (D).

Thérèse a quarante ans environ : elle a enfin résolu, par grâce, le douloureux problème de sa « conversion », et elle a commencé à progresser dans la vie mystique.

Jusqu'à ce moment, toute son éducation populaire et son expérience spirituelle l'ont poussée à cultiver un christocentrisme fort (V 22,4) et voici qu'elle lit dans quelques auteurs spirituels un jugement qui la surprend :

« *(Ils) recommandent instamment d'éloigner de soi toute image corporelle et de s'élever à la contemplation directe de la divinité. Car, disent-ils, les images de cette sorte, serait-ce même celle de l'humanité du Christ, sont, pour ceux qui arrivent à un état si élevé, un embarras et un obstacle à une plus haute contemplation. Ils allèguent, à l'appui de leur sentiment, la parole que le Seigneur adressa aux apôtres, en leur annonçant, au moment de remonter au ciel, la venue de l'Esprit-Saint* (4). *Comme il s'agit ici d'une opération entièrement spirituelle, ces auteurs considèrent que toute image corporelle peut alors l'empêcher ou la troubler. C'est pourquoi le but qu'il faut atteindre*

(3) Cité par Tomas Alvarez, *S. Teresa y la Iglesia*, Burgos, 1980, p. 128.

(4) 11 s'agit du texte de *Jean* 16, 7 : « ...il vaut mieux pour vous que je parte. »

est de se considérer complètement environné (« considerarse en cuadrada manera ») (5) de Dieu de toutes parts, de sorte qu'on se voit tout abîmé en lui» (V, 22,2).

Se fiant donc à ces auteurs, Thérèse s'applique à éloigner de sa pensée toute chose corporelle », à ne plus méditer sur l'humanité du Christ, «la considérant sincèrement et effectivement un obstacle» (V, 22,3). Elle devient alors une de ces âmes pour lesquelles il semble qu'on ne doit «plus pouvoir penser la Passion et moins encore ... à la très Sainte Vierge et à la vie des saints» (6 D, 7, 6), convaincue de devoir désormais «ne plus s'appliquer qu'à aimer» (6 D, 7, 5).

L'illusion alla jusqu'à « ne plus me faire éprouver de plaisir à penser à notre Seigneur Jésus Christ, et me laisser aller à cet état d'étrange aliénation, en attendant le retour des dons divins » (6 D, 7, 15).

Le résultat fut précisément aliénant : c'était l'expérience de «n'être pas dans la bonne voie... Ma pensée s'en allait ici et là, et mon âme ressemblait à l'oiseau qui voltige inquiet, sans trouver où se poser. Ainsi je perdais beaucoup de temps... » (6 D,7, 15).

Le trouble — même si par chance Thérèse ne resta « ensablée dans cette opinion que très peu de temps» (V 22, 4) — dut être assez grave et se manifester non seulement comme une gêne spirituelle, mais encore comme un vrai danger pour la foi, puisqu'elle en parle toujours comme d'une bien triste expérience :

«... Le danger où je me suis trouvée pour avoir voulu me conformer à ce que je lisais» (V, 22, 2).

« ...A mon avis, c'était une illusion» (V, 22, 3).

«... O Seigneur de mon âme, ô mon Bien ! ô Jésus crucifié ! Je ne puis jamais me rappeler cette idée aberrante que je nourrissais alors, sans en éprouver un grand chagrin. Il me semble que c'était de ma part une vraie trahison, bien qu'elle me provînt de l'ignorance» (V, 22, 3).

(5) L'expression «cuadrar el entendimiento» (rendre carrée l'intelligence) est une expression technique de quelques auteurs spirituels du temps (Barnabé de Palma, Bernardin de Laredo, Juan de Los Angeles) qui — en se référant probablement à *Éphésiens* 3, 18 mi Paul parle de « largeur, longueur, hauteur et profondeur» de l'amour du Christ — veulent ainsi décrire l'immersion dans l'océan de la divinité : « *Entendimiento cuadrado* », écrit Juan de los Angeles, est celui qui ne se limite pas à admirer et contempler Dieu à travers la fente d'une seule vérité, mais étend sa vision à toute la largeur de l'horizon, parce que Dieu est immense, incompréhensible, infini et éternel, et est tout entier dans toutes les parties, et dans aucune ne se trouve à l'étroit ou ne subit de limite» (*Dialogue de la conquête*, Iv, 3).

« Comment est-il possible, ô mon Seigneur, que j'aie pu avoir une heure seulement la pensée que tu devais être pour moi un obstacle à un plus grand bien ? Et d'où me sont donc venus tous les biens si ce n'est de toi ? Non, je ne veux plus penser qu'il y a eu en cela faute de ma part. J'en ai trop de chagrin ! » (V, 22, 4).

«...Et dire que j'ai eu la folle idée de m'éloigner de toi, ô mon Seigneur, dans l'espoir de mieux te servir ! Du moins, quand je t'offensais, je ne te connaissais pas mais te connaître et penser que je m'enrichirais davantage en suivant cette route l... Hélas ! dans quelle triste voie je m'engageais là ! Je me rends compte maintenant que je m'égarais complètement, et je me serais perdue si tu ne m'avais remise dans le chemin » (V, 22, 6).

« Une âme qui suit cette voie marche en l'air, comme on dit, parce qu'alors elle semble aller à la dérive sans aucun appui, quelque remplie de Dieu qu'elle se croie » (V, 22, 9).

Nous pouvons saisir combien l'enjeu fut grave pour Thérèse d'après la dernière et décisive observation qu'elle écrivit sur le sujet, alors qu'elle y revint (avec la même détermination et presque les mêmes paroles) plus de vingt ans après, en 1577, ayant désormais atteint les sommets de son ascension mystique :

« Je vous l'assure, mes filles, je regarde comme périlleuse cette voie. Le démon pourrait nous amener par là jusqu'à nous faire perdre la dévotion au très Saint Sacrement » (6 D, 7, 14).

Nous savons donc qu'à un certain moment critique de son itinéraire spirituel, Thérèse crut devoir abandonner tout appui «corporel» en pensant qu'il serait pour elle un obstacle à la contemplation, et donc qu'il lui fallait « se spiritualiser » totalement et mettre de côté même l'humanité du Christ pour affronter la pure expérience de la divinité : «Je m'appliquais à détourner de ma pensée tout objet corporel » et à «faire s'élever mon âme » (V, 22, 3).

Et elle se retrouva dans l'illusion et en danger de dévier de la foi droite.

Il n'est pas facile aujourd'hui de déterminer quels sont les auteurs que Thérèse entendit combattre, ni quelle fut leur pensée exacte ou encore l'étendue de la question. Les éléments qui entrent en jeu sont en effet trop nombreux. Nous pouvons cependant avoir une certaine intuition de la gravité du problème.

Avant tout Thérèse cite les textes bibliques sur lesquels les auteurs contestés s'appuient : ce sont ceux où Jésus lui-même parle de la nécessité de son «départ».

Nous savons par l'histoire de l'exégèse qu'à *Jean* 16, 17 on ajoutait habituellement un autre ensemble de textes semblables : l'expression par laquelle Jésus s'adresse à Madeleine : « Ne me retiens pas... » (*Jean* 20, 17) et celle adressée à l'apôtre Thomas : « Heureux ceux qui n'ont pas vu et qui ont cru... » (*Jean* 20, 29), ou encore la célèbre affirmation de Paul en *2 Corinthiens* 5, 16 : « Désormais nous ne connaissons personne selon la chair. Même si nous avons connu le Christ selon la chair, maintenant ce n'est plus ainsi que nous le connaissons ».

Les auteurs que lisait Thérèse sont sans aucun doute les héritiers d'un très ancien filon exégético-théologique qui s'est beaucoup penché sur ces passages de l'Écriture avec une sensibilité et une tendance néoplatoniciennes.

Ce courant, qui s'affirma largement dans les spiritualités alexandrine, cappadocienne, syriaque, plus tard augustinienne, et qui envahit ensuite presque tout le Moyen Âge, a son propre et solide enracinement théologique dans le fait qu'il entend souligner la souveraine altérité du Père qui nous attire à lui et vers qui nous devons nous laisser conduire.

Un tel courant n'a certainement jamais voulu nier la médiation ontologique du Verbe incarné, qu'il est bien impossible d'éliminer. Cependant il s'est concentré sur la question du corps « ressuscité » (en soulignant la « spiritualisation » au détriment de sa « corporéité » concrète), mais aussi sur le rôle que le Christ historique — celui qui est raconté par les Évangiles — doit maintenir dans l'expérience spirituelle. Ce rôle du Christ a été ainsi assujéti à une certaine réduction, dès lors qu'on a donné à l'Incarnation une fonction seulement rédemptrice, et qu'on n'a plus reconnu aussi dans le Verbe incarné le fondement premier de toute la création.

Cette réduction allait se faire sentir jusque dans l'expérience contemplative, par exemple dans le conseil de ne prendre appui sur l'humanité historique du Christ que dans les premières phases du chemin spirituel.

Le risque était de toute façon souvent compensé par d'autres aspects qu'on mettait en relief, et amoindri surtout par le fait qu'aucun auteur spirituel chrétien n'alla jamais jusqu'à conseiller l'abandon de l'Écriture (elle aussi Parole incarnée) ou du

« contact » sacramentel avec l'Eucharistie. Même les auteurs que Thérèse contestait (Osuna, Laredo, Palma) ont aussi d'autres textes qui recommandent une forte expérience christologique jusqu'au cœur des plus hautes situations « mystiques ».

Thérèse elle-même semble parfois avoir des doutes sur le grief à porter contre la thèse théologique qui encourage à abandonner la médiation de l'humanité du Christ. Aux *sixièmes demeures* elle en vient à dire avec humilité : « Il peut se faire que je me trompe et que nous disions tous au fond la même chose » (6 D, 7, 5).

Et cependant la polémique de la sainte est dure, convaincue et insistante.

Il n'est pas possible ici de décrire avec précision les deux courants de contemplation qui traversent la spiritualité chrétienne, l'un plus platonicien et l'autre plus aristotélécien, le premier tendant à une certaine « désincarnation » et le second plus respectueux de l'unité du composé humain.

On sait que l'un et l'autre, quand ils sont demeurés orthodoxes, ont toujours réussi à s'arranger ensemble et à s'accommoder sur le plan de la christologie. Mais au temps de Thérèse, et surtout en Espagne, les différentes tendances acquéraient un autre poids et un autre danger. En effet, le courant néoplatonicien en arrivait à s'entrecroiser — et même souvent à se fondre dangereusement avec de nouveaux courants de pensée qui venaient de loin ; ceux-ci voulaient introduire dans l'Église une forte dévalorisation de tout ce qu'ils considéraient comme « extérieur », « visible », « corporel », y compris les rites sacramentels et liturgiques, les cérémonies du culte catholique, la prière vocale, les « oeuvres extérieures ».

Des tentations de protestantisme, véhiculées par un érasme sophistiqué, venaient se greffer sur le plus ancien filon ésotérique des *alumbrados* (6), et déchaînaient par contraste la rigidité d'une Contre-Réforme enflammée et soupçonneuse à l'égard de toute vie intérieure.

(6) Par les termes *alumbrados* et *alumbrismo* — que nous ne traduisons pas, précisément pour éviter des équivoques par référence à l'autre « illuminisme » plus connu (Aufklärung) — on veut évoquer un mouvement existant en Espagne au début du XVI^e siècle et qui tendait vers des formes erronées et exaspérées de mysticisme, et ensuite de quiétisme. Ses premières condamnations remontent déjà à 1525.

C'est ainsi que, de façon paradoxale Thérèse se trouva *d'un côté* dans le devoir de résister à une église d'inquisiteurs qui voulaient lui enlever, à elle et à ses sœurs, le soin de leur vie intérieure et quasiment le « droit » à l'expérience contemplative ; en cela, Thérèse était d'accord avec ses auteurs « franciscains », contre les rigidités théologiques et inquisitoriales des théologiens dominicains. Mais Thérèse, *d'un autre côté*, partit en guerre contre ses bien-aimés franciscains quand un certain néoplatonisme, qui était le leur, lui apparut trop proche de ce que l'Église de la Contre-Réforme était contrainte à condamner : à savoir la prétentieuse volonté d'une intériorité désincarnée et celle d'une nouvelle église « réformée », dans laquelle la « chair » se trouvait trop dépréciée.

Au fond, la vérité la plus gravement mise en discussion — encore bien davantage que celle de l'humanité du Christ — était celle de la médiation de l'Église.

Thérèse le comprit après une réflexion approfondie : si au chapitre 22^e de la *Vie* la question portait sur la nécessité de ne jamais abandonner la contemplation de l'humanité du Christ, pas même dans les plus hauts sommets mystiques, par contre, au chapitre 7^e des sixièmes demeures du *Château de l'âme* la question sera élargie et scrutée plus en profondeur dans sa dimension justement ecclésiale.

Dans ce chapitre écrit bien des années plus tard, Thérèse confessa humblement que sa critique a été durement contestée : « **On m'a dit que je ne comprenais pas ce dont il s'agissait... parce que, une fois franchis les premiers degrés, il est mieux de s'occuper des choses de la divinité et de fuir les corporelles** » (6 D, 7, 5).

Mais elle insistera cependant, en soulignant en outre que les « réalités corporelles » qu'elle défend maintenant ne regardent pas seulement l'humanité du Christ, mais aussi la très Sainte Vierge et les saints, en particulier quand l'Église catholique les célèbre (cf. 6 D, 7, 11.13).

Thérèse alla plutôt jusqu'à la racine de la question, en expliquant qu'il s'agissait au fond de « *ne pas perdre la dévotion au très Saint Sacrement* » (6 D, 7, 14). Et, comme on le verra plus loin, elle écrira non sans esprit de polémique, quelques chapitres après (dans les septièmes demeures, après avoir atteint le sommet de l'ascension mystique), que la fin de l'oraison est de « *faire naître oeuvres sur oeuvres* ».

Évidemment Thérèse ne peut avoir une pleine compréhension du débat théologique en jeu. Son intelligence fut surtout une expérience : au début elle se rendit compte que négliger l'humanité du Christ lui était une perte, puis elle s'aperçut de manière plus aiguë qu'elle risquait ainsi de perdre toutes les médiations ecclésiales qui soutenaient sa foi.

C'est pourquoi elle qui était souverainement « spirituelle », batailla aux côtés de l'Église officielle ; à juste titre, celle-ci tenait en suspicion les spirituels, préoccupée qu'elle était de défendre sa consistance historique de toute menace de faux spiritualisme. Même s'il s'agissait de cette Église un peu raide de l'inquisition que Thérèse par ailleurs contestait.

Il est d'autre part significatif que, dans son action pour récupérer un attachement indissoluble à l'humanité du Christ (et par conséquent à toutes les médiations ecclésiales), Thérèse ne fut aidée ni par les dominicains, ni par les franciscains, mais par les jésuites, c'est-à-dire par les héritiers de cette spiritualité ignatienne qui représentait le plus sérieux correctif aux dangers du néoplatonisme (et encore plus à ceux qui émanaient du protestantisme, de l'érasmeisme et de l'alumbrisme). Une spiritualité dans laquelle la contemplation s'exerce très concrètement avec tout « l'équipement » des médiations incarnées : celles de type anthropologique, christologique et ecclésiologique.

Ce fut en effet le jésuite Diego de Cetina qui, à cet égard, influa de manière décisive sur Thérèse d'Avila : « *Il me recommanda de faire oraison en méditant chaque jour sur un passage de la Passion... et aussi de m'appliquer à en tirer profit en ne pensant qu'à l'humanité du Christ* » (V, 23, 17).

« *L'amour pour la très sainte humanité du Seigneur commença à naître en moi. Mon oraison s'affermissait peu à peu, comme un édifice qui désormais reposait sur une base solide* » (V, 24, 2).

Il y eut alors cette confirmation que Thérèse reçut du Christ lui-même par le moyen d'apparitions toujours plus fréquentes, à partir de celle au cours de laquelle il s'offrit à elle comme « Livre vivant » en remplacement avantageux de ceux que l'Inquisition l'avait, par peur, contrainte à brûler : « *J'ai trouvé tant à penser et à me recueillir dans ce que j'avais sous les yeux, et le Seigneur m'a témoigné un amour si grand pour m'instruire par beaucoup de moyens que j'ai bien peu ou presque pas du tout besoin de livres. Sa Majesté a été le livre véritable où j'ai vu les vérités* » (V, 26, 5).

Il semble parfois à certains critiques que la mystique thérésienne tienne trop largement compte des visions et des révélations, et que Thérèse s'y soit complue excessivement ou les ait recherchées avec trop peu de sobriété. Mais ces critiques ne réfléchissaient pas assez à la signification ecclésiale et proprement dogmatique de telles expériences qui lui furent accordées très précisément en un temps où il était nécessaire de défendre le dogme fondamental de la foi chrétienne : l'humanité du Verbe de Dieu comme *unique médiation* offerte aux hommes, et ses conséquences eucharistiques et sacramentelles.

On était à une époque où cette défense avait besoin d'être faite aussi par le moyen d'expériences spirituelles, vivantes et « orthodoxes », étant donné que :

— d'une part, certaines spiritualités étaient tentées par la « désincarnation », et quelques spirituels étaient la proie d'hallucinations diaboliques ;

— d'autre part, une certaine théologie hétérodoxe dépréciait gravement tous les aspects « incarnés » de l'événement chrétien et de la vie de foi, les estimant inefficaces pour la justification ;

— d'un autre côté enfin, une certaine théologie catholique résistait mal à la tentation d'exaspérer, par réaction, toutes les médiations ecclésiales en les rendant sèchement disciplinaires.

Thérèse fut consciente de l'authentique et propre mission d'enseignement qui fut la sienne, et que rend légitime la reconnaissance qu'en a donnée l'Église en la proclamant « docteur » : « *(A mon ignorance sur la question de l'humanité du Christ) tu as daigné, Seigneur, dans ta bonté, porter remède en me donnant quelqu'un qui me tirât de cette erreur; puis tu t'es montré, à moi très souvent (cf V, 28s). Tu voulais par là me faire comprendre plus clairement combien grande était cette erreur, m'engager à le dire aux personnes nombreuses à qui j'en avais parlé, et à en témoigner maintenant ici* » (V, 22, 4).

Ce que Thérèse enseigna et défendit avec vigueur à partir de son expérience tout à fait personnelle, ce fut la fidélité totale au dogme de l'Incarnation, dans ses conséquences tant christologiques qu'ecclésiologiques et anthropologiques : « *Le même Seigneur, qui a dit qu'il est la voie, a dit aussi qu'il est la lumière et que personne ne peut aller à son Père si ce n'est par lui. Il a dit encore : Qui me voit, voit aussi mon Père. On dira que l'on donne d'autres sens à ces paroles. Pour moi, je n'en connais pas d'autre signification : je m'en tiens à celle que mon âme a toujours regardée comme la véritable, et elle s'est bien trouvée de l'avoir suivie* » (6 D, 7, 6).

« *Le Père veut qu'on passe par la très sainte humanité du Christ... J'en ai fait l'expérience très souvent, et le Seigneur lui-même me l'a dit. Telle est la porte — je l'ai vu clairement — par laquelle nous devons entrer...* » (V, 22, 6).

D'autre part, nous avons le témoignage que Thérèse fut aussi consciente tant de la gravité que de l'importance théologique d'une pareille question. Ce témoignage nous vient d'une *Relation* dans laquelle elle raconte un « entretien » qu'elle eut avec le Christ en 1572 sur un problème apparemment de peu d'intérêt, mais très significatif par ses implications théologiques :

« *J'avais lu dans un livre que c'était une imperfection d'avoir des images bien travaillées ; aussi je ne voulais plus qu'il en restât une seule dans ma cellule.. Déjà il m'avait semblé conforme à la pauvreté de n'avoir que des images en papier; quand donc je fis ensuite cette lecture je n'en voulais plus que de cette sorte. Voici ce que le Seigneur me dit à un moment où je ne songeais plus du tout à cela : "Ce n'est pas là une bonne mortification. Laquelle vaut le mieux : la pauvreté ou la charité ? C'est évidemment la charité ; ne laisse donc point de côté ce qui peut la réveiller davantage, et ne l'enlève point à tes religieuses. Le livre que tu as là parle non des images, mais des ornements et des dessins artistiques qui les entourent. C'est justement la ruse du démon avec les luthériens : leur enlever tous les moyens qui pourraient réveiller leur amour pour Dieu. Voilà pourquoi ils courent à leur perte. Mais mes fidèles, ma fille, doivent, maintenant plus que jamais, suivre une voie tout opposée"* » (Relation 30).

Nous savons bien aussi combien de notes explicatives et réductrices on a l'habitude de mettre aujourd'hui en marge de ces révélations « privées ». Mais maintenant ce qu'il nous intéresse ici de démontrer, c'est que la controverse sur les « médiations » — tellement exaspérée par les luthériens, les érasmiens et les *alumbrados* — n'était pas inconnue de Thérèse, même s'il reste difficile de déterminer tout ce qu'elle percevait des liens théologiques existant entre les différents aspects de ces questions.

Ce qui est certain, c'est qu'elle comprit bien que christologie et anthropologie étaient liées ensemble précisément sur le thème de la « chair ».

Les deux raisons que Thérèse développa pour expliquer combien était erronée l'opinion qui voulait éloigner les contem-

platifs de méditer sur l'humanité du Christ, sont, à ce propos, très révélatrices.

« *La première (raison), c'est que cette méthode renferme un certain manque d'Humilité, qui est si caché et si déguisé qu'on ne le sent même pas...* » (V, 22, 5).

Ce que Thérèse entend par « humilité », on peut le saisir quand elle commence aussitôt après à décrire toutes les possibilités que l'âme peut expérimenter de sa proximité au Christ, de sa manière de lui tenir « compagnie » : dans sa passion, dans sa résurrection, dans les événements de sa vie terrestre, dans le Sacrement de l'autel, etc.

C'est donc un profond manque d'humilité que d'oublier la « compagnie » que Dieu a voulu donner à notre vie en se faisant l'un de nous, et de prétendre, de façon toute nouvelle, se retirer dans une solitude offensante et autosuffisante.

« *Venons-en au second inconvénient : nous ne sommes pas des anges, nous avons un corps. C'est donc une vraie folie de vouloir faire l'ange, quand on est sur la terre. Aussi est-il bon de ne pas nous habituer à rechercher les consolations spirituelles. Quoi qu'il advienne, embrassons la croix : c'est là une grande chose...* » (V, 22, 10).

Le réalisme anthropologique — qui restera la caractéristique la plus fascinante de l'équilibre thérésien — est ici conjugué avec le réalisme de la descente du Christ en notre condition mortelle : nous sommes « chair » et c'est dans la chair que le Christ est descendu. Seuls l'orgueil ou la folie pourraient nous faire oublier le don que Dieu le Père nous a fait dans son Fils bien aimé.

Tout ce qu'il est nécessaire de purifier, même dans les médiations que Dieu nous a données pour nous élever vers le Père, pourra être dégagé grâce à une bonne dose d'ascèse platonisante, mais *conformément à la mesure chrétienne de la descente*, de la kénose du Fils. Cette mesure sera celle avec laquelle nous prenons part à la souffrance et à la destruction du corps du Christ qui s'immole par amour pour nous, afin de ressusciter pour nous et avec nous. De ce point de vue il est très révélateur que pour Thérèse l'humanité du Christ qu'il faut toujours avoir devant les yeux et dans le cœur soit surtout celle qui s'est offerte en sacrifice pour nous, particulièrement en sa présence eucharistique.

La conclusion théologique de Thérèse est donc en plein accord avec la Révélation :

« *Dieu se complaît beaucoup à voir une âme prendre humblement son Fils pour médiateur... Nous ne sommes que des serviteurs inutiles : de quoi nous croyons-nous capables?* » (V, 22, 11). « *Maintenant, alors même que je le pourrais, je ne veux acquérir aucun bien s'il ne me vient de l'auteur de tous les biens. Qu'il soit loué à jamais ! Amen* » (6 D, 7, 15).

2. L'Église comme objet de contemplation

Le thème de l'humanité du Christ est déjà implicitement, comme nous l'avons vu, un thème également ecclésiologique. Ce dernier aspect cependant devient central dans une autre question que Thérèse se trouva la première à aborder et ensuite à formuler : c'est le thème de l'Église comme objet d'authentique expérience contemplative.

Il est manifeste que l'existence de Thérèse fut marquée d'une forte tension eschatologique. Celle-ci l'accompagna depuis sa jeune enfance, s'approfondit ensuite au plus intime du long travail de sa conversion, et enfin se déploya pleinement dans la rencontre mystique avec le Christ ressuscité qui l'inonda de la grâce de sa présence.

Ainsi s'affina en elle ce désir de « voir Dieu », qui la tourmentait déjà enfant, et qui, dans sa pleine maturité spirituelle, s'exprima dans sa célèbre et consumante confession poétique : « *Muero porque no muero* » (je meurs de ne point mourir ; cf. aussi V, 29, 8).

Et pourtant, d'une façon surprenante, les vingt dernières années de la vie de Thérèse (celles au cours desquelles commence et se développe son intense activité de fondatrice) sont étrangement marquées d'un pressant besoin d'incarnation. Son « désir de mourir pour voir Dieu » se mélange toujours plus intimement avec l'urgence de « travailler pour le bien de l'Église jusqu'à en mourir » (cf. *Relations 1 et 5*). Et la sainte en arrive presque à se contredire ; dans sa *Relation 42*, datée de 1575, elle écrit en effet : « *(Dieu) m'inspira le désir de ne pas mourir si vite, pour pouvoir travailler à sa gloire...* ». Et plus tard encore : « *11 me semble parfois bien peu de chose de se tenir ici jusqu'à la fin du monde pour servir celui qui m'a donné un si grand bien* » (*Relation 6*).

Puis, vers la fin de sa vie, Thérèse atteignit le parfait équilibre entre tension eschatologique et tension à l'incarnation, équilibre

constitué par une « indifférence » vraiment ignatienne, faite de pleine conformité à la volonté de Dieu. « *Toute ma volonté ne veut que la sienne, à laquelle elle ne s'oppose en rien, pas même par un premier mouvement. J'y suis tellement soumise que je n'ai pas plus le désir de vivre que celui de mourir...* » (Relation 6).

Nous pourrions nous résumer ainsi : de même qu'après les récits évangéliques de la Résurrection commencent ceux des *Actes des apôtres*, de même, pour Thérèse, juste après son inéluctable expérience du Ressuscité commença celle de son humble et laborieuse mission ecclésiale.

C'est le Christ lui-même qui l'éduqua à celle-ci : « *Tant qu'on est sur la terre, lui dit-il un jour, la perfection ne réside pas dans l'effort pour jouir de moi davantage, mais dans l'accomplissement de ma volonté* » (Relation 19). Et les demandes que lui fit le Maître furent alors : « *Travailler, souffrir et aimer* » (Relation 66).

Au cours de sa très haute expérience du « mariage spirituel » (quand advint cette union sublime entre l'âme et la sainte humanité du Christ, qui porte ce nom mystique), le Seigneur dit à Thérèse que « *l'heure était enfin arrivée où elle devait regarder ses intérêts à lui comme les siens propres, et que lui prendrait soin de ses intérêts à elle* » (7 D, 2, 1 ; cf. 7 D, 3, 2.6).

Et les « *intérêts du Christ* » sont sans aucun doute tous les problèmes et les épreuves de l'Église : c'est de cela qu'il s'agit entre Dieu et l'âme dans l'expérience contemplative la plus haute. .

Nous devons chercher à comprendre comment se passa, pour Thérèse, cette entrée du thème ecclésiologique au cœur de sa vie mystique. Nous savons qu'elle imagina tout d'abord la réforme du Carmel comme la construction d'un petit monastère unique, dans lequel elle pourrait réaliser et expérimenter la vie religieuse en tant qu'« anticipation du ciel ». Mais, précisément à cette époque, la découverte et la prise de conscience des grandes souffrances de l'Église de son temps l'atteignirent comme une blessure répétée, toujours plus profonde et finalement inguérissable.

Dans un premier temps elle vint à reconnaître l'horreur des guerres de religion consécutives à la déchirure protestante : « *semble que j'aurais donné mille vies pour sauver une seule*

âme parmi toutes celles que je voyais se perdre » (CE, 1, 2). Et aussitôt après, ce fut la tragédie de l'Église missionnaire, celle du nouveau monde dans lequel les idéaux évangéliques se trouvaient confrontés aux visées malhonnêtes des *conquistadores* : « *Combien me coûtent ces Indiens ! ... De retour de tant de pays, beaucoup de personnes m'en parlent, et très souvent je ne sais vraiment rien leur dire sinon que nous sommes pire que des bêtes...* » (Lettre 24 ; Fondations I, 75).

Thérèse découvrit donc que ce Christ ressuscité qu'elle aimait tant et dont elle méditait assidûment la passion comme un souvenir, continuait à souffrir de façon très réelle en son Église déchirée et persécutée, dans les hommes ses frères méprisés ou opprimés, et tout spécialement dans l'Eucharistie profanée. Ce dernier outrage surtout la tourmentait : « *...Ne dirait-on pas en effet qu'ils veulent à nouveau le jeter hors du monde ?...* » (CE, 62, 3).

De tout cela Thérèse souffrait de manière incroyable, « *tellement qu'il me semblait une indignité de ressentir de l'affliction pour d'autres choses* » (Relation 3).

Les « grandes nécessités de l'Église » (*ibid.*) devinrent par conséquent le but de toute son action et de toute sa contemplation. Et elle enseignait à ses sœurs à faire de même : « *Si un jour vos prières, vos désirs, vos disciplines et vos jeûnes n'avaient pas pour fin ce que je viens de dire, croyez que vous ne faites ni n'accomplissez k but pour lequel vous avez été réunies ici. Que le Seigneur ne permette jamais que cela sorte de votre mémoire...* » (CE, 4, 4).

Ainsi donc l'âme qui parvient au sommet de la contemplation non seulement ne doit pas se couper de l'humanité du Christ, mais n'arrive pas même à se détacher de cette Église qui en est le prolongement historique encore souffrant.

Chez Thérèse d'Avila donc, même l'Église devient objet de l'expérience contemplative ; et non seulement l'Église dans ses aspects surnaturels ou dans son mystère intime, mais encore dans ses vicissitudes historiques, ses déchirures et ses misères, ses malheurs et ses « pertes ».

Pour l'âme arrivée aux cinquièmes et aux sixièmes demeures (c'est-à-dire quand s'accomplit son union mystique avec Dieu), le souvenir des « maux » de l'Église devient partie essentielle de sa prière et de la purification à laquelle elle doit se laisser assujettir : « *Telle est sa peine chaque fois qu'elle se plonge en orai-*

son. Peut-être ce tourment provient-il en partie de la très vive douleur de voir Dieu offensé et si peu honoré en ce monde, comme aussi du chagrin pour la multitude d'âmes, tant celles des hérétiques que celles des Maures, qui se damnent. Mais ce qui l'afflige encore le plus, c'est la perte des chrétiens» (5 D, 2, 10).

Que cette souffrance ne soit pas le fruit de réflexions humaines, même saintes, mais un don authentique reçu dans l'oraison, on s'en rend compte, après Thérèse, au fait qu'il s'agit d'une souffrance qui «pénètre jusqu'au fond des entrailles... donne l'impression de hacher l'âme et de la moudre sans qu'elle le recherche, et même parfois sans qu'elle le désire» (5 D, 2, 11). L'âme en cet état est réduite «comme de la cire» sur laquelle Dieu imprime son sceau, lui faisant éprouver les souffrances mêmes de la passion du Christ, celles surtout qu'il endura alors, d'une manière anticipée, en prévision de toute la durée ecclésiastique... (cf. 5 D, 2, 12-14).

Cela explique pourquoi, selon Thérèse, après le plus haut sommet de la contemplation qu'est le «mariage spirituel», on ne se livre pas en fait à l'abandon de tous les soucis terrestres, mais au contraire à une incessante profusion d'affaires et d'oeuvres en faveur de l'Église. Cette «explosion» est justement la preuve que le chemin a été parcouru dans l'ordre.

Le dernier chapitre du *Château de l'âme* est tout entier une invitation à prendre acte de ce splendide reflux de l'expérience contemplative sur l'Église :

«Il sera bon maintenant, mes sœurs, de vous dire le but pour lequel le Seigneur accorde tant de faveurs en ce monde.

Aucune d'entre vous ne doit s'imaginer qu'il veut seulement combler l'âme de délices : ce serait une erreur profonde...

Tel est le but de l'oraison, mes filles. Voilà à quoi sert le mariage spirituel qui doit produire toujours des oeuvres et encore des oeuvres...

Savez-vous quand on est vraiment spirituel ? C'est quand on se fait l'esclave de Dieu, et que, à ce titre, non seulement on porte son empreinte, qui est celle de la Croix, mais on lui remet sa liberté, afin qu'il puisse nous vendre comme esclaves de l'univers tout entier, ainsi qu'il l'a été lui-même» (7 D, 4, 6, 8).

Ainsi ce n'est pas en partant de spéculations théologiques, mais de sa propre expérience spirituelle, que Thérèse donnait une réponse de première importance aux plus graves problèmes agités par la Réforme protestante ou par d'autres courants déviants de son époque.

Il émergeait de ces derniers une défiance périlleuse à l'égard de tout ce qui pouvait être considéré comme *trop humain*, ou trop peu respectueux des grandeurs de Dieu et de la pureté de sa grâce.

Dans cette «défiance vis-à-vis de l'humain», tout ce qui aurait pu servir de «médiation» se trouvait paradoxalement englobé, sérieusement battu en brèche et finalement renversé : non seulement les oeuvres extérieures du chrétien, les prières vocales, les sacrements et le culte des saints, mais jusqu'à la personne de Marie la toute sainte, l'Église visible en son entier et l'humanité même du Christ.

A plusieurs siècles de distance, les théologiens devraient désormais savoir que les racines de l'hérésie protestante étaient déjà toutes contenues dans la manière avec laquelle certains voulurent comprendre et interpréter le dogme de Chalcedoine, même si aujourd'hui nombreux sont ceux qui feignent de l'oublier ou cherchent en vain, sous prétexte d'oecuménisme, à en donner de nouvelles traductions.

Thérèse ne voulut certes pas, ni ne put participer au débat théologique avec ses propres réflexions, mais ayant été pour ainsi dire touchée parla contagion émanant des erreurs diffuses de son temps, elle réagit face à celle-ci avec la sainte vigueur qui lui venait d'une expérience spirituelle solide que le Christ lui-même prit soin de développer.

Et c'est ainsi qu'une femme «sans culture», qui souffrait de n'être pas «letrada», devint *docteur* pour l'Église entière. A la différence de très nombreux théologiens d'alors. Et Thérèse est docteur aussi pour les théologiens d'aujourd'hui...

Antonio SICARI, o.c.d.

(traduit de l'italien par Jean-Paul Lavigne)

(titre original : «Teresa d'Avila : l'esperienza mistica a difesa del dogma»).

Antonio M. Sicari, né en 1943. Ordonné prêtre en 1967, appartient à l'Ordre des Carmes Déchaux. Docteur en théologie, licencié ès-sciences bibliques. Directeur de la rédaction italienne de *Communio*. Enseigne la théologie dogmatique au Studio Teologico Carmelitano de Brescia. A publié : *Matrimonio e verginità nella rivelazione*, *L'uomo di fronte alla Gelosia di Dio* (1978), *Chiamati per nome, la vocazione nella Scrittura* (1979), et aux éditions O.C.D.: *Contemplativi per la Chiesa, l'itinerario carmelitano di S. Teresa d'Avila* (1982) et *Elisabetta della Trinità, un' esistenza teologica* (1984).

Erich KOCK

La foi immédiate

LE 7 février 1923, Rainer Maria Rilke, du Château de Muzot dans le Valais où il travaillait, écrit à Dory von der Mühl au sujet d'un thème qui semble l'avoir préoccupé sa vie durant. Il invoque la patience féconde de l'art et de la vie. Elle va à l'encontre de tout volontarisme et doit laisser mûrir ses fruits au long d'un temps qui reste comme en suspens. L'auteur des « *Elégies de Duino* » cite ensuite sa propre traduction de quelques vers de Valéry dans son poème « *Palmes* » : « *Patience, patience, / Patience dans l'azur, / Chaque atome de silence / Est la chance d'un fruit mûr ! / Viendra l'heureuse surprise : / Une colombe, la brise / L'ébranlement le plus doux...* » Ce qui survient ne peut donc être ni voulu ni recherché. Il s'agit bien plutôt de l'enfantement d'un événement qui ne dépend pas de notre bon vouloir. Soudain vient « *l'heureuse surprise* » (1) et cette longue période d'incubation, qui faisait peut-être oublier l'essentiel, produit un fruit inespéré. Rilke parle plus ou moins clairement du poème, de l'oeuvre poétique, la foi en une oeuvre transforme en poème la fièvre de la « *patience* ». Ce qui a précédé s'est soustrait aux prises de la volonté, ou en était l'exact contraire. De façon inespérée, immédiate, inattendue se tient là quelque chose qui n'existait pas auparavant. Qu'en est-il de la réalité d'une conversion ? Ne serait-elle pas analogue ?

Au chapitre 9 des *Actes des Apôtres* nous lisons, au sujet de Saul qui va devenir Paul : « Il faisait route et approchait de Damas quand soudain une lumière venue du ciel l'enveloppa de sa clarté. Tombant à terre, il entendit une voix qui lui disait : "Saoul, Saoul, pourquoi me persécutes-tu ? — Qui es-tu, Seigneur ?" demanda-t-il ? Et lui : "Je suis Jésus que tu persécutes. Mais relève-toi, entre dans la ville, et l'on te dira ce que tu dois faire"... Saul se releva de terre, mais quoiqu'il eût les yeux ouverts, il ne voyait plus rien. On le conduisit par la main pour le faire entrer à Damas. Trois jours durant, il resta sans voir, ne mangeant

ne mangeant et ne buvant rien... Ananie... imposa les mains à Saul et lui dit : "Saoul, mon frère, celui qui m'envoie, c'est le Seigneur, ce Jésus qui t'est apparu sur le chemin par où tu venais ; et c'est afin que tu recouvres la vue et sois rempli de l'Esprit Saint ". Aussitôt il lui tomba des yeux comme des écailles, et il recouvra la vue ». (3-6, 8-9, 17-18).

La conversion de Paul, elle aussi, se réalise en plusieurs jours. A sa source se trouve cette expérience sans médiation aucune, typique de nombreuses conversions : celle d'être confrontée extérieurement ou intérieurement avec une lumière et une voix que l'on entend. Cette première expérience se fait sans la moindre transition, violemment, d'un instant à l'autre, et avec une force à nulle autre comparable. A partir de là se développent une réflexion sur soi et un cheminement vers une vie autre, une vie nouvelle qui renverse les pensées et les buts qu'on avait jusqu'alors.

Un « tiers », appelé pour soutenir la foi et baptiser (Ananie), entre en scène. Une vision le charge de Saul ; il doit contribuer à ce que le persécuteur des chrétiens devienne l'instrument, « l'instrument choisi » par Dieu (9, 15). Pourtant l'histoire ne s'arrête pas là. Deux chapitres avant (7,54 - 8,1a) il est dit, après une « liquidation » habitée par l'Esprit au sujet de la lapidation d'Etienne par les Juifs : « Les témoins avaient mis leurs vêtements aux pieds d'un jeune homme appelé Saul. Etienne, pendant qu'on le lapidait, priait ainsi : "Seigneur Jésus, reçois mon esprit". Puis il se mit à genoux et s'écria d'une voix forte : "Seigneur, ne leur compte pas ce péché". Et après cette parole il s'endormit dans la mort. Quant à Saul, lui aussi, il approuvait ce meurtre ».

L'histoire de la conversion de Saul-Paul ne commence-t-elle pas exactement ici ? Non pas seulement parce que sa victime (et celle de ses amis) se porte garante pour lui, intercède pour lui et pardonne : c'est finalement cet événement dont Etienne témoigne qui va entraîner Saul dans un mouvement totalement contraire. Il n'aurait pas pu vouloir une telle conversion : elle se situait à l'opposé de ses intentions. Et pourtant : l'instant de son accord avec ce meurtre n'est-il pas le début de sa « première » conversion ? Quelles étapes intermédiaires n'a-t-il pas vécues, même inconsciemment, jusqu'au chemin de Damas ? Le temps d'incubation de sa conversion ne se situe-t-il pas entre le 7^e et le 9^e chapitres des *Actes des Apôtres* ? De sorte que l'on devrait qualifier son retournement et son baptême dans la capitale syrienne de « seconde conversion » ?

(1) Que Rilke traduit : « *Glaube* » (= foi).

De nouveau cette apparition d'une lumière qui le cloue au sol, cette soudaineté, l'évidence de la présence divine et sa voix qu'on entend, ces critères, et d'autres, semblent caractériser d'autres récits de conversion. Ces processus de conversions soudaines, « coup de poing », parfaitement imprévues apparaissent très liés avec l'histoire religieuse des deux derniers millénaires. Nous revient sans cesse sous les yeux le cas de personnes parvenues en un instant très précis, à la foi dans l'existence et la présence de Dieu. Il n'est pas rare qu'il s'agisse d'existences dans lesquelles Dieu était lointain, étranger et indifférent. L'expérience qui met leur vie la tête en bas les atteint sans préparation ni préméditation. Il y manque toute forme de médiation par l'éducation ou l'enseignement ; cette expérience n'est précédée d'aucune rencontre remettant en question leur propre vie. Rien de tout cela. D'un instant à l'autre ces hommes deviennent croyants et ne peuvent plus rien y changer : la présence de Dieu ne peut plus être ni niée ni contredite. Et aucune « patience, patience »... que ce soit n'aurait pu la leur offrir.

Le journaliste André Frossard, qui a dépassé 70 ans, décrit une soirée d'été, le 8 juillet 1935, rue d'Ulm à Paris (2). « *L'été est magnifique. Devant moi, rectiligne, la rue d'Ulm ouvre sa tranchée ensoleillée jusqu'au Panthéon, qui vu de ce côté a l'avantage de se présenter à peu près d'aplomb... Je n'ai pas de chagrin d'amour... J'ai rendez-vous avec une jeune allemande des Beaux-Arts. Je n'ai pas d'angoisses métaphysiques... Je crois avec nos amis socialistes que le monde est une politique et une histoire, et la métaphysique le plus décevant des passe-temps. Je n'éprouve enfin aucune curiosité des choses de la religion, qui sont d'une autre époque. Il est dix-sept heures dix. Dans deux minutes, je serai chrétien.* »

André attend un ami qui est entré dans la chapelle toute proche et qui tarde à revenir. Par curiosité, il le suit et dans cet espace compliqué, il fixe son regard sur l'autel.

« *Mon regard se fixe sur le deuxième cierge qui brûle à gauche de la croix. Non pas le premier, ni le troisième, le deuxième. Et c'est alors que se déclenche, brusquement, la série de prodiges dont l'inexorable violence va démanteler en un instant l'être absurde que je suis et faire venir au jour, ébloui, l'enfant que je n'ai jamais été.* »

(2) A. Frossard, *Dieu existe, je l'ai rencontré*, Fayard, Paris, 1969, p. 157 s.

Tout d'abord, ces mots me sont suggérés : vie spirituelle. Ils ne me sont pas dits, je ne les forme pas moi-même, je les entends comme s'ils étaient prononcés près de moi à voix basse par une personne qui verrait ce que je ne vois pas encore. La dernière syllabe de ce prélude murmuré atteint à peine en moi la rive du conscient que commence l'avalanche à rebours. Je ne dis pas que le ciel s'ouvre ; il ne s'ouvre pas, il s'élançe, il s'élève soudain, fulguration silencieuse, de cette insoupçonnable chapelle dans laquelle il se trouvait mystérieusement inclus (p. 164s.).

Dans ce qui suit, André Frossard décrit la lumière qui le submerge : « *C'est un cristal indestructible, d'une transparence infinie, d'une luminosité presque insoutenable (un degré de plus m'anéantirait) et plutôt bleue, un monde, un autre monde d'un éclat et d'une densité qui renvoient le nôtre aux ombres fragiles des rêves inachevés. Il est la réalité, il est la vérité, je la vois du rivage obscur où je suis encore retenu. Il y a un ordre dans l'univers, et à son sommet, par-delà ce voile de brume resplendissante, l'évidence de Dieu, l'évidence faite présence et l'évidence faite personne de celui-là même que j'aurais nié un instant auparavant, que les chrétiens appellent notre Père, et de qui j'apprends qu'il est doux, d'une douceur à nulle autre pareille, qui n'est pas la qualité passive que l'on désigne parfois sous ce nom, mais une douceur active, brisante, surpassant toute violence, capable de faire éclater la pierre la plus dure et, plus dur que la pierre, le cœur humain. Son irruption déferlante, plénière, s'accompagne d'une joie qui n'est autre que l'exultation du sauvé... » (p. 166). Tel est le témoignage d'André Frossard sur la soirée du 8 juillet 1935.*

L'instant, cette durée comparativement minuscule, devient ainsi porteur d'une expérience de Dieu qui retourne l'existence et nous sommes nombreux à trouver cela aussi inhabituel — et donc incroyable — que le fait même de la conversion. Le temps, qui d'ordinaire se mesure en quantité, subit une transformation qualitative. Il se produit brusquement quelque chose d'imprévu dans la continuité et la succession d'un temps qui s'écoule.

En dehors de cela, comment la foi fonctionne-t-elle ? Le cheminement et le processus de la foi nécessitent du temps. Les enfants, dans leur croissance, suivent le parcours d'une éducation religieuse. Leurs opinions se forment par l'exemple des parents, d'éducateurs, de professeurs, de prêtres. Les lectures y contribuent.

Quelle que soit l'évolution de chacun, elle a toujours ses racines dans le processus des habitudes, même si elle met de

nouvelles habitudes à la place des anciennes. Jamais elle ne revendiquera l'importance d'une expérience immédiate, renversant toutes les normes passées de la pensée et du sentiment. Ne serait-ce que parce que ce qui suit cette évolution semble à nouveau soumis aux lois du temps. Paul Claudel le confirme en décrivant sa propre conversion dans le sens d'une « foi immédiate » et en racontant ce 25 décembre 1886 à Notre-Dame : « *J'étais moi-même dans la foule, près du second pilier à l'entrée du chœur à droite du côté de la sacristie. Et c'est alors que se produisit l'événement qui domine toute ma vie. En un instant mon cœur fut touché et je crus. Je crus d'une telle force d'adhésion, d'un tel soulèvement de tout mon être, d'une conviction si puissante, d'une telle certitude ne laissant place à aucune espèce de doute, que, depuis, tous les livres, tous les raisonnements, tous les hasards d'une vie agitée, n'ont pu ébranler ma foi, ni, à vrai dire, la toucher. J'avais eu tout à coup le sentiment déchirant de l'innocence, l'éternelle enfance de Dieu, une révélation ineffable. En essayant, comme je l'ai fait souvent, de reconstituer les minutes qui suivirent cet instant extraordinaire, je retrouve les éléments suivants qui cependant ne formaient qu'un seul éclair, une seule arme, dont la Providence divine se servait pour atteindre et s'ouvrir enfin le cœur d'un pauvre enfant désespéré... "Dieu existe, il est là. C'est quelqu'un, c'est un être aussi personnel que moi ! Il m'aime, il m'appelle".. La religion catholique me semblait toujours le même trésor d'anecdotes absurdes, ses prêtres et les fidèles m'inspiraient la même aversion, qui allait jusqu'à la haine et jusqu'au dégoût. L'édifice de mes opinions et de mes connaissances restait debout et je n'y voyais aucun défaut. Il était seulement arrivé que j'en étais sorti » (3).*

Pendant quatre ans, Claudel va se défendre contre les conséquences de cette reconnaissance soudaine de l'évidence de Dieu. Ce n'est qu'ensuite que sa citadelle sera envahie. Le 25 décembre 1890, à Notre-Dame, il communit à ce même endroit où lui avait été donné de voir l'existence de Dieu.

Le cheminement de Claudel le ramène à l'Eglise, à l'Eglise catholique, dans le sens de ce qu'écrivait John Henry Newman : « *Ne vous imaginez pas avoir la foi si vous n'entrez pas dans l'Eglise* ». Sur ce chemin, les lectures les plus variées l'ac-

compagnent : la Bible « protestante », les *Pensées* de Pascal, les *Méditations sur les Evangiles* de Bossuet, les visions de la bienheureuse Anne-Catherine Emmerich, la *Métaphysique* d'Aristote, les poésies de Dante et les écrits posthumes de Baudelaire. Pour Claudel cependant la poésie la plus profonde, la plus grandiose, c'est l'année liturgique, ce sont les textes bibliques. L'incident soudain — à l'inverse de la vie normale dans sa lenteur et sa mesure — devient alors l'histoire d'une vie dans laquelle se retrouvent en une alliance inimitable poésie et foi chrétienne.

En tant que « foi immédiate », la conversion est souvent liée à ce que l'on pourrait appeler une illumination. Quelque chose d'invincible éclate dans le temps, dans les minutes de la vie d'un de nos contemporains. Dans l'homme qui expérimente ce retournement (et qui va, par la suite, le réaliser pleinement), quelque chose se sépare de son moi précédent. Plusieurs de ces descriptions parlent d'une lumière subite, d'une lumière intérieure aussi qui, telle un éclair, illumine le paysage de l'âme. Le fruit de cette illumination est la joie. Claudel parle d'un « *seul éclair* », Frossard d'une « *clarté presque insupportable* ». Blaise Pascal nous en donne lui aussi l'année, le jour et l'heure ; le premier mot de son célèbre *Mémorial*, que son serviteur trouva cousu dans ses vêtements le jour de sa mort, est : FEU. A la fin du livre 8 des *Confessions* de saint Augustin, on trouve ces mots : « *Les ténèbres du doute se dissipèrent comme sous une lumière de sécurité infuse en mon cœur* » (4). Tatiana Goritcheva, étudiante à Léninegrad, convertie à vingt-six ans, qui s'était longtemps plongée dans l'étude de Nietzsche, Heidegger et Sartre, rapporte ce qu'elle appelle sa « nouvelle naissance » :

« *Un des manuels de yoga proposait de faire un exercice avec k Notre Père, la prière du Seigneur. Je me mis à la lire comme un mantra, sans expression, de manière automatique. L'ayant lu environ six fois, j'en fus soudain comme retournée. Ce ne fut pas ma raison idiote, mais tout mon être qui comprit qu'Il existait, Lui, le Dieu vivant, personnel, qui m'aime et qui aime toute la création, le Dieu qui a créé ce monde et qui s'est fait homme par amour, le Dieu crucifié et ressuscité. En une seconde "le mystère" du christianisme se révéla à moi, la vie véritable... Tout en moi changea. L'homme ancien mourut. Non seulement je rejetai tout ce qui avait eu de la valeur pour moi, mes idéaux, mais ce fut comme si mes anciennes habitudes*

(3) P. Claudel, *Œuvres complètes*, t. 16 : *Contacts*, coll. NRF-Gallimard, Paris, 1959, p. 191 s.

(4) Augustin, *Confessions*, Pierre Horay, Paris, 1947, p. 223.

et particularités de caractère m'avaient également abandonnée. Finalement mon cœur s'ouvrit lui aussi, et je me mis à aimer les gens, à comprendre leurs souffrances, le projet divin pour chacun d'entre eux, leur ressemblance avec Dieu... Quelle joie et quelle lumière intelligente je découvris en mon cœur!» (5).

« D'un seul coup il m'a fait don de la conscience de sa présence », écrit un prêtre français, converti pendant la seconde guerre mondiale, dans un camp de prisonniers. « J'avais 20 ans en quittant en 1939 l'École supérieure de commerce pour faire mon service militaire. Jeune recrue d'un régiment d'artillerie je fus fait prisonnier en juin 1940. Soudain Dieu m'a saisi dans un camp de prisonniers. Je dis : soudain, car d'un seul coup il m'a fait don de la conscience de sa présence et en même temps a surgi en moi l'impatience de vivre selon un ordre clair, ainsi que le désir vague encore d'une vie contemplative. Cette joie sensible devait par la suite disparaître pour faire place à un sentiment plus profond. Mais ces débuts ont fortement marqué le reste de ma vie spirituelle : je sais, je sens presque matériellement que Dieu est là, qu'il nous aime infiniment, qu'il est d'une miséricorde sans limite et qu'il fait tout pour nous. »

Dans ces récits de conversion, il s'agit toujours de deux choses : de l'évidence de la vision de Dieu, jointe à la certitude de son existence, et de la joie. Ainsi en est-il du *Mémorial* de Pascal, le 23 novembre 1654, « depuis environ 10 heures et demie du soir jusqu'à environ minuit et demi ». Aux mots : « Feu — Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob, non des philosophes et savants », succèdent les mots : « Certitude-Certitude-Sentiment-Joie-Paix-Dieu de Jésus-Christ — Deum meum et Deum vestrum... » (6). Dans de nombreux récits de conversion, (cf. également celui d'Alphonse de Liguori, le 28 août 1723), Dieu apparaît comme une lumière ou comme un feu, ou est perçu comme tel. C'est comme si soudain on levait un rideau et que la personne concernée se retrouvait d'un coup être une autre personne. Elle a vécu comme une mutation, un saut qualitatif. Le support de cette transformation est l'instant et la période qui le suit. Chez Frossard, ce qu'il appelle lui-même « le miracle » dure un mois. « Chaque matin, je retrouvais avec ravissement cette lumière qui faisait pâlir le jour, cette douceur

que je n'oublierai jamais, et qui est tout mon savoir théologique » (7).

Une clarisse écrit, après vingt années passées dans son ordre, qu'elle n'avait connu de Dieu que des caricatures, jusqu'à la révélation éclair des dernières années : Dieu comme un vieil homme, « loin, dans les nuages, Dieu de la vengeance et de la terreur ». Une carmélite de cinquante ans raconte : « J'avais quatorze ans et trois mois, quand quelque chose m'arriva que j'ai toujours considéré comme une grâce, mais dont je n'ai jamais vraiment pu rendre compte : un jour, je me trouvai soudain soustraite — en partie du moins — à toute chose terrestre, et plongée dans une joie surabondante et inexplicable, comme immergée dans l'amour véritable et la vraie joie. J'en avais une conscience claire, mais j'étais en même temps incapable d'aucune réflexion et pourtant tout à fait sûre que j'étais à présent près de Dieu. Lorsque je revins aux choses qui m'entouraient — c'était un matin, j'étais en plein milieu de mes tâches ménagères les plus quotidiennes, je cirais le parquet — j'avais acquis une nouvelle connaissance de Dieu. Dieu était devenu pour moi un être vivant que je ne connaissais plus seulement pour en avoir entendu parler, mais parce que je l'avais... senti et touché de façon mystérieuse. Cet événement orienta ma vie et la domine depuis lors. »

Ces récits ne parlent pas d'à-peu-près, d'un temps quelconque. Fascinantes sont les indications souvent précises de lieu et de temps, qui vont jusqu'à fixer le jour et l'heure, un avant et un après. Tel est le récit d'une femme de soixante-trois ans : « Ma connaissance de Dieu remonte à ma première enfance, entre trois et quatre ans. C'était sur une vaste plaine couverte de champs de blé, d'orge, de trèfle. Il était quatre ou cinq heures du matin au moment où le soleil perça à travers les nuages... Je me sentis traversée par une présence irrésistible, par quelque chose de grand, de puissant, de majestueux, par l'incommensurabilité de Dieu. Moi qui étais si petite, si minuscule, si perdue, je laissai tout l'amour dont mon cœur était capable s'élever vers Dieu que je sentais si proche. Dieu avait alors pris possession de mon âme et ne l'a plus jamais abandonnée. »

« Soulèvement de l'être », évidence de « l'éternelle enfance de Dieu » (Claudel) « stupéfaction, transplantation dans un monde inconnu », « prise de pouvoir sur l'âme », expérience de la « pré-

(7) A. Frossard, *op. cit.*, p. 171.

sence de Dieu» comme personne qui parle à la personne ; des paroles que l'on entend : «Je suis Jésus que tu persécutes », « *vie spirituelle* » (Frossard), « *prends et lis* » (Augustin), « *quitte le monde et livre-toi à moi* » (Alphonse-Marie de Liguori), « *lorsque je lus comment il (Augustin) en arrivait à la description de sa conversion et comment, dans le jardin, il perçut cette voix, je pensai que cette voix résonnait également dans mon cœur* » (Thérèse d'Avila). Telles sont les caractéristiques qui permettent de décrire les conversions. Plusieurs influences se « focalisent », se rassemblent en un seul point de cristallisation. Ce n'est que par la suite que les différents éléments expérimentés se dissocient.

Souvent, le chemin passe également par la lecture. Thérèse d'Avila lit les *Confessions* d'Augustin ; Edith Stein, lors d'une visite chez son amie Hedwige Conrad-Martius, tombe pendant la nuit sur la *Vie de sainte Thérèse de Jésus* (nouvelle édition allemande, annonce le titre du livre qu'elle utilise). Elle conclut sa lecture par cette phrase : « *C'est la vérité* ».

Thomas Merton lit un soir la correspondance de Hopkins avec Newman. « *"Qu'attends-tu ?" recommença la voix intérieure. "Que fais-tu, assis dans cette chambre. Inutile d'hésiter encore ? Pourquoi ne pas te lever et agir ?" :.. Soudain, je n'y tins plus; posant le livre, je mis mon imperméable et descendis l'escalier, sous la pluie légère. Et tout, en moi, se mit à chanter... Ayant tourné le coin de la 12^e rue, je vis se dresser devant moi l'église et le presbytère... Dans un petit parloir je lui dis : "Father, je voudrais devenir catholique"» (8).*

Dans son autobiographie, Ignace Lepp raconte comment, après l'une de ses nombreuses discussions « *dans un de ces clubs soi-disant d'artistes* », il tombe, de façon absurde, sur le livre du romancier polonais Sienkiewicz, *Quo Vadis*, dont le nom lui était jusqu'alors inconnu. La description romancée, la présentation de la vie communautaire des premiers chrétiens l'orientent vers d'autres livres analogues. Il atterrit finalement dans la *Vie de Jésus* de Renan, dans Harnack, Strauss, Loisy, Lagrange. Ensuite seulement, il entre dans « *la première librairie qu'il rencontre* » et s'achète un exemplaire du Nouveau Testament. Il s'étonne alors de ce que ce soit « *un aussi mince volume* » (9). Le marxiste devient chrétien.

(8) T. Merton, *La nuit privée d'étoiles*, éd. Albin Michel, Paris, 1951, p. 179.

(9) I. Lepp, *Itinéraire de Karl Marx à Jésus-Christ*, 1 : «Le chemin de Damas », ed. Aubier, Paris, 1956.

A cet envahissement soudain par une rencontre essentielle avec la présence de Dieu correspond donc aussi une quête qui prend du temps et le désir d'une vérité qui soit porteuse et se révèle tout d'un coup présence de Dieu. Il apparaît que cette découverte ne peut pas être intentionnelle. Il en ressort également qu'elle a son terrain d'incubation : la connaissance se déploie, se fait dramatique, pousse au questionnement, à la contradiction, à la révolte, à l'inquiétude et trouve, de façon inopinée, une puissante réponse. Souvent cependant, la conversion va à l'encontre de toute la façon de penser antérieure. Rien ne semble l'annoncer, rien ne semble la préparer : foi immédiate, éclair de la connaissance, feu de la présence divine, certitude lumineuse de sa personne, parole de vie qui produit la conversion. Une chose semble certaine le Royaume des cieux ne vient pas trouver les paresseux chez eux. En outre, le Sancho Pansa d'aujourd'hui pèse de tout le poids de ses préjugés et de son épais sens de l'ici-bas contre tout mouvement du cœur. Et pourtant il n'est pas, lui non plus, à l'abri du feu dévorant.

Il se passe d'ailleurs encore souvent une bonne tranche de vie avant que ce feu ne devienne le « foyer ardent de la maison ». Mais l'âme qui commence à prendre conscience d'elle-même acquiert apparemment une sorte de raison qui lui permet de s'ouvrir à la révélation continue des traces de Dieu dans le monde. La temporalité elle-même manifeste la présence de Dieu et l'homme se sent un peu en congé de la barrière des sens qui lui offrent surtout finitude et faux-semblant. Et cette expérience de la transcendance, au beau milieu de l'instant de cette vie présente et localisée, assure une part d'immédiateté. La foi se renouvelle dans un « maintenant ». Et le libre fruit de cette immédiateté est, selon la nature de la chose, joie. Cette joie semble apparentée à celle que nous avons rencontrée, dans les récits de conversion d'hier et d'aujourd'hui, comme l'œuvre de ce Dieu qui « envahit » sans médiation.

Erich KOCK

(traduit de l'allemand par Claire Second)
(titre original : « *Über den unmittelbaren Glauben —foi immédiate* »)

Erich Kock né à Münster en 1925. Etudie la littérature allemande, la théologie, la philosophie. Comme auteur indépendant, depuis 1953, il a composé des biographies, des récits, des essais, et des scénarios de nombreux films de télévision. Il vit à Cologne.

Denys COUTAGNE

Le crucifieur crucifié

IL est paradoxal qu'un film d'un goût fort douteux, mêlant le kitsch au sang (sauce tomate), le sang aux parfums de bordel exotique et aux senteurs de cadavres exhumés, un film ne craignant ni l'expression de la torture ni les charmes d'une vie champêtre (mode rousseauiste avec retour paradisiaque vers une nature écologique où l'homme se réconcilie avec lui-même...), fasse ainsi scandale ! Le cinéma nous a, depuis longtemps, habitués à bien d'autres excès et « La nuit des morts vivants » n'attire les foudres de personne.

Mais le film incriminé s'appelle *La dernière tentation du Christ* et, s'inspirant d'un roman de Kazantzaki, entend présenter la figure d'un messie hanté par la chair plus qu'investi d'une mission et habité d'un désir divin, à défaut de la présence même du Père ! Kazantzaki du moins avait eu la réserve de s'en tenir à un titre plus sobre : *La dernière tentation. Rien n'interdisait* alors de penser que cette dernière tentation s'adressait plus à l'écrivain qu'au personnage retenu du roman !

Mais Scorsese précise : « *du Christ* ». (Malheureusement les éditeurs reprennent cette terminologie dans la réédition du roman, ce qui est une malhonnêteté). C'est dire que Scorsese entend faire référence, et ce explicitement, à un personnage historique, reconnu en son mystère d'Homme-Dieu, mort et ressuscité. Bien entendu, cette reconnaissance s'appuie sur le témoignage de quelques hommes, témoignage recueilli sous forme d'écrits (les évangiles et plus largement le Nouveau Testament), comme expression de la foi de ceux-là même qui, compagnons de Jésus, ont vu en lui le Fils de Dieu, mort et ressuscité. L'Église est fondée sur cette foi et n'a d'existence que d'affirmer cette foi en son Seigneur. Ainsi, les textes retenus par l'Église pour authentifier sa propre foi ne peuvent donner du Christ une connaissance historique qu'en reconnaissant en cet homme Jésus (crucifié sous Ponce Pilate) précisément le Christ

annoncé par l'Ancien Testament. Le Christ est dès lors un homme précis, spécifique, daté, quoique sa personnalité échappe radicalement aux modes de discernement couramment pratiqués dans la méthode historique : cet homme nous est donné par la foi de l'Église, c'est-à-dire comme le Christ. Ce qui ne veut pas dire qu'il faille avoir la foi pour comprendre que c'est dans la foi de l'Église que la connaissance historique de Jésus nous est donnée. Le Nouveau Testament appartient au patrimoine littéraire de l'humanité. Mais le genre littéraire des évangiles s'avère alors unique dans la littérature universelle, car ce qu'il donne à connaître d'un homme historiquement défini ne l'est qu'en raison du fait que cet homme transcende l'histoire, puisque Fils de Dieu. Le plus spécifique est la Résurrection qui, événement historique qui concerne le crucifié, échappe à toute visualisation et saisie documentaire. La foi seule permet d'y accéder, en tant que cet événement est historique aussi ! Ainsi, tout essai critique à partir de ce patrimoine littéraire ne peut en aucun cas permettre une « biographie » d'un certain Jésus de Nazareth. Toutes les tentatives ne peuvent qu'échouer. Julien Green reprochait à Mauriac sa *Vie de Jésus* et Bernanos, dont l'idéal littéraire restait d'écrire une vie du Christ, s'est bien gardé de le faire.

Bien entendu, il sera toujours possible de cerner le milieu historique de Jésus, de situer tel discours dans tel contexte, d'intégrer tel geste à telle tradition culturelle ou sociologique, voire d'inventer des psychologies des personnages proches de Jésus (et pourquoi pas de vouloir comprendre, fût-ce par l'artifice d'un roman, les motivations d'un Judas !). Mais en ce qui concerne Jésus, le texte nous renvoie, au cœur des références les plus banales de la quotidienneté, au Mystère du Fils de Dieu incarné.

La pensée moderne s'est crue autorisée à une construction intellectuelle permettant de dissocier plus ou moins radicalement la figure historique de Jésus (jusqu'à la rendre même incertaine) d'un Christ de la foi (Hegel, les philosophes fustigés par Marx dans *La Sainte Famille...*). Il est vrai que, déjà avec Luther, la conscience intime que je pouvais avoir de mon salut permettait d'écarter la question de savoir si le Jésus sauveur avait besoin d'être homme et Dieu pour me sauver ! On a pu voir des exégètes et théologiens contemporains accréditer sans peine la thèse qu'il n'importait aucunement pour un chrétien de savoir si le Crucifié restait sous forme de squelette dans quelque tombeau, puisque la nature de l'événement pascal (la Résurrection)

se concentrait dans la conscience croyante d'une communauté devenant, de ce fait, l'Église témoin de la Résurrection. La déconnection alors s'opère librement entre un Jésus historique sur lequel les évangiles disent si peu de choses qu'on peut à son propos inventer ce que l'on veut sans que la foi ait à en pâtir, puisque le Christ n'est plus perçu alors qu'à l'intérieur du monde de la foi. A ceci près que le Christ de la foi implique la foi en l'Incarnation et donc la reconnaissance de Jésus, homme, comme... Dieu. Il s'en suit que les inventions faites à propos de cet homme appelé Jésus ne peuvent être qu'une perversion quand on continue à le désigner comme le Christ !

Le roman de Kazantzaki, comme le film de Scorsese, accrédite absolument cette thèse (d'une radicale distinction entre Jésus et le Christ), puisque l'un et l'autre vont jusqu'à admettre que Jésus aurait pu ne pas mourir sur la Croix, Paul se chargeant d'inventer la mort du supplicié et la résurrection de ce dernier pour fonder une religion capable d'apporter un brin d'espérance à une humanité malheureuse. Que Jésus vieillisse sereinement auprès de Marthe et Marie ne trouble en rien l'apôtre des nations qui, croisant ce Jésus père de famille, ne peut qu'avoir pour lui un sentiment de sympathie : « Content de t'avoir revu ! » (Car, dans l'histoire, Jésus et Saul s'étaient rencontrés !).

Partant d'un Jésus conçu selon les besoins de la cause, la tentation est ainsi forte pour l'artiste de traiter du Christ à sa guise, puisqu'on a défini *a priori* que le Jésus de l'histoire pouvait être traité selon ses besoins (humanitaires, philosophiques, idéologiques...), tout en exploitant l'avantage donné que ce Jésus reste par ailleurs reconnu comme Christ par l'Église certes, mais encore par la culture judéo-chrétienne. Notre temps a ses propres obsessions. Il ne craint pas de les projeter sur ce Jésus en sachant pertinemment qu'il touche au Christ. Car notre propre civilisation occidentale sait encore inconsciemment que les valeurs les plus fortes et authentiques qu'elle défend sur l'homme s'enracinent sur la seule Figure humaine capable de révéler la vérité de l'homme : « Voici l'Homme ! » dit Pilate montrant Jésus couronné d'épines après la flagellation.

Le romancier, le cinéaste triturera à volonté le texte évangélique atteignant la figure même du Christ, et donc la nôtre en sa référence ultime. Il devient inévitable de ne même plus respecter les textes et de les dévier — ce que Pasolini ne fait pas : du coup, il donne à voir un film d'une très grande qualité (*L'Évangile selon*

saint Matthieu). En effet, l'obsession majeure de l'auteur n'est pas tant de prêter au Christ des pensées érotiques que d'exploiter le principe même de la connaissance que nous avons de Jésus pour en faire un personnage dérisoire, en tant qu'il est reconnu comme le Christ. (A remarquer que la question ne se pose pour aucune autre grande figure religieuse ou humaine, car pour ces derniers la connaissance historique de leur vie permet d'atteindre ce qu'ils sont en réalité : Mahomet, Moïse et Gandhi sont d'emblée eux-mêmes, bien que le sens de leur vie et le message qu'ils portent transcendent leur personne...).

En ce qui concerne le Christ, la perversion de la démarche se développe à l'intérieur même de l'écriture romanesque ou de la prise de vue cinématographique : Jésus écoute Marie, sœur de Marthe, alors que l'Évangile dit l'inverse ; on le voit jouer au devin à l'occasion des noces de Cana ; il implore le pardon de Marie-Madeleine et se présente comme le pécheur... Ne parlons pas de son goût pour la fabrication des croix qui font de lui un « crucifieur » !

Et l'on atteint de la sorte au ridicule. Parce que le personnage mis en scène le devient inévitablement. J'ai fait allusion à quelques scènes d'un genre « bête et méchant ». Que dire de l'image qui nous montre un apôtre vérifier que la coupe sur laquelle le Christ a prononcé les paroles de consécration contient bien du sang, du sang comme celui qu'on viendrait de vous prélever avec une seringue. Les spectateurs rient mais de qui ? De Scorsese ? Du Christ de Scorsese ? Mais alors n'est-ce pas du Christ ainsi défiguré que l'on se moque à son insu ? Ou du moins avec notre complicité.

Le « Christ » de Kazantzaki comme de Scorsese est encore minable, hystérique, incohérent. Il préfère un certain voyeurisme à une réelle relation amoureuse. Perversion encore plus forte d'un désir charnel, somme toute bien banal !

Autre exemple encore de la dérision considérée comme l'un des « beaux-arts » : Jean-Baptiste dans le désert ! N'est-on pas quelque part à Katmandou au milieu d'une secte libertaire (femmes nues dansant..., etc.) qu'anime un gourou excité ?

L'entreprise de perversion peut alors s'accomplir à l'insu (ou presque) du spectateur, puisque ce dernier a été troublé par l'image d'un Christ dont on veut que l'humanité ne soit perçue que dans les tourments du désir sexuel vis-à-vis d'une Marie-Madeleine bien désirante.

La feinte de l'humanité du Christ étant exploitée — on veut faire croire que les chrétiens ne seraient que des pudibonds qui ont peur qu'on traite Jésus comme un homme avec sexe et « *genitalia* » —, l'auteur peut insinuer ce qu'il veut au niveau même du mystère du Christ, mais alors en tant qu'il est Fils de Dieu. Judas est le personnage idéal pour permettre la substitution. Je m'explique.

Judas est un zélote qui sait ce qu'il veut : le salut des Juifs contre les Romains et la restauration d'Israël. Le personnage est cohérent, tenace, efficace, réussi (1). Jésus le reconnaîtra comme le seul homme fort. Ainsi, Judas permettra à ce nigaud de fils de Marie, culpabilisé d'avoir jeté Marie-Madeleine dans la débauche, de se croire investi d'une mission messianique dont l'intéressé ignore tout (je n'ai pas la vérité, j'ai rien à dire, je vais vous raconter des contes, les paraboles, parce que je suis incapable d'autre chose, je suis somme toute un pauvre type qui ne comprends pas pourquoi mes tourments intérieurs vont m'amener à une aventure publique).

Quelques difficultés subsistent car ce Jésus est un peu thaumaturge. Mais le miracle ressemble plus à un exploit ou une prouesse qu'à un signe. Que penser de la résurrection de Lazare, qui évoque un film d'Avoriaz et nous restitue un personnage livide, verdâtre et toujours cadavérique ? Le « Christ » ainsi imaginé, en référence à quelques passages bibliques du Nouveau Testament, passera de l'appel à la violence meurtrière (Jean-Baptiste lui transmet une hache et Jésus la brandit comme une arme de guerre, ce qui plaît bien à Judas dont le projet de victoire d'Israël contre les Romains voit là le début d'accomplissement...) à la dérision d'une opération autochirurgicale. Jésus va sortir son cœur de sa poitrine et le montrera avec ses artères dégoulinant de sang comme signe d'un amour à partager. (Il est vrai que, sur ce registre, l'art saint-sulpicien a ouvert une voie facile...).

Le paradoxe atteindra son sommet avec la crucifixion de Jésus. Judas veut bien la mort de son « Christ » pour la cause zélote, mais pas être un traître qui dénoncerait Jésus aux Romains. Il faudra que Jésus (si souvent réconforté par ce Judas

certain de sa vocation) convainque son ami de « jouer » au traître, pour le dénoncer afin qu'il soit crucifié. Ironie perfide : Jésus montrera qu'il est plus facile de mourir en victime que de trahir en bourreau. Il est vrai qu'à l'intérieur du film, Jésus s'y connaît puisqu'il a participé à la fabrication de croix du côté des bourreaux... Donc Jésus a le rôle facile et Judas assume la difficulté. Jésus est flagellé, couronné d'épines et crucifié. Le sens du procès échappe totalement et la perspective d'une mort volontaire du Christ pour sauver l'humanité apparaît si discrètement, dans une référence au serviteur souffrant d'Isaïe, qu'elle passe inaperçue, d'autant plus qu'aucune annonce de Résurrection n'est faite, seulement un Jugement que le Christ pourrait porter plus tard sur l'humanité. Par contre Scorsese fait bien ressortir l'obsession pathologique que son « Christ » éprouve pour cette Croix dont l'ombre le poursuit. La prière de Jésus à Gethsémani ne convainc personne (Scorsese éprouve simplement le besoin de faire des citations à des moments bien connus de l'histoire de Jésus, comme pour rappeler que son film n'est pas une fiction). Lorsque Judas vient le dénoncer par un baiser, il s'agit d'une embrassade plus qu'amicale et Jésus peut remercier Judas de ne pas fléchir devant l'épreuve physique qui l'attend.

Qu'en est-il alors d'une dernière tentation ? Un enfant apparaît et persuade le Christ en croix qu'il peut descendre et obéir de la sorte à Dieu qui n'avait pas voulu qu'Abraham sacrifiât Isaac. Même chose, mais cette fois Dieu a été un peu plus cruel, car tout de même Jésus a été cloué. Donc l'ange enlève les clous et conduit le blessé à Marie-Madeleine qui, telle une sainte Irène soignant saint Sébastien, nettoie les blessures. Arrive ce que l'on attend : l'amour, charnel celui-là, de Jésus et de Marie-Madeleine. Car pourquoi Jésus aurait-il eu le droit de mettre fin à son supplice sinon pour accomplir ce que tout homme soucieux de bonheur et de paix accomplit sur terre ? Bien entendu, nous ne sommes plus dans l'ordre d'une simple tentation, mais d'une histoire cinématographiquement aussi réelle que celle qui a montré Jésus avant le supplice. Marie-Madeleine est enlevée (au ciel ? une sorte d'Assomption ?). L'ange console Jésus avec une expression du genre : « Une de perdue, dix de retrouvées ». Et Jésus de s'installer chez Marthe et Marie. Il y vit bien (bigamie ?). Les enfants sont nombreux et les années passent. Seulement Jésus va mourir de vieillesse. Encore une fois Judas va tirer Jésus de cette banalité humaine et le rappeler à sa mission. Le vieillard a soudain des stigmates, il rampe jusqu'à Jérusalem

(1) Ce n'est pas pour rien que Scorsese comme Kazantzaki fait de Judas un rouquin : David était roux. Cette « différence » signifie que le personnage est porteur d'une qualité spécifique. J. Green fait remarquer qu'on pourrait écrire le roman du « Roux » comme « Celui qui vient d'ailleurs ».

pour retrouver sa croix. Alors il peut mourir content. « Tout est accompli », crie le condamné heureux d'avoir échappé à la Tentation (2), car l'ange s'est avéré être Satan. La perfidie est totale, car la question se pose : qu'est-ce qui est accompli ? La volonté du Père ? Non pas ! mais celle de Judas. Et d'un Judas qui n'a voulu que le salut de sa race. Un Judas, comme toute très fidèle.

Le rire final du Christ sur la croix sonne alors de façon tout à fait satanique. Jésus a vraiment été possédé.

ON ne peut s'étonner alors que le film soit artistiquement raté, voire vulgaire, car on ne peut toucher au Mystère du Christ en tant que fils de l'homme et fils de Dieu sans courir le risque du ridicule lorsqu'on veut bafouer délibérément ce que cette figure signifie (3). C'est bien entendu notre propre image qui se projette alors sur celle du Christ.

L'art n'existe que d'exprimer matériellement ou symboliquement les mythes dont l'humanité est porteuse pour reconnaître son sens. Le plus grand des mythes est celui de la mort et résurrection (Isis et Osiris). Le mythe chrétien a pour lui d'être historique et Jésus a le privilège d'accomplir en sa personne la réalité même du mythe. Son importance dans l'histoire de l'art est prodigieuse, car il permet la plus grande richesse d'expression de ce mythe universel. Seulement, il demande que soit respecté au moins le mythe qui s'accomplit en lui, même si l'on ne veut pas adhérer à la réalité historique de ce que l'Église affirme dans sa foi. L'art est alors perverti dans son principe même. Le cinéma ne pardonne aucune faiblesse (à la différence de la peinture ou de la littérature).

Il ne suffit plus alors de disposer de la beauté du désert marocain ou des charmes attrayants d'une luxurieuse Marie-Madeleine. L'expression réaliste des supplices infligés aux condamnés n'arrive même plus à vraiment émouvoir.

Le crucifieur crucifié : plus qu'une tentation du Christ sur la Croix (tentation qu'il a dû connaître quand on lui demande de

(2) En fait il n'y a pas de vraie tentation. L'ange n'est pas perçu par le Christ comme le Tentateur. Il opère comme l'ange Raphaël auprès de Tobie.

(3) Et dans la défiguration ridicule du Fils de l'Homme, c'est tout homme qui est atteint. Les défenseurs des droits de l'homme devraient bien réfléchir à cette évidence.

descendre de la croix puisqu'il serait le Fils de Dieu... tentation autrement plus forte et mystérieuse), le film montre à l'instar de l'arroseur arrosé que s'est laissé prendre au piège celui qui croyait prendre.

J'allais oublier de dire que le film était encore profondément antisémite : on y trouve toutes les caricatures du juif cynique et ricanant. Cela non plus, Scorsese ne pouvait l'éviter, puisqu'en bafouant au cœur de son mystère la réalité de Jésus le Christ, il ne pouvait manquer d'éclabousser le peuple de Dieu dans lequel Jésus inscrit son humanité, mais encore reconnaît les prophéties pour les accomplir.

Décidément, il sera difficile d'intégrer le Christ à une perspective « culturelle » autorisant, sous prétexte de créativité, toute exploitation du personnage historique le plus sacré qu'ait connu l'humanité. Inévitablement, fût-ce dans l'abjection, on est renvoyé à la question : « Et pour vous, qui suis-je ? »

Gageons que la réponse ne peut plus être d'ordre culturel.

Denys COUTAGNE

Denys Coutagne, né en 1947, marié, trois enfants. Conservateur des Musées de France (Musée Granet et Atelier Cézanne, Aix-en-Provence). A publié un roman : *La Mosaïque de Demeter*, Critérium, 1987, et de nombreux catalogues d'expositions. Dirige la revue *Impressions du Musée Granet*.

N'hésitez pas à nous envoyer des noms et adresses de personnes susceptibles de s'intéresser à *Communio* : nous leur expédierons des spécimens gratuits.