

Revue catholique internationale

COMMUNIO

XVIII, 6 - novembre-décembre 1993

Heureux les miséricordieux

« L'œuvre de miséricorde est tellement apparentée à Dieu que, bien que la vérité, la richesse et la bonté désignent Dieu, l'une le désignant plus que l'autre, l'œuvre la plus haute de Dieu, c'est la miséricorde. (...) Au-dessus de la connaissance, au-dessus de l'amour, je dis moi qu'il y a la miséricorde. »

Eckhart, Sermon n° 6.

Sommaire

Éditorial

Xavier TILLIETTE: **La béatitude de la miséricorde**

5 La béatitude de la miséricorde, telle qu'elle se manifeste dans les paraboles du Royaume, a de quoi déconcerter, voire choquer, par son apparent marchandage.

Au-delà de cet échange, il faut concevoir la gratuité du don divin. Mais Dieu peut-il être à la fois un « juste Juge » et un « Père miséricordieux »?

Questions

Antonio SICARI : **Une gratuité inconcevable**

11 La miséricorde de Dieu, dont Marie est le lieu, traduit deux mots hébreux, la « fidélité » à l'Alliance et la « tendresse » maternelle. Les deux sens sont réunis dans le Magnificat, qui célèbre l'engendrement de la Parole : l'amour de Dieu devient une réalité physique. Ainsi, la méditation de Marie sur « le fruit de ses entrailles » nous révèle et que Dieu a un Fils, et qu'il est un Fils.

Michel CORBIN: **Justice et miséricorde chez saint Anselme de Cantorbéry**

23 Plusieurs paraboles de l'Évangile imposent de chercher si la justice et la miséricorde de Dieu s'accordent l'une à l'autre. Ce couple est au centre de l'œuvre de saint Anselme, en particulier de son *Proslogion* : il appartient à la justice divine de surabonder en n'étant pas seulement justice, mais aussi miséricorde. C'est dans le regard du Christ, homme au-dessus de l'homme, que se réunissent l'égalité de la justice et le surplus de la miséricorde.

Guy BEDOUELLE: **De génération en génération**

46 « Sa miséricorde s'étend d'âge en âge pour ceux qui le craignent », chante la Vierge Marie, figure de l'Église, dans le Magnificat. Dans le temps de l'Église, ne peut-on pas discerner l'affleurement des miséricordes que Dieu suscite en chaque génération ?

Faits et arguments

Jean IMBERT : « **Pardonne-nous nos offenses ...** » **Notules de droit canonique et de droit français**

57 Dans le droit canon, la rémission des peines provient de la sollicitude pastorale de l'Église, et poursuit l'œuvre de la miséricorde divine. Que signifient, dans le droit français, des pratiques telles que la grâce, l'amnistie, la prescription ?

Jean-Robert ARMOGATHE : **Apologie du mauvais larron**

61 Il est tentant de s'identifier au bon larron, converti au dernier moment, et sûr d'être sauvé. Mais le mauvais larron, parce qu'il n'a aucun mérite, manifeste mieux la grandeur de la miséricorde divine. Il nous apprend la véritable espérance chrétienne.

Stefaan VAN CALSTER : **Soyez miséricordieux comme votre Père est miséricordieux**

66 La miséricorde du chrétien est à l'image de la miséricorde divine. C'est par elle que le croyant imite Je mieux l'action du Père. Dans l'Église, elle est par excellence l'attitude du pasteur.

Témoignages-----

Sœur EMMANUELLE-MARIE : **Confiées les unes aux autres. Les dominicaines de Béthanie : un lieu de miséricorde**

71 Lors d'une retraite prêchée par le père Lataste, dominicain, des prisonnières découvrent le Dieu de miséricorde. La communauté de Béthanie est née, mêlant à d'autres sœurs les anciennes détenues: « confiées les unes aux autres », elles vont trouver dans la vie contemplative un espace de liberté et de pardon ... Elles manifestent que l'amour du Christ peut reconstruire la vie la plus détruite.

Patrick LE GAL : **Les paraboles de la miséricorde dans les vitraux du x^u-siècle**

84 En mettant en parallèle les paraboles de l'Enfant prodigue et du Bon Samaritain, les vitraux médiévaux soulignent le double aspect du commandement de l'amour: se laisser aimer par la miséricorde divine et faire miséricorde à son prochain.

Dossier : Conscience et consensus. Autour d'Alasdair MacIntyre

Communio, n° XVIII, 6 - novembre-décembre 1993

Jean GREISCH : **Présentation**

Alfredo GOMEZ-MÜLLER: **L'historicité de la conscience morale**

Charles LARMORE : **Réflexions sur *Quelle justice ? Quelle rationalité ?***

Xavier TILLIETTE

92 Une réflexion contemporaine sur « conscience et consensus » eût été incomplète sans référence à l'œuvre d'un des plus grands philosophes américains, dont l'ouvrage *Quelle justice ? Quelle rationalité ?* vient de paraître en français. Depuis son premier grand livre, *After Virtue*, A. MacIntyre s'interroge sur les conditions d'un jugement moral. Refusant le formalisme kantien et les universalismes contemporains, A. MacIntyre apparaît comme néo-aristotélicien en pensant que ces conditions sont déterminées par les « contenus matériels » de la vie morale. Mais, avec le christianisme, la question de la conscience morale vient s'articuler à cette compréhension de la rationalité pratique. A. MacIntyre réassume en morale la notion de tradition, il fait de l'unité de la vie un critère essentiel, et surtout n'hésite pas à affirmer la supériorité rationnelle d'une tradition morale particulière. Cette pensée aiguë s'offre à la discussion. *Communio* a demandé à trois professeurs de philosophie d'origines différentes de la présenter et d'engager le débat.

La béatitude de la miséricorde

Signets

Serge-Thomas BONI NO : **La foi n'est pas un self-service**

111 Où l'on distingue entre la liberté d'opinion et le relativisme, et où l'on montre que l'acte de foi ne se borne pas à trier dans la doctrine de l'Église pour des motifs de convenance personnelle.

Benoît-Dominique DE LA SOUJEOLE : **Croire en l'Église**

123 Croire en l'Église, c'est croire au Christ. Celle-ci étant à la fois divine et humaine, elle nous apporte la totalité du salut, dans son unité indivisible. Le critère décisif d'une foi véritable est donc la fidélité loyale à son magistère.

Tables 1993 (N° XVIII)

Au moment de l'envoi en composition, nous apprenons le décès de Mgr Maxime Charles, fondateur du centre Richelieu (aumônerie de la Sorbonne) et recteur émérite de la basilique du Sacré-Cœur de Montmartre. À l'un ou l'autre de ces titres, beaucoup de rédacteurs de *Communio* ont reçu de lui des éléments fondamentaux et décisifs pour leur vie personnelle comme pour leur engagement intellectuel. Le prochain numéro de la revue publiera un article sur l'influence de l'école française de spiritualité sur sa pensée, par le père Louis Bouyer, et une étude sur l'apport pastoral et doctrinal de l'abbé Charles à cinquante ans d'histoire de l'Église de France, par un historien du catholicisme contemporain, M. Samuel Pruvost.

À LA DIFFÉRENCE des autres béatitudes qui débouchent sur la récompense, celle de la miséricorde semble se replier sur elle-même et limiter la perspective. Aux miséricordieux il sera fait miséricorde, c'est donc qu'ils en ont besoin eux aussi, ne serait-ce qu'éventuellement. À première vue, le verset est une application de la règle d'or: « *Tout ce que vous voulez que les hommes fassent pour vous, faites-le de même pour eux* » (Matthieu 7, 12; écho en Luc 6, 31), avec l'antithèse: « *Ne faites pas aux autres ce que vous ne voudriez pas qu'on vous fit à vous-mêmes.* » La règle d'or, la sagesse, s'exprime en un certain nombre de proverbes et de conseils qui gouvernent les relations humaines. Dans la demande du Notre Père, la condition implicite de la miséricorde s'inverse: « *Pardonnez-nous nos offenses comme nous pardonnons à ceux qui nous ont offensés* » — pour se redresser à nouveau dans le commentaire de saint Matthieu: « *Si vous pardonnez aux hommes leurs offenses, votre Père céleste vous pardonnera aussi* (6, 16). » Le chiasme est parfait. Mais les sentences et les situations sont multiples, qui répètent comme un refrain la symétrie de la règle d'or: « *Ne jugez point, afin que vous ne soyez point jugés ... car on vous jugera du jugement dont vous jugez, et l'on vous mesurera avec la mesure dont vous mesurez* » (Matthieu 7, 1-2; Luc 6, 37); « *donnez et il vous sera donné* » (Luc 6, 38); « *ne condamnez point et vous ne serez pas condamnés, absolvez et vous serez absous* » (Luc 6, 37). Le pardon, qui met à rude épreuve la simple indulgence, est le test et le signe patent de la miséricorde. Les paraboles en illustrent le précepte, avant

tout le méchant serviteur qui, sa propre dette à peine effacée, saute à la gorge du camarade insolvable (*Matthieu 9, 23-33*), mais aussi la parabole des talents, où les gains sont proportionnels à la plus-value (*Matthieu 25, 14-30; Luc 19*), et celle, choquante au premier abord, de l'intendant malhonnête et roué (*Luc 16*) qui, perdu pour perdu, aggravant son passif, se livre à une remise de dettes frauduleuse. Dans ces paraboles du Royaume, comme aussi dans le cas du riche et du pauvre Lazare, la réversibilité n'est admise que sous condition.

Toutefois, les maximes et applications de la règle d'or ont une subtile apparence de marchandage, de donnant-donnant, de contrepartie escomptée, de pieux calcul, qui ne semble pas compatible avec la folie de l'Évangile. En conséquence, on devra mettre cette sagesse si nécessaire au bien commun et aux échanges civils en perspective sur l'hyperbole et le renversement des valeurs qui caractérisent le pur esprit du christianisme insupportable à Nietzsche. En effet le pardon sera octroyé sans condition, sans limite, inlassablement, « *septante fois sept fois* » (*Matthieu 18, 21*). Ce qui veut dire équivalamment aimer ses ennemis et faire du bien à ses persécuteurs. L'éthique de la proportion et de l'équilibre bascule complètement. L'ordre est sans réplique et il n'est pas question de récompense, la miséricorde est absolue, sans arrière-pensée. Et les paraboles suivent le mouvement. Zachée descend de son sycomore, touché par la grâce, et il fait assaut de générosité dans la distribution de ses biens (*Luc 16*). Le bon Samaritain (*Luc 10*) n'a rien à réparer, il exerce sa pitié anonyme sur le premier venu, il est le prochain de quiconque a besoin de secours, même s'il ne peut revaloir et exprimer sa gratitude. L'enfant prodigue, cette perle des paraboles, s'abîme dans les bras du père avant d'avoir le temps de balbutier son repentir (*Luc 15*). Le frère aîné s'indigne d'un traitement injuste, mais l'évangéliste de la miséricorde qui, notons-le, passe sous silence la cinquième béatitude, énonce une nouvelle proportion intérieure à la disproportion : celui à qui on pardonne peu aime peu (*Luc 7, 47*). C'est dit au sujet de la Madeleine et sous-entendu du publicain (*Luc 18*), et la proposition est naturellement réversible : à qui a beaucoup aimé il sera beaucoup pardonné. La charité couvre une multitude de péchés ; c'est vrai aussi quelquefois de l'amour charnel, dont l'intensité porte son excuse et sa rédemption.

Derrière l'échange se profile l'horizon du don, de la gratuité. Pour obtenir, il suffit de demander : « *Demandez et vous recevrez* » (*Luc 11, 9-10*), donnez à qui vous demande (*Luc 6, 30*). La prière encadre le don comme le repentir le pardon. Mais on est encore en deçà de la générosité et de la compassion de Celui qui paie le centuple (« *Dios es un buen pagador* »),

disait sainte Thérèse) et qui traite royalement les ouvriers de la onzième heure (*Matthieu 20*). La leçon sublime des versets lucaniens (6, 27-38) culmine dans la recommandation : « *Soyez miséricordieux comme votre Père céleste est miséricordieux* », qui fait écho à : « *Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait ...* » Car sa miséricorde s'étend d'âge en âge, nous enjoignant de l'imiter et de rendre le bien pour le mal, comme la Providence qui pourvoit au soleil des méchants et qui offre à tous l'intimité d'une tendresse personnelle et chaque fois singulière.

L'insondable miséricorde de Dieu, dilatée à tout l'univers, objet jadis de tant de cantiques émouvants, s'est enfermée et comme abritée dans le cœur compatissant de Jésus, icône de l'invisible. C'est lui qui nous livre le secret ultime de la miséricorde divine, l'identification non seulement au Père mais au Fils, et cela au détour d'une attitude, d'une touchante leçon de choses : le petit enfant extrait de la foule pour illustrer le « *Quiconque reçoit un petit enfant me reçoit* » (*Luc 9, 48*). C'est la raison dernière de la miséricorde que nous devons exercer les uns envers les autres, et spécialement envers les plus faibles, les plus misérables et démunis, voire les plus coupables. Elle éclate dans le grand discours du Jugement dernier, prosopopée sublime à deux versants, à droite et à gauche (*Matthieu 25*): « *J'ai eu faim, et vous m'avez donné à manger(...). J'ai eu faim, et vous ne m'avez pas donné à manger ...* » Le parallélisme des situations et le contraste des comportements sont scandés par la surprise des justes et la récrimination des méchants. Récrimination plus poignante encore chez les autres « *ouvriers d'iniquité* » quand on entend en écho leur protestation : « *Nous avons mangé et bu devant toi, et tu as enseigné dans nos rues* » (*Luc 13, 26*). Car il ne sert à rien de connaître le Maître et d'avoir vécu dans sa familiarité si on ne l'a pas secouru dans ses frères humiliés.

Malgré la haine, l'idée enveloppante et ineffaçable de la divine pitié est latente dans le cœur de l'homme, dont elle est en définitive l'unique espoir. C'est la « *douce pitié de Dieu* » de Bernanos, à laquelle il confia son âme harassée. Un autre écrivain, bien oublié, Pierre Loti, tard dans sa vie (1910), a invoqué dans une belle page la « *souveraine Pitié* » qui est le fond de l'univers :

Tant de lieux d'adoration éperdue que j'ai rencontrés sur ma route et qui répondent chacun à une forme particulière de l'angoisse humaine, tant de pagodes, de mosquées, de cathédrales, où la même prière s'élève du fond des âmes les plus diverses ! (...) Un tel ensemble de supplications, de larmes brûlantes, implique la confiance presque universelle que ce Dieu ne saurait être

Xavier Tilliette

Qu'un Dieu de pitié (...) la notion se fortifiait qu'il devait y avoir quelque part une Pitié suprême pour entendre nos cris (...). La souveraine Pitié, j'incline de plus en plus à y croire et à lui tendre les bras, parce que j'ai trop souffert sous tous les ciels au milieu des enchantements et de l'horreur, et trop vu souffrir, trop vu pleurer et trop vu prier (...). La Pitié suprême vers laquelle se tendent nos mains de désespérés, il faut qu'elle existe, quelque nom qu'on lui donne ; il faut qu'elle soit là, capable d'entendre, au moment des séparations de la mort, notre clameur d'infinie détresse ¹.

Laissons l'impalpable accent de résignation bouddhique que le marin Julien Viaud a ramené de ses pèlerinages d'Extrême-Orient. Dans ce testament imprécis, il a quand même touché une corde fine de nos âmes, la croyance enfouie en la bonté divine qui prend pour nous le visage de la miséricorde, parce qu'elle s'est empreinte sur la Sainte Face. Nous chantons et nous implorons sans relâche : « *Kyrie eleison*, Seigneur, aie pitié (et non : prends pitié, comme dit une langue incorrecte), Seigneur, ayez pitié ! » Il n'y a pas d'autre consolation dans nos vies où les joies sont brèves et les amertumes tenaces. Mais la miséricorde, dont la Croix du Christ est l'attestation insondable et pathétique, coopère avec la justice, dont la Croix est l'accomplissement et la manifestation : « *Notre Père qui êtes aux cieux, mon fils a très bien su s'y prendre / Pour lier les bras de ma justice et pour délier les bras de ma miséricorde* » (Péguy, *Le Mystère des Saints Innocents*, 39).

C'est dans le monde des humains que le *summum jus* peut être *summa injuria*, en Dieu le juste Juge est le Père miséricordieux ; et c'est pourquoi le chrétien vit son salut à la fois dans la crainte et le tremblement et dans l'espérance. Ce n'est pas pour rire qu'il nous a aimés. Nous pressentons que, si nous attendions la miséricorde sans jugement et sans verdict, tout se déliterait, l'effort céderait la place au laxisme, à la permissivité, la vie perdrait sa gravité, son sérieux. Une telle pensée n'est pas digne de Dieu. Il faut garder au dilemme tout son tranchant : justice incorruptible et/ ou pardon infini. Toute autre représentation est indigne de Dieu.

Péguy encore :

S'il n'y a que la justice, qui sera sauvé ?

Mais s'il y a la miséricorde, qui sera perdu ?

S'il y a la miséricorde, qui peut se vanter de se perdre ?

Se sauver est impossible à l'homme, mais rien n'est impossible à Dieu ².

8

1. *Un pèlerin d'Angkor*, pp. 228-233.

2. *Le Mystère des Saints Innocents*, 46.

La miséricorde divine, infinie pour *l'homo viator*, l'itinérant, s'étend-elle au-delà de la vie terrestre, dans une coïncidence inimaginable avec la justice ? Rouvrira-t-elle les portes de l'Enfer ? C'est le mystère dont nul ne peut percer l'opacité, très débattu chez les Pères de l'Église, et de nouveau à notre époque théologique. Mais même du criminel le plus abject personne n'a le droit de sceller à jamais la condamnation. On connaît les interrogations torturées de la Jeanne d'Arc de Péguy. Il y a une page étonnante de Léon Bloy, dans *Le Salut par les Juifs*, où s'inspirant, dit-il, d'un apologue oral d'Ernest Hello, il fait comparaître au Jugement dernier le Maudit par antonomase, le Maudit absolu, « maudit dans son infâme cœur, maudit par CELUI qui a besoin, éternellement besoin, et que jamais il ne secourut ». Il est damné ! et pourtant il s'avance. « J'en appelle ! » dit-il.

Il en appelle ! À ce mot inouï les astres s'éteignent, les monts descendent sous les mers, la Face même du Juge s'obscurcit. Les univers sont éclairés par la seule Croix de Feu.

— À qui donc en appelles-tu de Mon Jugement ? demande à ce réprouvé Notre Seigneur Jésus-Christ.

C'est alors que dans le silence infini, le Maudit profère cette réponse : — J'en appelle de ta JUSTICE à ta GLOIRE ¹ •

Gloire, dans le contexte, veut dire miséricorde. Si la vision de la justice est le plaisir de Dieu seul, le miroir de la miséricorde est sa gloire. Elle seule peut (ré)fléchir son inflexible justice. Car c'est en Dieu, et non entre l'homme et Dieu, que l'antagonisme s'exaspère et se résout. Aucune certitude humaine ne saurait décider du destin éternel : une espérance suppliante, invincible, craintive pour soi et pour autrui ardente, est corrélatrice de la ferme croyance à l'Enfer. Seul Dieu peut dénouer la contradiction de nos esprits, le péché irrémissible et le salut de tous. La dévotion au Sacré-Cœur postule par principe que l'espérance ne soit ni limitée ni vaine.

On observe superficiellement que Dieu, *humanum dico*, se réserve de ne pas pardonner et qu'il enjoint le pardon des offenses, sans limites et sans acception de personne. Mais notre pardon des offenses est d'autant plus urgent que nous sommes pécheurs. L'innocence de Dieu est précisément l'éclat de sa justice sainte qui terrorise le damné. Et puis, complices que nous sommes, insensibilisés, nous ignorerons toujours ce que c'est que pardonner. Tout au plus pouvons-nous ignorer, renoncer à la vengeance.

1. *Le Salut par les Juifs*, pp. 156-159.

Devant l'abject, devant une certaine horreur de crime, la pitié est emportée. Comment pardonner l'impardonnable ? Comment pardonner au tortionnaire, au coupable impénitent ? Questions qui tourmentaient le philosophe Vladimir Jankélévitch obsédé par l'Holocauste. Elles marquent la frontière de notre pouvoir humain et même chrétien de pardon : exclure le talion (en ce qui nous concerne, la société peut avoir d'autres normes, d'autres critères), notre incapacité humiliante. Elles tracent aussi la déclaration du pouvoir divin : « Si tes péchés sont comme l'écarlate, ils deviendront blancs comme la neige » (Isaïe 1, [8]). J'ai été frappé par l'invocation trouvée dans les carnets spirituels du père Giovanni Caprile (l'admirable chroniqueur religieux de la *Civiltà Cattolica*), mort récemment, qu'on a révélée le jour de ses obsèques : « Miséricorde de Dieu, ne vous laissez pas de moi. »

Antonio SICARI

Une gratuité inconcevable

"Dominus a regalibus sedibus descendens, invisceravit se nobis in visceribus Verginis. »

Albert le Grand, *In Mr* 16, 16.

« LE VERBE s'est fait chair et il a habité parmi nous » (Jean 1, 14).

Cette affirmation originelle et fondée sur notre foi ne peut être sérieusement maintenue si, en même temps, quelque chose *n'advient* à nos paroles humaines, dès lors que le mystère de l'Incarnation se rend présent et agit.

À cet égard, l'exégèse biblique a trop souffert, et souffre encore, d'une omission fondamentale et persistante. Les paroles de l'Écriture sont

Examinées dans le respect de toutes les règles possibles de l'interprétation, mais souvent on se refuse étrangement à tenir vraiment compte de ce préalable qui en fait des paroles de salut : elles sont le *lieu de l'incarnation de la Parole* ; elles constituent elles aussi, comme le disait Origène, « *le corps parfait de la Vérité* ». En revanche, quand on croit sincèrement que la Parole de Dieu s'est incarnée aussi dans le corps du Texte sacré et dans ses paroles, comme dans le corps de Marie, on ne peut pas ne pas aborder l'Écriture d'une façon toute différente et avec une entière attention

À chaque fois que la Parole de Dieu était adressée aux prophètes ou aux patriarches, autant de fois Sion engendrait la Parole de Dieu, celle-là même que la Sainte Vierge conçut et engendra dans la chair. L'Écriture a été créée bien avant que Dieu ne *rassemble* dans le sein de la Vierge la totalité de l'Écriture, son Verbe intégralement. Ainsi, il est faux

**Souscrivez un abonnement de parrainage au profit d'un tiers : séminariste, missionnaire, prêtre âgé.
Voir page 139.**

Xavier Tilliette, s.j., né en 1921, prêtre en 1951. Professeur honoraire de l'Institut catholique de Paris. Dernières publications : *L'Absolu et la philosophie. Essais sur Schelling*, Paris, PUF, 1987 ; *Le Christ de la philosophie. Prolégomènes à une christologie philosophique*, Paris, Cerf, 1990 ; *La Semaine Sainte des philosophes*, Paris, Desclée, 1992 ; *Le Christ des philosophes. Du Maître de sagesse au divin Témoin*. Namur, Culture et Vérité, 1993.

Antonio Sicari

de dire qu'avant Marie le Christ n'existait pas. En réalité, avant qu'elle n'engendre sa chair, la bienheureuse Sion engendra par la bouche des prophètes le même et identique Christ, le même et identique Verbe.

Si cette *attention*, qui n'est pas seulement une attitude spirituelle, mais une intelligence spirituelle, vaut pour toutes les paroles de l'Écriture - « *Souvenez-vous*, avertissait saint Augustin, *que c'est une même parole de Dieu qui se répand dans toute l'Écriture et que c'est le même Verbe qui retentit dans la bouche de tous les auteurs sacrés* » (In Psalmos 103, sermo 41) -, elle vaut à plus forte raison et avec une intensité insoupçonnée pour ces paroles qui serviront précisément à rapporter le mystère même de l'Incarnation. C'est dans cet esprit et avec cette attention que nous abordons les expressions par lesquelles, dans le Magnificat, Marie

Chante le miracle de sa maternité divine.

Il va de soi que nous pouvons faire nôtre tout ce que les interprètes les plus érudits nous disent de la composition de ce cantique. Mais, après avoir mené toutes les analyses et attribué toutes les sources, un exégète sérieux conviendra de ceci : à partir du moment où l'Écriture prétend s'adresser à nous, pour notre salut, elle nous dit que le meilleur moyen d'entendre ces paroles est de les écouter retentir dans la bouche et le cœur de Marie, comme l'expression authentique du mystère dont elle a fait l'expérience. Un exégète qui tiendrait pour insignifiante cette détermination ultime n'aurait en fait rien d'autre à nous transmettre que ses propres exercices archéologiques sur le texte.

Méditons la parole de Marie : « *Sa miséricorde s'étend d'âge en âge sur ceux qui le craignent* » (Luc 1, 50). Un passage de *Dives in misericordia* applique précisément à notre thème les principes de lecture énoncés plus haut : « *Le Christ confère une signification décisive à toute la tradition de l'Ancien Testament. Il en parle et l'explique non seulement par des images et des paraboles, mais surtout il l'incarne lui-même et la personnifie. Il est lui-même, en un certain sens, la miséricorde* » (n. 2). Voilà ce qu'il s'agit donc de prendre au sérieux : il y eut un moment unique dans l'histoire durant lequel le mot « *miséricorde* », ailleurs attribué à Dieu selon la similitude et en parabole, lui fut attribué dans toute sa réalité propre, originale, « physique », avec la narration, l'incarnation et la personification de cette parole même.

Rapportant l'Incarnation du Verbe de Dieu, l'évangile selon saint Luc parle à quatre reprises d'un accomplissement ou d'un avènement de la miséricorde. Le terme grec que rend « *miséricorde* » est *eleos*, que nous reconnaissons dans l'emploi liturgique de « *Kyrie eleison* ». Mais, à son

tour, ce terme grec est un peu trop rigide par rapport à la souplesse de la sensibilité et de la terminologie hébraïque; en fait, le même mot grec traduit deux termes techniques hébreux de l'expérience spirituelle de l'Ancien Testament. D'une part *éleos* traduit *hesed*, qui signifie « *la responsabilité de son amour* », responsabilité qui vient d'un engagement pris, d'une fidélité envers soi-même et donc envers l'autre avec lequel on s'est librement engagé. Dans notre cas, il s'agit de la responsabilité qu'a offerte le Dieu de l'alliance, de son propre amour. Si cette responsabilité requiert une réciprocité humaine, elle va cependant plus loin que l'infidélité possible de l'homme. *Hesed* signifie donc à la fois don, fidélité et pardon. Nous pouvons aussi le traduire par *amour*, au sens le plus fort de *grâce*.

D'autre part, *éleos* traduit aussi le mot *rahamin* : il renvoie directement aux entrailles maternelles qui « *tressaillent pour leur fruit* », le fils qu'elles empêchent la mère d'oublier: « *Une femme oublie-t-elle l'enfant qu'elle nourrit, cesse-t-elle de chérir le fils de ses entrailles ? Mêmes'ils'en trouvait une pour l'oublier, moi, je ne l'oublierai jamais !* » Ce passage d'Isaïe (49, 15) est très célèbre, qui attribue explicitement à Dieu un attachement plus que maternel. Plus généralement, *rahamin* indique le « *lieu accueillant* », plein de tendresse, pour un être humain. Cela signifie donc « *se sentir ou se savoir unique auprès d'un autre, ce mot évoque surtout les relations affectueuses, intimes, du père et de la mère avec leur fils, des frères ou des époux entre eux* ». Selon Bultmann, à qui nous devons cette dernière définition (dans le *Kittel*, s. v.), la traduction la meilleure serait simplement le mot « *amour* ». Avec d'autres, je préférerais « *tendresse* », pour ce qu'il contient de douceur physique, présente dans *rahamin*.

Quoi qu'il en soit, nous avons donc affaire, dans les textes qui nous occupent (*luc* 1, 50; 1, 54-55; 1, 72-74; 1, 78), au terme *éleos*, habituellement traduit par « *miséricorde* »: la miséricorde renvoie donc soit à la grâce de l'alliance, soit à la tendresse de la paternité (ou maternité) de

Dieu. Voici ces passages (nous reprenons la traduction de la Bible de Jérusalem, que nous corrigeons éventuellement pour la rendre plus littérale):

- dans le cantique de Marie :

Luc 1, 50: « *Sa miséricorde s'étend d'âge en âge sur ceux qui le craignent* »;
luc 1, 54-55: « *Il a porté secours à Israël son serviteur, se souvenant de sa miséricorde, ainsi qu'il l'avait promis à nos pères, en faveur d'Abraham et de sa descendance à jamais !* » ;

Antonio Sicari

- dans le cantique de Zacharie :

Luc 1, 72-75 : « Ainsi fait-il miséricorde à nos pères, ainsi se souvient-il de son alliance sainte, du serment qu'il a juré à Abraham, notre père, de nous accorder que, sans crainte, délivrés de la main de nos ennemis, nous le servions en sainteté et en justice sous son regard, tout au long de nos

jours »;

Luc 1, 77- 78 : « ... pour donner à son peuple la connaissance du salut par La rémission de ses péchés grâce aux entrailles de miséricorde [splagcha éleos] de notre Dieu, qui nous amènera d'en haut la visite du soleil levant. »

Il semble évident que les trois premiers passages se réfèrent à l'alliance (donc à *éleos* comme *hesed*; alors que le dernier évoque nettement l'amour maternel de Dieu (*éleos* comme *rahamin*) - voir aussi la note 61 de *Dives in Misericordia*. Mais une telle distinction n'est qu'approximative et ne tient pas compte de tout le contexte biblique de l'Ancien Testament, ni même du contexte existentiel immédiat, c'est-à-dire de l'événement concret de l'Incarnation, qui nous intéresse ici.

Luc 1, 50 est évidemment une citation du *Psaume* 103, que l'on tient pour un des plus beaux textes de l'Ancien Testament, et sans doute l'anticipation la plus forte et la plus précise du Nouveau Testament, puisqu'il affirme de façon absolue que « Dieu est amour ». Dans ce psaume, termes et descriptions s'entrecroisent précisément pour unir le *hesed* de l'alliance et le *rahamin*, l'affection paternelle-maternelle de Dieu. Comme nous venons de le dire, nous rendons la différence terminologique par les mots « amour » (*hesed*, fidélité) et « tendresse » (*rahamin*). Relisons le *Psaume* 103:

- v. 1: Bénis Yahvé, mon âme,
du fond de mon être, son saint nom,
- v. 2: bénis Yahvé, mon âme,
n'oublie aucun de ses bienfaits.
- v. 3: Lui qui pardonne toutes tes offenses qui te
guérit de toute maladie;
- v. 4: qui rachète à la fosse ta vie,
qui te couronne d'amour et de tendresse, v.
- 5: qui rassasie de biens tes années,
et comme l'aigle te renouvelle ta jeunesse.
- v. 8 : Yahvé est tendresse et pitié,
lent à la colère et plein d'amour ;

v. 11 : Comme est la hauteur des cieux sur la terre, puissant est
son amour pour qui le craint ;

v. 13: Comme est la tendresse d'un père pour ses fils, tendre est
Yahvé pour qui le craint;

v. 14: il sait de quoi nous sommes pétris,
il se souvient que poussière nous sommes.

v. 15: L'homme! ses jours sont comme l'herbe, comme la
fleur des champs il fleurit ;

v. 16: sur lui qu'un souffle passe, il n'est plus, jamais
plus ne le connaîtra sa place.

v. 17: Mais l'amour de Yahvé pour qui le craint est de
toujours à toujours,
et sa justice pour les fils de leurs fils, v.

18: pour ceux qui gardent son alliance,
qui se souviennent d'accomplir ses volontés.

v. 22: Bénis Yahvé, mon âme!

Un premier point risque de nous échapper facilement : les rédacteurs du Nouveau Testament ne citent pas l'Ancien Testament comme nous le faisons, nous qui nous contentons de trouver une phrase qui serve plus au moins notre propos. Pour eux, citer ne fût-ce qu'une seule expression d'un psaume impliquait d'avoir présent à l'esprit ou dans le cœur tout le contexte et d'en percevoir les multiples vibrations, certainement plus riches que ce que nous pouvons en percevoir aujourd'hui.

Le *Psaume* 103 est lui aussi une sorte de Magnificat, qui se déploie entre les versets 1 et 22, identiques: « Bénis Yahvé, mon âme ! » Au centre, au cœur du psaume, il y a la citation littérale de la grande autodéfinition de Dieu dans *'Exode*, lorsqu'il dit son nom à Moïse - on remarquera donc particulièrement le verset 1 b : « Du fond de mon être, [bénis] son saint Nom », qui donne le thème du psaume et qui est intimement lié au premier verset du Magnificat, « mon esprit tressaille de Joie en Dieu mon Sauveur », c'est-à-dire en Jésus. La définition de *'Exode* est la suivante : « Seigneur, Seigneur, Dieu de tendresse et de pitié, lent à la colère et plein d'amour et de fidélité » (*Exode* 34, 6; *Psaume* 103, 8). Autour de cette citation, le psalmiste développe le thème de l'amour, ou de la grâce, de l'alliance et de la tendresse maternelle de Dieu.

L'un et l'autre, l'amour et la tendresse, se répandent sur ceux qui craignent Dieu: l'amour se diffuse dans l'espace, grand et vaste comme le manteau protecteur du ciel et de la terre, comme dans le temps (« de génération en génération », « pour les fils de leurs fils », v. 17); la tendresse se diffuse en profondeur, en intensité, dans l'intégralité de l'homme: le Père « sait de quoi nous sommes pétris » et « se souvient que

Nous sommes poussière» (v. 14). Le fait que Dieu ait décidé de combler toute distance entre lui et l'homme par son amour et sa tendresse infinis (distance spatiale et temporelle, comme distance dans la constitution de la créature) suscite chez le psalmiste un regard contemplatif, humble et pensif, sur l'immense fragilité de l'homme : le péché, la maladie, la mort invoquent le pardon, la guérison, « le rachat de la vie au tombeau » (v. 3-4 et 9-10). À la racine de tout, il y a cet être « comme l'herbe[...], comme la fleur des champs sous le souffle du vent » (v. 15-16) : dans l'esprit de l'évangéliste retentit également le début bien connu du livre de la Consolation en *Isaïe* : « Une voix crie dans le désert[...]. Alors voici venir votre Dieu » (*Isaïe* 40, 3-5, *Luc* 3, 4-6). D'après le second *Isaïe* (40, 6-8), le précurseur devra crier ces mots : « Toute chair est comme l'herbe et sa délicatesse est celle de la fleur des champs. L'herbe sèche, la fleur se fane [...] mais la Parole de Dieu demeure toujours. »

Le jeu des rappels, sorte d'écho spirituel, remplit donc l'expression de Marie « sa miséricorde s'étend d'âge en âge sur ceux qui le craignent » de vibrations multiples dont la signification est d'annoncer que nous sommes unis à cette plénitude des temps dans laquelle l'*éleos* total de Dieu, en intensité et en extension, et selon la multiplicité des sens et des expériences, se répand complètement sur ses fils, sur « ceux qui le craignent », ces fils qu'il connaît dans leur immense fragilité constitutive, mais qu'il connaît par les « entrailles paternelles ».

De même que, dans la *Psaume* 103, *hesed* et *rahamin* s'entremêlent parce que le Dieu de l'alliance de l'*Exode* est aussi le Dieu de l'alliance de la création, de même le Magnificat affirme cette unité en annonçant et l'accomplissement de l'alliance et la manifestation définitive de la paternité de Dieu qui engendre son Fils unique. Nous sommes alors juste au moment où « la Parole qui demeure toujours » rencontre la « chair fragile comme l'herbe », mais la rencontre comme étant de Dieu, créaturellement et paternellement, plus qu'aucune autre créature ne l'est (*Isaïe* 40, 8, *Psaume* 103, 13-16 et ensuite *Jean* 1, 1-3 et 14). Nous y reviendrons. Pour l'instant, qu'il nous suffise de citer le beau commentaire de saint Augustin sur le *Psaume* 103, qui rassemble parfaitement tous ces éléments :

L'homme n'est pas seulement de l'herbe, mais il est une herbe chère à Dieu, tant il est vrai que son Verbe est devenu cette herbe : toute chair est herbe, mais le Verbe s'est fait chair ! Quelle espérance pour cette herbe, puisque le Verbe s'est fait chair ! Il n'a pas dédaigné de se faire herbe pour que l'herbe ne désespère pas d'elle-même. » (*Patrologie latine*, 37, 1333.)

La seconde citation du Magnificat mentionne elle aussi un *éleos* dont Dieu se souvient « selon la promesse faite à nos pères ». Il s'agit également d'un amour capable de se répandre « à jamais », *eis ton aiôna*. Si le sens premier renvoie au caractère indestructible de l'alliance, son arrièreplan biblique évoque l'attente du mystère paternel-maternel de l'Incarnation. Il est particulièrement remarquable que Marie cite le *Psaume* 98, verset 3 : « /1 se souvient de son amour (*hesed*) et de sa fidélité pour la maison d'Israël. »

Rappelons encore que les *Psaumes* sont cités dans toute leur force évocatrice, ce qui impose alors de souligner que ce psaume confirme l'emploi de *hesed* en lien étroit avec le terme *Jesu'a*, c'est-à-dire salut. Et précisément, les trois premiers versets du psaume comportent une triple répétition de ce « nom » :

98, 1 : Chantez au Seigneur un chant nouveau car il a
fait des merveilles ;
le salut lui vint de sa droite,
de son bras de sainteté ;
98, 2 : Le Seigneur a fait connaître son salut, aux
yeux des païens révélé sa justice; 98, 3a : se
rappelant son amour et sa fidélité pour la maison
d'Israël;

98, 3b: Tous les lointains de la terre ont vu le salut
de notre Dieu.

Ce rappel n'a rien de fortuit, surtout si l'on note l'insistance avec laquelle Luc souligne la signification du nom de Jésus (voir *Luc* 1, 32; 47; 69; 77; 2, 11; 30). De la même manière, il faut rapprocher le verset 1 du *Psaume* et *Luc* 1, 49, le verset 2 et *Luc* 2, 30-31 ; et surtout remarquer l'importance du verset 3b pour l'ensemble de l'architecture lucanienne : le salut qui doit couvrir la terre et atteindre ses extrémités pour se manifester à toutes les nations est thématiquement par Luc au début et à la fin de son évangile comme au début et à la fin des *Actes des apôtres*. Ajoutons qu'il faut tenir compte de ce que le « chant nouveau » annoncé par le psaume devient, aux versets 8 et 9, le cri poussé par les montagnes mêmes, car « il vient ».

Une autre référence assurément christologique est fournie par le rappel de la promesse miséricordieuse de Dieu à « nos pères », dont il s'est souvenu, « en faveur d'Abraham et de sa postérité », littéralement « de sa semence » (*Luc* 1, 55). Il ne fait pas de doute que pour l'auteur du Cantique la signification de cette « miséricorde » prend tout son sens au moment où la « postérité », ou la « semence », d'Abraham s'actualise dans

la génération physique de Jésus ; la tradition, depuis les origines, a pris l'habitude de voir dans la descendance le Christ seul, comme en témoigne la *Lettre aux Galates*: « *L'Écriture ne dit pas: "et aux descendants", comme s'il s'agissait de plusieurs; elle n'en désigne qu'un : "et à ta descendance", c'est-à-dire le Christ* » (3, 15-16).

Tout cela confirme une fois encore cette simple note exégétique: si le terme grec *éleos* contient à la fois la référence à l'alliance (*hesed*) et à la tendresse paterno-maternelle de Dieu (*rahamin*), cette double référence se trouve renforcée par le lien indissoluble qu'elle entretient avec l'annonce première du Nouveau Testament selon laquelle l'existence *physique* du vrai Fils de Dieu est l'*alliance* définitive. L'affirmation de l'amour (venant des entrailles) paterno-maternel de Dieu cesse d'avoir un sens symbolique ou analogique pour devenir une réalité concrète.

Ajoutons que *Luc* 1, 54 fait encore explicitement référence aux *Psaumes* 105 et 106, à la très grande puissance évocatrice. Il suffit d'en lire quelques versets (traduction de la Bible de Jérusalem modifiée):

Psaume 105, v. 1 : Rendez grâce au Seigneur et criez son nom,

annoncez parmi les peuples ses hauts faits !

v. 5: Rappelez-vous quelles merveilles il a faites[...]. v. 6:

Lignée [semence] d'Abraham, son serviteur [...] v. 8 : *Il se rappelle à jamais son alliance (eis ton aiôna)*

la parole promulguée pour mille générations, la promesse faite à Abraham [...].

v. 42: Se rappelant sa parole sainte

envers Abraham son serviteur[...].

Psaume 106, v. 1: Rendez grâce à Yahvé, car il est bon,

car éternel est son amour (*eis ton aiôna to é/eos autou*) ! v. 4:

Souviens-toi de moi, Yahvé[...]

visite-moi par ton *salut* (*en tô sôteriô sou*) v.

5: que je voie le bonheur de tes élus,

joyeux de la joie de ton peuple,

glorieux avec ton héritage ! [...]

v. 10: Il sauva [nos pères] de la main de l'ennemi, les

racheta de la main de l'adversaire[...]. v. 12: Et ils

eurent foi en ses paroles,

ils chantèrent sa louange[...]

v. 45: Il se souvint pour eux de son *alliance*,

il s'émut selon son grand *amour* (*hesed*)

v. 46: il les fit susciter sa *miséricorde* (*rahamin*) [...]. v.

47: *Sauve-nous* Yahvé notre Dieu!

v. 48: Béni soit Yahvé le Dieu d'Israël!

UC Luc ait présents à l'esprit ces psaumes est évident si l'on considère à l'usage leur utilisation dans la composition du Benedictus (v. 10 et v. 48 en particulier) et les multiples références aux joyeuses expériences de la foi (de Marie). Le *Psaume* 106 est en quelque sorte le fond commun du Magnificat et du Benedictus. Ce qui se passe dans le cantique de Zacharie, c'est que toutes les expressions bibliques les plus traditionnelles s'imposent de la plénitude de l'Incarnation. « *lia visité et délivré son peuple* » (*Luc* 1, 68 et *Psaume* 106, 4); « *il a suscité une puissance de salut* » (*Luc* 1, 69); « *sous son regard tout au long de nos jours* » (*Luc* 1, 75); « *la naissance du salut* » (*Luc* 1, 77); « *qui nous amènera d'en haut la visite du soleil levant* » (*Luc* 1, 78): voilà des expressions qui ne peuvent être entendues sans référence immédiate à l'événement de l'Incarnation, qui exige de par lui-même un langage *corporellement* chargé de sens. Il n'y a donc pas à s'étonner de ce qu'à la fin des deux cantiques, Luc emploie une expression inusitée en grec, mais extrêmement significative et extrêmement forte pour souligner la longue préparation et la savante composition de son évangile de l'enfance. Il parle de façon apparemment redondante de *splagcha éleous*, littéralement « *les entrailles de miséricorde* ».

Nous pouvons résumer l'ensemble de ces observations en citant l'unique passage de l'Ancien Testament dans lequel le terme « *miséricorde* » est utilisé comme hypostasié; le *Psaume* 79, 8 prie Dieu ainsi: « *Que vienne au-devant de nous ta miséricorde, car nous sommes à bout de force; aide-nous, Dieu notre salut.* » Saint Jérôme commentait aussi justement que simplement: « *Que vienne au-devant de nous, Seigneur, ta miséricorde, c'est-à-dire ton Fils unique* (Unigenitus) » (*Patrologie latine* 26, 1055). Il n'est donc pas arbitraire de penser que cette personnification progressive de la miséricorde constitue l'intention profonde de Luc dans les deux cantiques, quand il insiste sur l'avènement physique de la miséricorde (en particulier 1, 58).

Enfin, nous présentons ces remarques textuelles pour réfléchir de façon plus théologique sur le mystère, en particulier du point de vue de Marie. Il n'est pas de lecture de *Luc* 1 et 2 qui ne puisse être sensible à la manière dont la personne de **Marie**, dans le miracle physique de sa divine maternité virginal, attire vers elle de multiples expressions bibliques et même tout le monde théologique de l'Ancien Testament, comme pour le remplir de ce miracle.

Réjouis-toi, fille de Sion[...]. Yahvé est en toi, n'aie pas peur![...] Yahvé ton Dieu est dans ton sein en sauveur puissant. (*Sophonie* 3, 14-17.)

N'aie pas peur, ô terre, exulte et réjouis-toi, parce que le Seigneur a fait de grandes choses [...]; et vous saurez que *dans le sein* d'Israël je suis le Seigneur votre Dieu. (*Joël 2, 21-27.*)

Réjouis-toi Marie, pleine de grâce, le Seigneur *est avec toi* [...] n'aie pas peur [...] tu concevras *en ton sein* un fils et tu lui donneras le nom de Jésus [c'est-à-dire Dieu sauveur]. (*Luc 1, 38.*)

À travers Marie, et en elle, les anciennes promesses furent finalement réalisées avec un réalisme impressionnant : celui de Dieu qui se fait homme, qui se fait enfant d'une femme. La parole de l'ange indique parfaitement le point central de ce réalisme divin : « *La puissance du TrèsHaut te prendra sous son ombre* » (*Luc 1, 35*). C'est dire que « *le ventre de Marie est un Saint des Saints vivant* » (S. Lyonnet). La présence divine qu'elle avait appris à vénérer en un seul lieu sur terre, là où le grand prêtre entrait une seule fois par an pour le Grand Pardon, l'ange Gabriel lui enseigne qu'elle doit désormais l'adorer en elle-même.

Toutes les citations que Luc tire de l'Ancien Testament manifestent ce même mouvement qui nous porte irrésistiblement vers l'Incarnation. En nous limitant au Magnificat, on pense naturellement à l'expression même qui introduit ce chant joyeux. Et comment ne pas entendre, dans les expressions d'Élisabeth par exemple, l'écho de la grande promesse du *Deutéronome* : « *Il bénira le fruit de tes entrailles* » (7, 13) ; « *Béni soit le fruit de tes entrailles* » (28, 4) ? Un lecteur attentif notera aussi que, dans le rythme binaire de la bénédiction prononcée par sa vieille cousine à l'arrivée de Marie, à l'expression « *fruit de tes entrailles* » se substitue aussitôt le nom de Dieu. De là vient cette expression si bouleversante - et déjà si proche du terme *theotokos* - par laquelle Élisabeth s'adresse à Marie : « *Et comment m'est-il donné que vienne à moi la mère de mon Seigneur ?* » (*Luc 1, 43*.) L'évangile de l'enfance, rédigé par Luc, nous conduit à avouer qu'aucune interprétation dont il est ici question ne saurait convenir si le passage de l'Ancien au Nouveau Testament n'est pas perçu avec tout le « *poids de la chair* » que la très concrète Incarnation du Verbe confère à ces paroles. Si cela apparaît avec évidence de toute les reprises de l'Ancien Testament, combien plus le terme « *miséricorde* » en sera-t-il affecté, lui qui comprenait déjà la référence au « *lien des entrailles* » ? Essayons de l'approfondir un instant.

L'Ancien Testament avait attribué à Dieu ce mot si profondément anthropomorphique mais n'avait jamais osé dire que l'homme pouvait *exercer sa miséricorde envers Dieu*. Le sujet du verbe *rhm* ne pouvait être que Dieu, toujours et seulement, comparé à une mère qui se penche tendrement sur son enfant. C'est ici qu'intervient le bouleversement pro-

cligi.\JUX du Nouveau Testament. Avec l'Incarnation, la miséricorde de 1 >titill envers l'homme s'exprime ainsi: lui, Dieu, confère à une créature le ,~t1111t de mère, capable d'avoir pour lui, au sens physique, une attirance viNrérale, « *miséricordieuse* ». Comment cela eût-il été possible si Dieu, cl'1111C certaine manière, n'avait été déjà aussi, en soi et depuis toujours, (III{/ Dieu n'eût pu *ressentir* cette miséricorde maternelle s'il n'avait été, ch; toute éternité, dans une attitude filiale. S'incarnant comme fils dans le M·111 de sa mère il révèle en même temps le mystère par lequel il était, en 111111 que Fils, caché depuis toujours dans le sein du Père.

Iu d'autres termes, la vie trinitaire gardait et cachait en elle depuis 11111iours une « *relation miséricordieuse* ». Dans l'Ancien Testament, nous cliNic.ms que Dieu est miséricordieux parce que nous lui attribuions, par :11111lugie, des entrailles paternelles et maternelles en ce que son attitude 1 rNS1nnblait éminemment à l'attitude de nos pères et de nos mères terres- 11 rN, Mais, dans le Nouveau Testament, quand Dieu envoie son propre Fil~ et accepte qu'il ait sur terre une véritable mère, il nous est révélé à la lolN que Dieu a vraiment un Fils à qui il est totalement et indissoluble- 1111·,nt lié et que Dieu *est* véritablement un Fils qui expérimente en lui- 111ç1ne ce lien absolu.

1 .u miséricorde divine, ayant atteint l'apogée de sa manifestation, c'est- 1\ dire un Dieu fait enfant, avec une vraie mère miséricordieuse envers lu], montre aussi que l'archétype de cette relation active/passive (accorclr1• lo miséricorde/recevoir la miséricorde) prend place en Dieu lui- 1111~111e, dans la relation du Père et du Fils. La miséricorde divine qui se 11·p;111d sur l'homme en est irrévocable et éternelle puisqu'elle apparaît rn11111oe une dimension intrinsèque de l'être divin. Dans le Fils, le Père est c'-1rr1 l'ellement miséricordieux; et dans le Père, le Fils est éternellement « *destinataire* » de cette même miséricorde. Et, à bien y regarder, le Saint- 11 sprit nous apparaît comme cette miséricorde divine elle-même.

1 ,n création entière naît de cette relation miséricordieuse : l'homme est 1•1 M comme fils dans le Fils et, comme tel, destinataire d'une miséricorde qui prévoit et accueille toujours déjà tout éloignement possible de ses 1•1ôatures. Dans l'icône de la Nativité, Marie (et avec elle l'humanité, et la 'd;ation entière) peut de façon merveilleuse serrer entre ses bras le Fils du Dieu devenu Fils de l'homme, petit enfant: ainsi se révèle le « *mystère l'!lvhé depuis les siècles* »: le Père plein de miséricorde envoie son propre JUS au milieu de la création faite par lui et en lui.

\;st pourquoi l'annonce évangélique qui parle d'une « *miséricorde qui v'l- tnd d'âge en âge* » ne parle pas tant d'une décision de Dieu, qu'il

Garantit de perpétuer dans une attitude constante de miséricorde envers nous, malgré tous nos péchés (car cette décision était déjà présente dans l'Ancien Testament), que de notre passage définitif dans la filiation du Fils. D'âge en âge, « ceux qui le craignent », c'est-à-dire ceux qui acceptent de reconnaître au-dessus d'eux l'exigeante paternité de Dieu, lui appartiendront comme ils appartiennent évidemment et totalement au Fils fait homme : les hommes - avec le Christ, en lui et par lui - sont dès lors constitutivement immergés dans la miséricorde du Père.

La mère qui a senti ses entrailles être liées au Fils de Dieu fait homme devient l'icône vivante et l'éternelle personnification de cet échange mystérieux par lequel chaque fils de l'homme est accueilli comme fils de Dieu, dans ses « entrailles miséricordieuses ». Si Dieu a pu avoir une mère humaine, chaque enfant humain peut avoir un Père divin : la seconde affirmation est incluse dans la première. Car en fait, la première en contenait déjà nécessairement une autre : celle qui révèle dans la divinité l'existence du Fils éternel et donc l'entière création dans le Fils.

Dire que Marie est mère de la miséricorde signifie donc exactement que Marie connaît, comme personne d'autre ne le connaît, c'est-à-dire humainement, « viscéralement », le mystère de la filiation de Dieu et donc de la *divinité* de chacun de ces autres fils que le Père a connus et aimés depuis toujours, les voyant créés et prédestinés dans le Christ. On peut dire aussi que la virginité de la mère de Dieu est précisément le miracle qui l'introduit dans l'expérience de la miséricorde paternelle de Dieu. C'est à partir du ((Je ne connais point d'homme» marial, c'est-à-dire de l'absence de père terrestre pour son propre Fils, que la divinité et l'humanité s'unissent consubstantiellement et que les entrailles de Marie deviennent le réceptacle terrestre de l'amour paternel du Dieu trinitaire.

Traduit de l'italien par Anne-Lise Pelotin.

Titre original: *La Sua misericordia, di generazione in generazione.*

Antonio M. Sicari, né en 1943. Ordonné prêtre en 1967, appartient à l'ordre des Carmes déchaux. Docteur en théologie. Licencié en sciences bibliques. Membre de la rédaction italienne de *Communio*. Enseigne la théologie dogmatique au Studio theologico carmelitano de Brescia. A publié aux éditions Jaca Book: *Matrimonio e verginità ne/la rivelazione, l'uomo di fronte alla Gelosia di Dio* (1978); *Chiamati per nome, la vocazione ne/la Scrittura* (1979); *Ritorni di Santi* (1988) et *Breve Catechesi sui matrimonio* (1990); et aux éditions O.C.D.: *Contemplativi per la Chiesa. l'itinerario carmelitano di S. Teresa d'Avila* (1982) et *Elisabeua della Trinità, un'esistenza teologica* (1984).

Michel CORBIN

Justice et miséricorde Chez saint Anselme de Cantorbéry

NUL PENSEUR chrétien ne peut se dispenser d'une réflexion sur la justice et la miséricorde divines, sur le sens que doivent prendre _ ces deux dénominations dès qu'elles sont transférées des relations interhumaines vers « le Dieu et Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ » (« *olossiens* 1, 3). Nul homme qui reçoit les Écritures bibliques comme l'Incarnation de la Parole, vivifiante, insurpassable, du Dieu-UN, et qui désire l'intelligence de sa foi, ne peut se dérober à l'exigence de chercher *comment* la justice et la miséricorde, une fois dites de Dieu, s'accordent l'une à l'autre. Certaines paraboles de l'évangile selon saint Matthieu, des ouvriers envoyés à la vigne (20, 1-16) ou des talents remis à chacun (25, 14-30), certaines affirmations répétées de saint Paul sur la justification de l'homme par la seule foi au Christ, car « *sans la loi, la justice de Dieu s'est manifestée [en Lui], attestée par la Loi et les prophètes* » (Romains 3, 21), d'autres passages encore s'imposent à sa mémoire pour l'interroger, mettre en cause et mouvement toutes ses préconceptions, le conduire, plus loin qu'il ne pourrait penser de lui-même, vers ce que nous appellerons, faute de mieux, une *summa et vincens veritas* des deux appellations en cause, une « concorde surimposée » aussi nécessaire que non évidente. Mais cette quête, nul ne peut la mener hors d'une tradition interprétative des Écritures, hors de la tradition d'où émerge, phare souvent ignoré, la haute figure de saint Anselme (1033-1109), deuxième abbé du Bec puis archevêque de Cantorbéry. À ma connaissance, en effet, aucun Père et Docteur de l'Église, quelle soit latine ou grecque, n'a manifesté autant que lui le clair et l'ostentatoire souci de placer le couple de la justice et de la miséricorde au centre de son œuvre, des premières *Prières* de 1070 à l'ultime traité de

1107 sur *L'Accord de la grâce de Dieu et du libre choix de l'homme*. S'il est impossible, assurément, de suivre ici, dans sa totalité, le cheminement de sa pensée, nous pourrions néanmoins nous en donner le goût, et reconnaître l'exceptionnel relais qu'il nous offre vers la Bible, en nous limitant à quelques pages, belles et difficiles, de son œuvre la plus célèbre, le *Proslogion* de 1078. Bref, nous en lirons brièvement les chapitres IX à XI en nous attardant sur quatre paragraphes essentiels que nous commencerons par citer *in extenso* et que nous ordonnerons autour de quatre points: la position d'une antinomie, le lien de la plénitude et de la surabondance, le renvoi à l'Événement pascal de Jésus Christ, le caractère structurant de la prière.

La position d'une antinomie

En vérité comment épargnes-Tu les méchants si Tu es tout entier et suréminemment juste? Comment le tout entier et suréminemment Juste fait-il quelque chose qui n'est point juste? Ou quelle est cette justice de donner la vie perpétuelle à qui mérite la mort éternelle? D'où vient donc, Dieu bon, « bon envers les bons et les méchants » (*Matthieu* 5, 45), d'où vient que Tu sauves les méchants, si ce n'est pas juste et si Tu ne fais rien qui ne soit juste¹?

Quoi de plus simple, au premier abord, que ces quatre interrogations?

Elles relaient, mais en bonne part, sans en tirer occasion de scandale, l'étonnement des pharisiens devant la conduite de Jésus envers Zachée : « *Il est allé loger chez un pécheur* » (*Luc* 19, 7). Elles recueillent notre difficulté d'entendre la parole que Jésus a prononcée lors d'un repas chez Lévi : « *Ce ne sont pas les gens en bonne santé qui ont besoin de médecin, mais les malades. Je ne suis pas venu appeler les justes, mais les pécheurs au repentir* » (*Luc* 5, 31). Elles supposent que la justice va de soi en Dieu, puisqu'il est écrit, et rappelé plus loin : « *Le Seigneur est justice en toutes ses voies* » (*Psaumes* 144, 17), mais qu'il n'en va pas ainsi pour la miséricorde, attestée pourtant dans un autre psaume : « *Toutes les voies du Seigneur sont miséricorde et vérité* » (*Psaumes* 24, 10; *Tobie* 3, 2). Appuyées sur le texte extérieur des Écritures et désireuses d'une intelligence qui en rejoigne le sens intérieur, plaçant d'emblée en position d'antinomie la justice et la miséricorde, les quatre questions mettent en évidence une apparente contradiction dans le témoignage scripturaire et la

1. *Proslogion*, IX, 106-107.

pl1\|ril!Int dans un ordre qui n'est pas neutre: de la justice vers la miséri- 1111i1., qui paraît la nier. Rien de tel dans la *Somme théologique* de saint I lii1111(1S d;Aquin t Reléguant les citations bibliques dans ses marges, 11-1 111;1~lrnt l'appui de la *Physique* et de la *Métaphysique* d'Aristote le plii111,4ophe; sa vingt et unième question pense la justice et la miséricorde 11 pl11 rlr Je l'ordre cosmique selon lequel Dieu, cause première et objec- 11v1-, donne en toute justice à chaque étant ce qui est dû à sa nature et vnlr cū toute miséricorde à ce que soient rejetés tous les défauts qui p1111r1 nlcnt atteinte à cette perfection. Les deux attributs s'accordent li11111111licusement, comme les deux aspects complémentaires d'une même 1 1111,dité créatrice, et le Docteur Commun peut clore son propos sur , rth, déclaration:

.œuvre de la justice divine présuppose toujours l'œuvre de la miséricorde, 1)1) elle est fondée. Quelque chose, en effet, n'est due à la créature qu'en raison d'autre chose qui, d'avance, existe en elle ou s'y trouve considérée; à nouveau, si cela est dû à la créature, ce sera en raison de quelque chose d'antérieur. Et, comme il n'y a pas à procéder à l'infini, il faut en venir à quelque chose qui dépende de la seule bonté de la volonté divine, laquelle est fin ultime. li est dit par exemple qu'avoir des mains est dû à l'homme en raison de l'âme raisonnable, qu'avoir une âme raisonnable est ordonné à ce qu'il soit homme, qu'être homme est en raison de la bonté divine. Ainsi, en n'importe quelle œuvre de Dieu, apparaît la miséricorde, quant à sa racine première¹.

Aucune antinomie n'apparaît non plus dans le *Monoogion* dont la 11\|action a précédé de deux ans celle du *Proslogion*. La justice et la misé- 1 lcorde - dite alors salut - sont juxtaposées dans une liste assez longue de dénominations divines, et il en est ainsi parce que cette première œuvre s'inquiète seulement du correctif *summa* qui doit précéder chaque dénomination : *summa sa/us, summa iustitia*. Car nommer Dieu dont « *kt Majesté est par-dessus terre et ciel* » (*Psaumes* 148, 13), le dire ceci, cela, ce n'est autre que parcourir, par la pensée recueillant la louange des créatures, un chemin qui laisse la divinité de Dieu incomprise, excédant la 11i.gnification de nos mots, c'est-à-dire user de ces mots d'origine mondaine comme d'un tremplin conduisant hors et au-delà de toute chose et de toute parole. D'où une attention aux trois moments indissociables de cc mouvement, les mêmes que chez saint Denys l'Aréopagite : « *l'affirmai/on totale, la négation totale, l'au-delà de toute affirmation et de toute négation* » (*Noms divins*, 11, 4; *Patologie grecque* 3 / 641 A). D'où un effort

1. *Somme théologique.P*, q. 21, a. 4.

pour entendre «divinement » la négation, « *selon l'outrepassement et non pas selon la privation* » (*ibid.*, VII, 2: 869 A), comme l'index d'un « plus » non déterminable et non pas comme la preuve d'un manque. Seule compte ainsi la tentative de penser *summa* comme une négation outrepassante s'exerçant sur toute affirmation - *sa/us, iustitia* - pour la décentrer vers « plus », hors et au-delà de toute essence et de toute science. Corrigées de la sorte, traversées, portées, dépassées par la même vection, les dénominations sont alors censées ne faire plus qu'UN: cette plénitude simple et parfaite où justice et miséricorde se rassemblent sans heurt, parce qu'elles sont précisément la justice au-delà de toute justice (*summa iustitia*) et la miséricorde au-delà de toute miséricorde (*summa misericordia*).

D'où vient donc que le *Proslogion* ne se satisfasse plus de cette problématique formelle et qu'il commence de s'intéresser au contenu même de certaines dénominations? D'où vient que celles-ci soient désormais posées sous mode antinomique et que l'examen du contenu, de ce que nous mettons au juste sous les mots, soit cette mise en opposition? Ce traité, faut-il le rappeler, est commandé par une découverte soudaine, celle qui est consignée au principe de sa fameuse preuve de l'existence de Dieu : « *En vérité, nous croyons que Tu es quelque chose de tel que rien de plus grand ne puisse être pensé* (aliquid quo nihil maius cogitari possit) » (II, 101). Est-ce prononcer, comme presque tous le soutiennent après Gaunilon, moine de Marmoutiers et critique d'Anselme, que Dieu serait l'Être suprême de l'ontologie classique, l'Être au-delà, *l'ens perfectissimum*, le maximum de l'être et de la pensée? Révélé gracieusement « *certain jour* » (*Pr.*, 93), appartenant à la foi (*credimus*), supposant la conjonction d'une négation (*nihil*) et d'un comparatif (*maius*), ce Nom qualifie le « quelque chose » (*aliquid*) que Dieu est d'une manière seulement noétique et négative, en référence à la pensée de l'homme (*cogitari*) et comme une négation - interdiction ou impossibilité - de toute tentative humaine pour se placer, ne fût-ce qu'en pensée, au-dessus de Dieu en imaginant plus grand que lui. Est signifiée l'impossibilité de la superbe, de la *super-gressio* qui ferait de Dieu un objet inscriptible sous l'horizon plus vaste de l'objet en général, l'impossibilité de l'idolâtrie qui confondrait le vrai Dieu avec ce qui demeure toujours tel que plus grand se puisse penser, et cette signification négative est seule à permettre, comme le dit explicitement Anselme, de trancher en faveur de la foi chrétienne toutes les questions que l'incroyance des hommes peut lui objecter. Elle est cet « *argument unique* » (*Pr.*, 93) qui doit donner raison à la foi, à toutes les paroles bibliques qu'il s'agit d'interpréter, de réassumer, et qui se trouve rappelé au début des chapitres consacrés « ce qu'est » Dieu:

« *Tu, Seigneur Dieu, pour être tel que rien de plus grand ne puisse être pensé ?* » (v, 104.) Qu'es-Tu? Quelles appellations sont les tiennes? S'il est clair que Dieu est le Bien au-delà de tout bien (*summum bonum*) l'origine de tout bien, nul bien ne peut lui manquer et l'on doit dire: « *Tu es juste, véridique, heureux et tout ce qu'il est meilleur que d'être pas* » (v, 104). Le quantificateur employé - dire tout, dire plus grand que Dieu, en faisant de lui un *x* tel que *x* < non-*x*. C'est le propre du Nom qui permet de tenir que Dieu est juste, puisque le juste est meilleur que le non-juste, et qu'il est miséricordieux, puisque la miséricorde est plus grande que la non-miséricorde. Mais peut-on se contenter d'ajouter par la pensée *summe* aux deux adjectifs, si le quantificateur était la simple inversion de l'impossibilité de dire plus grand et de meilleur que Dieu? En affirmant meilleurs le juste et le miséricordieux, transfère-t-on à Dieu, au Père du Seigneur Jésus-Christ, l'usage que d'emblée nous entendons sous ces deux appellations, sans autre « *urcu* » qu'une extrapolation quantitative à l'infini, sans aucune rupture de niveaux, comme s'il y avait une justice et une miséricorde *suprêmes* se distinguant de nos justices et de nos miséricordes comme une perfection superlative d'une réalisation imparfaite ou dégradée? Certes, la démarche du *Monologion* a déjà exclu qu'il en soit ainsi. Elle n'a pas pu conclure *summum* comme « *suprême* » mais comme « *sur-éminent* », « *une négation outrepassante, comme une pure vection hors et au-delà de toute chose et de toute pensée*. Mais comment le redire quand la recherche abandonne le côté *formel* de la nomination de Dieu pour s'attacher au contenu de ses dénominations? C'est ici qu'apparaît le génie d'Anselme, et l'enjeu du « *Quo maius cogitari nequit* »: il lui suffit, en effet, de remarquer: premièrement, que cette fonction négative se transfère à Dieu justice et miséricorde, sous peine de se mettre illusoirement au-dessus de lui; deuxièmement, que la justice implique l'égalité entre l'œuvre que fait l'homme et la récompense que Dieu donne, car « *Dieu rendra à chacun selon ses œuvres* » (*Romains* 2, 6); troisièmement, que la miséricorde suppose, au contraire, un surplus qui, tout à la fois, nie et surpasse ce que réclame l'égalité, puisqu'il consiste à « *donner la vie perpétuelle à qui mérite la mort éternelle* », à supprimer tout démérite et à dispenser le bien à la place du mal. Alors, par nécessité logique, il suit: premièrement, que, si l'adverbe *summe* recueille la négation outrepassante qui s'exerce sur toute nomination affirmative de Dieu, la question de la coexistence de ces moments contraires est déplacée dans le rapport qu'entretiennent la justice et la miséricorde, aussi nécessaires qu'antinomiques; deuxièmement, qu'ainsi le problème d'un « au-delà de

L'affirmation et de la négation », d'un « hors et au-delà » où elles s'accordent sans représentation possible, se pose entre les contenus à mettre sous les deux dénominations ; troisièmement, que, si « *Quo maius cogitari nequit* » exclut leur négation, puisque toutes deux sont pensables et leur présence plus grande que leur absence, le même argument exclut aussi leur antinomie, puisqu'un accord est pensable, au moins à titre d'hypothèse, et qu'il est plus grand qu'un non-accord. Est-ce annoncer que l'antinomie est à recevoir comme une *apparente* contradiction, et cette apparence comme la trace, la projection, en notre pensée insuffisamment convertie, d'une concorde si pleine de sens, de promesse surabondante, qu'elle se dispense, en notre parole d'hommes, sous forme d'une brisure, ou d'une faille qui salue son essentielle incompréhensibilité?

Plénitude et surabondance

Parce que ta bonté est incompréhensible, serait-ce caché dans « la lumière inaccessible » que « Tu habites » (*Timothée* 6, 16)? Vraiment au plus haut et plus secret de ta bonté se cache la source d'où coule le fleuve de ta miséricorde. Car, bien que Tu sois totalement et suréminemment juste, Tu es pourtant bienveillant même aux méchants, et ce parce que Tu es totalement et suréminemment bon. Tu serais moins bon si Tu n'étais bienveillant envers aucun méchant. Qui est bon « envers les bons et les méchants » (*Matthieu* 5, 45) est en effet meilleur que celui qui est bon envers les bons seulement. Et qui est bon en punissant et en épargnant les méchants est meilleur que celui qui est bon en punissant seulement. Tu es donc miséricordieux parce que Tu es totalement et suréminemment bon. Mais si l'on voit peut-être pourquoi Tu rétribues les bons de biens et les méchants de maux, on doit certainement, et profondément, admirer pourquoi Tu accordes les biens à tes méchants et à tes coupables, Toi qui es totalement juste et n'as besoin de rien. Ô hauteur de ta bonté, Dieu! On voit d'où Tu es miséricordieux, sans le pénétrer. On discerne d'où coule le fleuve, sans percevoir la source d'où il naît. Car il appartient à la plénitude de ta bonté que Tu sois clément pour les pécheurs, mais la raison pour laquelle Tu es clément se cache dans la hauteur de ta bonté. Qu'en ta bonté Tu rétribues les bons de biens et les méchants de maux, une raison de justice semble au moins le postuler. Mais, quand Tu accordes les biens aux méchants, on sait que le suréminemment Bon a pu le faire et l'on admire pourquoi le suréminemment Juste a pu le vouloir ¹.

~UE l'union suréminente de la justice et de la miséricorde soit présupposée dès le commencement de la recherche, signe en est offert dans la forme liturgique qu'elle adopte, celle d'une prière au Dieu-UN qui, « *ayant parlé //MS; à maintes reprises et sous maintes formes, aux Pères par les prophètes* » (*Hébreux* 1, 1), a désormais donné, dans la mort et la résurrection de son Fils, sa Parole une et totale. Anselme supplie pour que lui soit procurée d'en haut une voie vers cette unité, non pas une synthèse spéculative qui le rendrait capable de « *pénétrer la Hauteur de Dieu en lui, parant son intelligence* », mais une manière modeste de « *reconnaître //MS/que peu la Vérité de Dieu* » (I, 100) en surmontant l'antinomie qui hante sa raison. Et, comme son désir de « surmonter » une contradiction lui se sépare pas d'une prière qui ne veut pas sa fin, mais sa croissance en relation à Dieu toujours plus grand, il ne peut être question, pour lui, de rêver à quelque déduction qui fonderait la justice et la miséricorde sur une notion plus générale rendant compte de leur unité, mais seulement d'engager dans une procédure qui accepte de lancer des conjectures ou des hypothèses avant de les vérifier. En voici la première: si la Bonté de Dieu est aussi incompréhensible qu'inaccessible est sa Lumière (cf. *1 Timothée* 6, 16), si elle est telle que nul concept ou nulle image ne puisse la pénétrer, n'est-elle pas de ce fait la source plus que secrète d'où s'épanche, pour les « méchants » et les « coupables » qui sont à Dieu, le fleuve débordant de la miséricorde qui épargne et pardonne? Que cette conjecture provienne des Écritures, lesquelles sont alors réénoncées comme des Écritures d'un Don surpassant tout don, que l'intelligence ainsi éclairée n'oublie jamais son caractère second face à la transmission de la parole de foi, nous ne pouvons que le constater puisque, d'une part, l'incompréhensibilité et la Bonté qui flue en miséricorde est une chose conforme à la *Lettre aux Romains*, où saint Paul admire les « *décrets Insaisissables* » et les « *voies incompréhensibles* » du Dieu vivant après avoir déclaré : « *Dieu a enfermé tous les hommes dans la désobéissance à des fins de faire à tous miséricorde* » (*Romains* 11, 32-33), ou encore: « *Là où //MS/ l'acte s'est multipliée, la grâce a surabondé* » (*Romains* 5, 20), et puisque, d'autre part, un extrait du sermon sur la Montagne est sous-jacent, celui qui relie le commandement d'aimer ses ennemis, de prier pour ses persécuteurs, de rendre le bien pour le mal à la promesse inouïe de devenir « *les fils de votre Père qui est aux cieux, car Il fait lever son soleil sur les méchants et sur les bons, tomber la pluie sur les justes et sur les injustes* » (*Matthieu* 5, 45). Ce sont, semble-t-il, ces deux références bibliques qui permettent d'approcher de biais la question, en mettant provisoirement de côté la justice et en passant par la bonté pour justifier la miséricorde *bien que* Dieu soit aussi totalement et suréminemment juste.

Après la conjecture, présentée sous forme interrogative, peut venir, selon le protocole méthodologique énoncé au préambule du livre, sa démonstration « dialectique ». Elle n'est pas une déduction, comme si le syllogisme déductif était la seule manière valide de démontrer, mais une mise en balance et un jugement entre deux éventualités : la conjecture elle-même et sa négation, le témoignage des Écritures et la réduction (pharisaïque) de la bonté de Dieu à la rétribution des mérites et des démerites de l'homme. La mise en balance est, au sens strict du mot, une *quaestio* qui doit être arbitrée par une autre proposition, tranchée par un argument qui donne raison à l'une des parties en procès. Or quel est-il sinon le fameux « *Quo maius cogitari nequit* » ? Supposons, en effet, que la conjecture soit fautive, que la bonté de Dieu se limite à récompenser « *les bons avec des biens et les méchants avec des maux* ». S'il en est ainsi, nous pouvons toujours penser, au moins à titre d'hypothèse, ce que dit la foi d'une bonté ajoutant à la stricte justice la miséricorde gratuite qui épargne « quelques » méchants. La chose est pensable, quoiqu'elle ne puisse s'inscrire dans nos représentations objectives, elle qui ne se disjoint pas du commandement que nous devons observer pour être les fils du Très-Haut. Elle est pensable et elle dit plus que sa négation, car le domaine de la bonté est plus grand quand il s'étend « *aux bons et aux méchants* » que lorsqu'il se restreint « *aux bons seulement* », plus vaste quand la bonté « *épargne et punit les méchants* » que lorsqu'elle « *punit seulement* ». Mais, si la conjecture, prise d'abord comme une simple hypothèse, crédite la bonté divine de beaucoup plus que sa négation, toute tentative pour la nier, pour refuser le passage de l'hypothèse à la thèse, se révèle aussitôt impossible et contradictoire. On prétendrait parler de la bonté telle que plus grande ne se puisse penser et, limitant son domaine à une rétribution qui ne fait pas problème, on continuerait à penser plus grand qu'elle, à savoir la conjecture qui, de la sorte, est confirmée, démontrée par l'absurde, par l'exclusion d'une incroyance, d'une superbe ou d'une idolâtrie. Cette preuve, dont la forme est en tous points semblables à celle des chapitres II à IV sur l'être plus que nécessaire du Dieu vivant, en ferons-nous une opération nulle, comme disent les logiciens, une procédure qui n'apporte rien à ce qu'elle prouve ? S'il est clair qu'elle sauvegarde l'incompréhensibilité de Dieu, parce qu'elle ne fait percevoir ni « *la source d'où (unde) coule le fleuve de la miséricorde* » ni la raison pour laquelle Dieu est clément, il est tout aussi clair qu'elle déplace le regard. Car, en faisant le détour par la bonté pour entrevoir que Dieu est *aussi* miséricordieux, *bien qu'il* soit juste, en prouvant cet *aussi* par l'exclusion d'un *seulement*, elle a nécessairement supprimé la mise entre parenthèses de la justice. Elle a manifesté que la

la bonté de Dieu est encore plus grande, et plus divine, quand la miséricorde (qui en découle) s'ajoute à la justice (qui ne la contredit pas), ou qu'il n'y a pas de justice sans miséricorde. Le fait est que la justice et la miséricorde est, plus que la justice seule, plus digne de Dieu que l'élément constitué par la seule justice. La justice est associée à la raison, puisqu'une « *raison de justice* » ne peut postuler la rétribution, si la miséricorde recueille une négation de la justice, puisque il ne reste qu'à admirer, hors et au-delà de toute raison assignable par l'homme, « *pourquoi le suréminemment Juste a pu vouloir* » pardonner, s'il y a confirmation de l'équivalence entre justice et affirmation, miséricorde et négation outrepassante, il est prouvé que c'est la raison nécessaire d'ajouter la miséricorde passant de la justice à la raison qui est raison, ou bien qu'il est conforme à la justice que la raison passe toute raison en étant raison et plus que raison, surabondant d'incompréhensible manière. Et, comme une identité a été faite entre justice et raison, la justice semblant aller de soi, l'égalité raisonnable et la miséricorde posant question par son caractère, il s'ensuit que la justification seconde de la miséricorde par le plus grand est « *quo maius cogitari nequit* » aboutit à ce paradoxe qu'il appartient à la justice de surabonder en n'étant pas *seulement* justice, mais *aussi* miséricorde, justice et plus que justice. Que la miséricorde qui nie et passe la justice - ou la raison - rende ainsi encore plus juste en s'ajoutant à l'attribut du nom de la bonté, tel sera le centre du texte suivant, mais déjà nous pouvons noter que cette conclusion relie plénitude et surabondance, précision et débordement, égalité et surplus comme si pareille liaison opérait la *summa concordia* désirée, et rappeler que Thomas d'Aquin a sa propre question sur justice et miséricorde, s'en fait l'écho quand il répond à un objectant :

Dieu agit miséricordieusement, non pas en faisant quelque chose contre sa justice, mais en œuvrant au-dessus de la justice. De même, si quelqu'un donne de son bien deux cents deniers à celui auquel sont dus cent deniers, il ne le fait pas contre la justice, mais œuvre libéralement ou miséricordieusement. Il en va semblablement quand quelqu'un remet une offense commise

vers lui. Car celui qui remet quelque chose, en fait donation d'une certaine manière, L'Apôtre appelle donc « donation » la rémission [des péchés], lorsqu'il écrit : « [Par] donnez-vous les uns les autres comme le Christ vous a [par] donné » (*Éphésiens* 4, 32). D'où il appert que la miséricorde n'ôte pas la justice, mais en est comme la (*quaedam*) plénitude, ainsi qu'il est dit en *Jacques* 2, 13 : « La miséricorde surélève (*superexaltat*) le jugement »¹.

1, *Somme théologique*, Ia, q. 21, a. 3, 2^m.

Le renvoi à l'Événement pascal

Même s'il est difficile de reconnaître comment ta miséricorde ne s'absente pas de ta justice, il est toutefois nécessaire de croire que jamais ce qui déborde de ta bonté, laquelle n'est point sans la justice, n'est l'adversaire de ta justice, mais bien plutôt concorde avec elle. Si Tu es *miséricordieux*, n'est-ce point parce que Tu es suréminemment bon, et si Tu n'es suréminemment *bon* qu'en étant suréminemment *juste*, Tu es vraiment miséricordieux pour la raison que Tu es suréminemment juste. Aide-moi, Dieu juste et miséricordieux dont je cherche la lumière, aide-moi à reconnaître ce que je te dis: Tu es vraiment miséricordieux pour la raison que Tu es juste. Ta miséricorde ne naît-elle pas de ta justice? N'épargnes-Tu pas les méchants par justice? S'il en est ainsi, Seigneur, s'il en est ainsi, enseigne-moi comment. Est-ce parce qu'il est juste que Tu sois si bon qu'on ne puisse Te reconnaître meilleur, et que Tu œuvres si puissamment qu'on ne puisse Te penser plus puissant? Qu'est-il de plus juste? Ceci n'advierait pas si Tu étais bon en rétribuant seulement et ne n'épargnant pas, si Tu faisais les bons à partir des seuls non-bons et non pas à partir des méchants. Ainsi est-il juste que Tu épargnes les méchants et qu'à partir de méchants Tu fasses des bons ¹.

S'il est inutile d'épiloguer sur la structure logique de ce troisième texte, en tout parallèle à celle du précédent, puisqu'elle place, dans l'ordre, une conjecture, sa démonstration par l'absurde et une brève conclusion, il vaut mieux examiner quel pas de plus y est accompli, quelles modifications paraissent dans l'énoncé de la conjecture et le déploiement de la preuve. La première est évidemment le bref raisonnement qui mène à la nouvelle conjecture. S'appuyant sur l'unité de Dieu, rappelant que la miséricorde est le débordement de la bonté, présumant qu'il n'y a pas de bonté sans justice, que ces deux dénominations ne se font pas la guerre mais s'accordent en paix, Anselme en conclut que la miséricorde est aussi l'épanchement surabondant de la justice, en sorte qu'il appartient à celle-ci, en tant que justice de Dieu, de déborder d'elle-même en devenant la miséricorde qui nie et passe toute justice. La plénitude de la justice est alors posée, mais encore à titre d'hypothèse, comme son débordement par négation outrepassante, comme son « *être juste et plus que juste* », ainsi qu'il en ira de la joie promise par le Seigneur, que la fin du *Proslogion* dit « *pleine et plus que pleine* » parce qu'elle « *surpasse tout mode* » (XXVI, 121), et qu'il en va de la sagesse chez saint Denys qui la nomme « *sage et plus que sage* » (*Noms divins*, VII, 1 ; **PG** 3/868 A). Cette proposition pour résoudre l'aporie sera-t-elle vérifiée de telle façon que « *l'au-*

1. *Proslogion*, IX, 108.

« *Id, l, 1, l'11Jffirmation et de la négation* » soit un objet saisissable, une , lt11Nt l1hjective? La deuxième nouveauté du texte l'exclut et montre que n 111 v1 ulrmmt sauvegardée la pure vection de la préposition « *au-delà* ». 1 Il, 11,,111 à la mention explicite de « *Quo maius cogitari nequit* » en sa ,lv.111lrlinn négative, dans la conjecture même, à l'intégration réciproq111· tir rC Nom interdisant la superbe incroyante et de l'identification , 111lrr111rée de la *summa concordia* de justice et miséricorde avec le tlt'-h111dr1ncnt de la justice en miséricorde. On demande: « *Est-ce parce l'111'1, / .li juste que Tu sois si bon que Tu ne puisses être reconnu meilleur, ...1111· Tu œuvres si puissamment que Tu ne puisses être pensé plus puis¹¹¹¹ .H Ne pas pouvoir « *penser plus puissant* » ni « *reconnaître meilleur* » q111· Ir NICU de la foi, n'est-ce pas ce qui ouvre la preuve par l'absurde en d,'11111,NiHflft, comme pure contradiction, toute négation du « *plus* » 11111111111;1' \ par la foi, tout refus d'aller vers ce « *plus* » inobjectivable qu'est ln l lw,h;) miséricorde « *excédant toute intelligence* » (IX, 107)? Si les Écri- 1111rN qffrent une pensée qui pense tellement plus qu'elle ne peut que, drv11111 elle, tout arrêté sur « *moins* » devient absurde, la démonstration ,w1·11111i.IJ de la conjecture qui énonce un tel « *plus* » ne lui est plus exté- 11t-1111· Chose à démontrer et processus de démonstration, contenu et 11111111) en viennent à coïncider, et la preuve n'est plus que le déploiement d,· la conjecture, son automanifestation en quelque sorte. « *Il est juste ,11· Hi sois si bon que rien de meilleur ne puisse être reconnu* » : être « *si llo11 ,1, ce n'est rien d'autre qu'être somme bonus et somme iustus*, encore plus juste et meilleur en n'étant pas seulement juste, mais juste et plus q11r Juste, juste et miséricordieux jusqu'à excéder toute intelligence posN1hk de ce débordement. Or, voici que cet excès est défini par l'impossih1h1<; de penser plus grand, voici que le « *plus* » attesté par les Écritures rNI li. présent qualifié par l'impossibilité de se mettre, même en pensée, 1111 dç~sus de lui. L'impossibilité de la superbe et le surplus s'unissent d11m; étroitement comme si la Révélation biblique ne découvrait pas seuk111c11t un « *plus* » par rapport à toute pensée désirante, mais un « *plus* » dont l'essence de « *plus* » serait telle que « *plus* » ne se pût, que nulle 11111111tC de salut, nulle imagination montée au cœur de l'homme, ne pût le ~1111'passer. Que l'événement chrétien ait pour propriété essentielle de dt' l1luncer, comme notoirement insuffisantes, toutes les pensées de l'homme sur son éventuel salut, il est permis de l'approcher par la mise en étroite correspondance de deux oracles du deutéro-Isaïe, celui qui prononce l'outrepassement de toute pensée humaine : « *Autant les cieux ,1'1,nt élevés au-dessus de la terre, autant mes voies sont élevées au-dessus ,/v vos voies, et mes pensées au-dessus de vos pensées* » (*Isaïe* 55, 9); celui qui ouvre le quatrième chant du Serviteur: « *Devant lui des rois resteront**

Bouche close, pour avoir vu ce qui ne leur avait pas été raconté, pour avoir appris ce qu'ils n'avaient pas entendu dire » (Isaïe 52, 15). À lier ces versets, ne semble-t-il pas que Dieu mette son honneur, sa gloire même, à stupéfier l'homme, à le délivrer de ses idoles familières, de la superbe qui s'y projette inconsciemment, à le prévenir de ses dons, toujours plus hauts et plus immérités, comme un père prenant plaisir à devancer l'attente de son fils, à lui donner, jour après jour, plus qu'il ne peut imaginer? En outre, la posture d'humilité qui laisse Dieu être Dieu, Dieu « *plus grand que tout* » (Jean 10, 29), pourrait-elle avoir sens, pour l'homme, si elle n'avait pas comme *référent*, non pas « objectif » mais autre, autrement qu'autre, la bonté du Dieu qui éprouve « *plus de joie* » (Luc 15, 7) devant la conversion d'un seul pécheur que devant la justice de quatre-vingt-dix-neuf justes qui n'ont pas besoin de conversion? Tant que l'intelligence de la foi n'entrevoit pas, telle une lumière passant et donnant toute lumière, cette liaison entre l'excès et l'incompréhensibilité du don, entre la positivité plus que positive de la miséricorde et la négation de toute idole, de toute superbe, elle manque l'accès à la *summa concordia* de justice et miséricorde. Car elle réduit alors cette suréminence à l'éminence superlative d'un Objet suprême, cet Au-delà de l'étant et de la pensée à quelque Étant au-delà.

Avons-nous vaticiné loin du texte anselmien en faisant ainsi référence à l'Événement pascal de Jésus-Christ, en excluant toute théologie « naturelle » qui prétendrait penser la *summa et concors veritas* de justice et miséricorde indépendamment de cet événement? C'est ici qu'il faut évoquer le troisième élément de nouveauté apporté par la fin du chapitre IX. Il consiste dans une superposition repérable en deux endroits : dans la conjecture quand elle juxtapose « *être si bon que meilleur ne se puisse reconnaître* » et « *être si puissant que plus puissant ne se puisse penser* » ; dans la démonstration quand elle met en strict parallèle qu'il est meilleur d'être bon en épargnant et rétribuant que bon en rétribuant *seulement*, et que c'est œuvre plus puissante de faire des bons avec des méchants et des non-bons qu'avec des non-bons *seulement*. Pourquoi ces ajouts que rien ne laissait prévoir? Si « *faire des bons à partir de non-bons* » est simplement créer l'homme qui n'était rien avant d'être quelque chose, « *faire des bons à partir de méchants* », le recréer par la réconciliation pascale, les ajouts ont pour fonction de rapprocher justice et création, miséricorde et recréation, d'identifier le débordement de la justice en miséricorde qui la nie et passe au débordement de la création adamique en recréation qui la nie, dépasse et sauvegarde en la mort et la résurrection du Fils unique de Dieu. L'accord suréminent de la justice et de la miséricorde

coincide alors avec la « *récapitulation* » (Éphésiens 1, 10) de toutes choses, l'Incarnation de Dieu, et l'outrepassement de la création par la recréation avec Dieu, la création par la recréation. Que telle soit l'interprétation à donner, preuve indubitable en est fournie par un texte ultérieur du *Cur Deus Homo* (1098) qui reprend l'argumentation du *Proslogion* et s'en sert pour confesser le sur-in-compréhensible don qu'est l'incarnation du *Fils de Dieu* :

Il a restauré la nature humaine plus admirablement qu'il ne l'a créée. L'un et l'autre lui était également facile; mais l'homme, avant d'être, n'avait pas péché en sorte qu'il ne dût pas être fait; tandis qu'après avoir été fait, il a mérité, en péchant, de perdre à la fois ce que et ce qu'il avait été fait, quoiqu'il ne perdît pas tout à fait ce qu'il avait été fait, pour être ou celui qui serait puni ou celui à qui Dieu ferait miséricorde. Ni l'une ni l'autre de ces éventualités ne pourrait, en effet, se faire, s'il avait été réduit à néant. Dieu l'a donc restitué *plus admirablement* qu'il ne l'a institué d'autant plus qu'il a fait cela à partir d'un pécheur et contre tout mérite, mais n'a fait ceci ni à partir d'un pécheur ni contre tout mérite. De quelle grandeur est alors une rencontre de Dieu et de l'homme en un seul, que l'intégrité de l'une et l'autre nature étant sauve, l'homme soit le même que Dieu !

(*Dieu a restauré et restitué l'homme plus admirablement qu'il ne l'a créé et institué*): dans cette proposition se trouvent aussi bien l'égalité même - car il s'agit de l'unique perfection de l'homme et de racines verbales identiques dans la désignation de l'œuvre divine - que le parallèle de l'excès - car le rapport des préfixes *re* aux préfixes *in* est né par le comparatif « *plus admirablement* ». C'est donc dans la foi au Dieu-homme donné par Dieu, à cet homme au milieu des hommes qui, restant « *Dieu béni au-dessus de tout* » (Romains 9, 5), est aussi plus qu'un homme, c'est dans le regard à Jésus-Christ, homme au-dessus de l'homme, que se réunissent l'égal de la justice et le surplus de la miséricorde. Et c'est à partir de cette œuvre qui demeure « *inscrutable* », « *l'œuvre que nous ignorons* », que peut prendre sens la liaison de la plénitude et de la surabondance qui appartient à la *summa concordia* cherchée comme promesse de « *raisons plus hautes* » (CDH II, XVI; 117). Anselme ignore si peu que cette liaison est justement ce qui rend l'œuvre « *l'œuvre plus puissante ne se puisse penser* » qu'il ose écrire, au 1er livre d'Incarnation, même traité: « *Nul ne prouve plus qu'il donne avec joie ce qu'il ne promet que lorsqu'il donne plus qu'il ne promet* » (CDH I, XVI; 74).

Traduisons : il n'y a pas de preuve plus haute de la justice qui tient ses promesses que la miséricorde qui dépasse toute promesse. Ou bien : l'identification des signes *égaux* ou *plus*, du plein et du surabondant, est cela même qui est tel que plus grand ne se puisse penser. Ainsi, depuis que le Fils de Dieu est devenu le Fils de l'Homme, « *l'aîné d'une multitude de frères* » (Romains 8, 29), l'homme n'est et ne devient homme qu'à passer constamment l'homme dans sa configuration à Celui qui est homme et plus qu'homme dans l'unité de sa personne. Et l'homme n'est pleinement homme qu'à dire avec l'Apôtre : « *Oubliant le chemin parcouru, je vais droit de l'avant, tendu de tout mon être, et je cours vers le but, en vue du prix que Dieu nous appelle à recevoir là-haut, dans le Christ Jésus* » (Philippiens 3, 13-14). Il cherche « *ce bien suréminent qu'est la connaissance du Christ [son] Seigneur* » (Philippiens 3, 8), laisse ce « *Seigneur des morts et des vivants* » (Romains 14, 9) régner à plus intime et plus haut que lui-même, parce que miséricorde lui a été faite en toute justice, c'est-à-dire en pleine conformité avec la divinité de Dieu.

Est-il permis d'ajouter que, si l'homme passe l'homme parce que le Fils de Dieu s'est fait homme pour que l'homme devienne fils de Dieu, Dieu passe aussi toute divinité concevable parce qu'il accepte, lui qui ne manque d'aucun bien, de recevoir un surcroît de joie et de gloire quand l'homme le reconnaît avec gratitude comme un Père juste et miséricordieux? Saint Anselme ne l'a jamais affirmé explicitement, sans doute parce qu'il est difficile d'entendre la chose sans en faire un objet de connaissance disponible, mais, s'il dit juste selon Dieu que sa justice surabonde en miséricorde pour l'homme, il sous-entend nécessairement qu'il est conforme à la divinité de Dieu qu'elle soit encore plus divine, qu'elle rayonne et déborde, s'épanche et se confirme en se liant, d'éternelle et libre alliance, à tous les hommes, créatures et enfants de Dieu. Dès lors, sous réserve d'une meilleure intelligence de formulations qui demeurent questions, il est permis, si l'union de la justice et de la miséricorde est plus grande que la justice *seule*, de dire aussi que l'union (suréminente) de la divinité et de l'humanité en la personne de Jésus est plus grande, et plus digne de Dieu, que la *seule* divinité ou la *seule* humanité. Ce pas, saint Maxime le Confesseur l'a franchi dans un texte admirable :

Dieu, en tant que *bon*, ayant jadis par la Loi et les Prophètes institué de multiples manières la loi de charité pour les hommes, l'a accomplie lui-même en tant que *philanthrope* devenu homme à la fin des temps. Il ne nous a pas seulement aimés comme Lui-même mais par-dessus Lui-même, comme l'enseigne clairement la puissance du Mystère à ceux qui ont reçu avec piété la confession de foi en Lui. Car, s'il s'est livré Lui-même délibérément à la mort, se voulant coupable à la place de nous qui devons souffrir comme

Coupables, il est clair qu'Il nous a aimés plus que Lui-même, nous pour qui Il n'est livré à la mort, et clair - même si l'expression est hardie - qu'Il a d'loisi, en tant que *plus que bon*, les outrages, au moment voulu par l'économie de notre salut, les préférant à sa propre gloire selon la nature, comme plus dignes. *Dépassant la dignité de Dieu et débordant la gloire de Dieu, Il a fait du retour à Lui de ceux qui s'en, 'taient écartés une sortie et une manifestation plus poussée de sa propre gloire*. Rien n'est plus propre, en effet, au principe de sa gloire que le salut des hommes. En vue d'elle sont toute parole et tout mystère, et ce qui est désormais le plus mystérieux de tous les mystères : Dieu Lui-même devenu réellement homme par charité, dans l'assomption d'une chair douée d'âme intellectuelle, accueillant en lui-même, sans mutation, les passions de l'âme humaine afin de sauver l'homme, de se donner Lui-même à nous comme empreinte de vertu et, sauvant l'image de la charité et de la bienveillance envers Lui et le prochain, de mobiliser toutes nos puissances en vue de correspondre comme nous le devons ¹.

S'il a plu à Dieu, sans besoin de sa part et sans cesser d'être Dieu, de faire encore plus Dieu en recevant de notre conversion comme une exubérance de sa gloire, s'il n'est rien de plus essentiel à celle-ci que notre relation à lui dans la charité qui l'aime plus que tout, ni rien de plus divin que ce passage, libre et gracieux, du « *bon* » au « *plus que bon* », du « *divin* » au « *plus que divin* », si ces expressions doxologiques déploient droitement la conjecture lancée par saint Anselme pour accorder justice à la miséricorde, affirmation et négation outrepassante, comment l'anti-1101iie initiale ne serait-elle pas levée, non pas dans un concept procurant l'1111c saisie objective, ni dans une image arrêtant l'élan de la quête, mais dans la tournure du regard vers Jésus, « *mort pour nos fautes, ressuscité pour notre justification* » (Romains 4, 25), dans l'écoute croyante de l'insurpassable Parole proclamant sa Pâque? De fait, au début du parcours, se levait une apparente contradiction entre deux volets de ce témoin 'nage, un non-x ou une non-logique. Mais il était possible de penser que cette fracture était la trace, en notre intelligence étroite, d'une logique plus logique que les nôtres, d'un surplus de lumière, et nécessaire, puisque Dieu est « *Quelque chose de tel que plus grand ne se puisse l'1111ser* », de conclure à la pleine validité de ce retournement. Induit par le Nom à signification négative, ce renversement de sens s'est recueilli dans la confession d'un épanchement de la justice au-delà d'elle-même, dans la miséricorde qui ne la supprime pas mais lui donne de surabonder. Qui

1. *leure* 44; PG 91 / 641 D sq.

peut alors nier qu'une telle réénonciation de la foi se trouve en totale superposition avec la parole de saint Paul sur la Croix de Jésus : « *Ce qui est folie de Dieu est plus sage que les hommes, et ce qui est faiblesse de Dieu est plus fort que les hommes* » (1 Corinthiens I, 25)? C'est bien cette parole retournant, au nom de Jésus, non- x en plus x que tout x qui a régné aussi bien dans l'énoncé de la *summa concordia* que dans la procédure qui l'a conduit et vérifié. La miséricorde qui est non-justice a été reconnue plus juste que toute justice, l'antinomie qui est nonlogique a été renversée en logique plus que logique, et cette correspondance de la forme et du contenu suppose si bien et la « *parole de la croix* » (1 Corinthiens 1, 18) et le « *Quo maius cogitari nequit* » que ce Nom nommant Dieu en signifiant à l'homme l'impossibilité de la superbe et de l'idole est vraiment inséparable de ladite parole annonçant l'Événement de Dieu parmi les hommes.

La structure de prière

Mais il est juste aussi que Tu punisses les méchants. Quoi de plus juste : les bons reçoivent les biens et les méchants les maux ? Comment est-il alors juste que Tu punisses les méchants et juste que Tu les épargnes ? Est-ce d'une façon que Tu punis justement les méchants, d'une autre que Tu les épargnes justement? Quand Tu punis les méchants, c'est juste parce que convenant à leurs mérites; quand Tu les épargnes au contraire, c'est juste parce que digne non pas de leurs mérites mais de ta bonté. Car, en épargnant les méchants, Tu es juste *selon Toi* et non pas *selon nous*, comme Tu es miséricordieux selon nous et non pas selon Toi. De même qu'en nous sauvant, nous que Tu perdrais justement, Tu es miséricordieux, non parce que Tu sens l'affect mais parce que nous sentons l'effet, de même Tu es juste, non parce que Tu nous rends un dû mais parce que Tu fais ce qui est digne de Toi, Toi qui es suréminemment bon. Ainsi est-ce sans contradiction que Tu punis justement et justement épargnes ¹.

Pour situer ce rebondissement de l'aporie et la solution provisoire qui lui est apportée, demandons-nous ce qui peut manquer aux textes précédents. Certes, la recherche sur justice et miséricorde n'a pas été menée dans une perspective de théologie naturelle préalable à la foi, mais en direction de l'Événement pascal, lieu de toute pensée chrétienne parce qu'il met en cause et mouvement toute précompréhension humaine de la divinité et de l'humanité. Au témoignage de saint Jean, « *Dieu, personne ne l'a jamais vu; le Fils unique, qui est tourné vers le Père, lui, l'a fait*

1. *Proslogion*, X, 108-109.

„ *connaître* » (Jean I, I 8). Et, comme la conjonction qui unit justice et miséricorde recueille une négation outrepassante, un « *non et plus* » qui donne à la première de déborder en l'égalant et en l'identifiant à la seconde, ce que nous entendons d'emblée sous les mots de justice et de miséricorde, en les concevant isolément comme *seule* justice du dû ou de l'égal et comme *seule* miséricorde du gratuit ou du *plus*, est nécessairement traversé par une exigence de conversion, par un « *hors et au-delà* » dont nul ne peut définir ni fixer la pure vocation. Mais ce mouvement que nous éprouvons sans jamais pouvoir le concevoir ou l'appriivoiser, n'a été développé que dans une direction: de la justice vers la miséricorde qui, s'ajoutant à la justice comme un apparent déni de justice, se révèle, dans le Christ « *Image du Dieu invisible* » (Colossiens 1, 15), plus juste que tout justice; y compris la justice superlative de notre imaginaire. Or, si l'ensemble formé par justice et miséricorde est plus grand que la justice *seule*, n'est-il pas aussi plus grand que la miséricorde *seule*, parce qu'il serait miséricorde et plus que miséricorde ? S'il doit, en outre, y avoir concorde suréminente des deux dénominations, le regard n'a-t-il pas à s'inverser, en sorte que la justice, s'ajoutant à la miséricorde comme son apparent déni, se révèle, aussi, dans le Christ « *en qui réside corporellement la plénitude, la divinité* » (Colossiens 2, 9), plus miséricordieuse que toute miséricorde, y compris la miséricorde superlative qui échapperait à la négation? car si l'Apôtre écrit: « *Là où la faute s'est multipliée, la grâce [de la miséricorde] a surabondé* » (Romains 5, 20), il affirme aussi, dans une 11111111 lettre: « *Celui qui n'avait pas connu le péché, Dieu l'a fait péché l' nous, afin qu'en Lui nous devenions justice de Dieu* » (2 Corinthiens \ 11), Et, si l'Évangile raconte avec jubilation comment Jésus a pardonné 1111x pécheurs et guéri les malades, il prend soin d'ajouter: « *Il a pris nos infirmités et s'est chargé de nos maladies* » (Matthieu 8, 17), ce qui cite explicitement la prophétie du Serviteur souffrant où nous lisons également: « *Il a été transpercé à cause de nos crimes, écrasé à cause de nos /11111111; le châtement qui nous rend la paix est sur lui et dans ses blessures /11111111 trouvons la guérison* » (Isaïe 53, 5). Ainsi, le Christ Jésus est « *mort l' des impies* » (Romains 5, 6) et la punition que nos péchés avaient 1111hitée en toute justice est tombée sur lui, le Juste, comme s'il nous avait l' substitué, « *donnant sa vie en rançon pour la multitude* » (Marc 10, 1-), buvant « *la coupe que [le] Père [lui] avait donnée* » (Jean 18, 11), i'-p1'0livant toute la colère de Dieu en face du péché. Tous ces témoignages, un sait que le *Cur Deus Homo* les a pris en compte et que la difficulté de cette approche christologique tient dans l'inversion qu'elle a opérée en montrant que ce fut, de la part de Dieu, plus grande miséricorde d'avoir, exigé par justice que l'homme satisfasse pour son péché. C'est dit en toute clarté dans l'un des ultimes chapitres de cette œuvre encore énigmatique :

Quant à la miséricorde de Dieu qui te semblait périr lorsque nous considérons la justice de Dieu et le péché des hommes, voici que nous ! 'avons trouvée si grande, si accordée à la justice que ni plus grande ni plus juste ne se pourrait penser. Est-il chose plus miséricordieuse, de fait, quand Dieu le Père dit au pécheur condamné aux tourments éternels et n'ayant rien d'où se racheter : « Reçois mon Unique et donne-le pour toi»; et le Fils lui-même: « Emporte-moi et rachète-toi»? C'est en quelque sorte ce qu'ils disent quand Ils nous appellent et attirent à la foi chrétienne. Est-il aussi chose plus juste quand Celui à qui est remis un prix plus grand que toute dette, s'il est remis avec l'affection due, remet toute dette'?

Comment douter, devant ces lignes éblouissantes, que le « quelque chose » qualifié par la fonction négative et noétique du « *Quo maius cogitari nequit* » puisse différer de l'Événement où Dieu est Dieu et plus que Dieu en sauvant l'homme de sa perdition? Il n'est pas un imaginaire principe suprême, projeté au sommet de l'étant, mais la juste miséricorde du Père dans la souffrance du Fils sur la Croix. Comment nier aussi qu'il s'agisse de la *summa et concors veritas* de justice et de miséricorde, et que cet accord suréminent se conforme à la parole de la Croix? La justice réclamant satisfaction est dite ici non-miséricorde (apparente) que la foi reconnaît plus miséricordieuse (en réalité que toute miséricorde). Si l'archevêque de Cantorbéry adopte ce chemin - de la miséricorde vers la justice=-, ce n'est pas pour oublier le chemin inverse qu'il a tracé au chapitre IX du *Proslogion*; lui-même le rappelle sans ambiguïté, au début du 1er livre, quand il répond aux objections des infidèles sur l'incarnation et l'humilité de Dieu qu'un chrétien rend grâce pour la miséricorde suréminente qui lui est faite dans le Christ :

Nous ne faisons à Dieu aucune offense ni aucun outrage, mais, rendant grâce de tout cœur, nous louons et proclamons l'ineffable Hauteur de sa miséricorde car, plus admirable, plus incroyable (*praeter opinionem*) est la manière dont Il nous a rétablis, de maux si grands, si dus, où nous étions, vers les biens si grands, si indus, que nous avons perdus, plus grand est l'amour de dilection qu'il a montré envers nous ².

En désirant montrer que l'apparente non-miséricorde qu'est la justice est plus miséricordieuse que toute miséricorde, saint Anselme ne perd donc pas de vue que l'apparente non-justice qu'est la miséricorde est plus juste que toute justice, mais il tente d'approcher plus rigoureusement le surplus de l'union advenue « *une fois pour toutes*» (*Romains* 6, 10) entre

1. *CDH* II, xx, 132-133. 2.

Ibid. 1, III, 51.

Il s'agit de justice *et* miséricorde sur toute justice *seule* et toute miséricorde *seule*. S'il cherche sans cesse l'équilibre entre les deux formulations inverses qui reproduisent la parole de la Croix, c'est pour avoir découvert que non seulement la justice *seule* n'est pas une éventualité digne de Dieu, mais qu'il en est de même pour cette miséricorde *seule* qui blanchirait l'homme de l'extérieur et rangerait dans le trésor du Royaume une perle souillée de boue. La chose est dénoncée par exemple dans ce bref dialogue:

ANSELME. - Si le péché n'est ni acquitté ni puni, il n'est soumis à aucune loi.

BOSON. - Je ne peux l'entendre autrement.

ANSELME. - Plus libre que la justice est donc l'injustice, si elle est remise par seule miséricorde ; ce qui paraît très inconvenant. Cette inconvenance s'étend même jusqu'à faire l'injustice semblable à Dieu car, de même que Dieu n'est soumis à aucune loi, de même aussi l'injustice ¹.

Essayons d'entendre: si la miséricorde faisait fi de la justice, si le pardon de Dieu ne faisait aucune différence entre la justice et l'injustice, entre la soumission de la volonté créée à celle de Dieu et le péché où la créature place sa volonté au-dessus de la volonté du Créateur, si l'homme pouvait user de la miséricorde gracieuse pour s'arroger la permission de contredire la Loi de Dieu, alors le Dieu qui ferait une telle miséricorde supprimerait l'enjeu de la liberté et deviendrait semblable à ces tyrans qui édictent des lois et se plaisent aussitôt à se mettre au-dessus d'elles en graciaient arbitrairement tel ou tel coupable. En usant de pareil arbitraire « *pour faire sentir [son] pouvoir* » (*Marc* 10, 42), ce Dieu donnerait raison aux accusations du diable, qui le soupçonne d'avoir donné une Loi pour mieux asservir l'homme et mieux se réserver la jouissance exclusive, solitaire, de ses propres biens. Il ferait acte de pure puissance, excuserait III rivalité entre l'homme et lui, justifierait le péché même de superbe en Non mensonge, et se contredirait. Car saint Paul a écrit : « *Ce qui est /<li blesse de Dieu est plus fort que les hommes* » (*1 Corinthiens* 1, 25), et toutes les paraboles de la miséricorde, dans l'évangile selon saint Luc, attestent que Dieu reçoit humblement notre obéissance et notre gratitude comme une exubérance de sa propre gloire.

En 1078, quand il compose le *Proslogion*, le prieur du Bec ne sait pas encore comment articuler ce point essentiel de la foi. Certes, il croit déjà

1. *CDN* 1, XII, 69.

que Dieu ne sauve pas l'homme de l'extérieur, mais l'innove à plus intime en lui donnant son Fils unique pour qu'il « *se rachète* ». Il pressent également que le chemin de la justice vers la miséricorde doit s'inverser de la miséricorde vers la justice. Mais en notant, au début du chapitre X, que, s'il est juste que Dieu pardonne, il est juste aussi qu'Il punisse, pose-t-il droitement la question? Il est permis d'en douter car toute prière chrétienne s'appuie sur la substitution manifestée au Golgotha, et toute mise sur pied d'égalité du pardon et de la punition contredit l'hymne de la *Lettre aux Romains* (5, 12-21) sur la miséricorde toujours plus grande, si grand soit le péché qu'elle démasque et détruit. En laissant la balance, on s'engage dans une anticipation spéculative du Jugement dernier qui mène presque nécessairement à la thèse désastreuse d'une double prédestination, la chute des réprouvés devant manifester la juste colère de Dieu et le bonheur de quelques élus montrer sa miséricorde. À cette dérive, le chapitre XI n'échappe guère, puisqu'il inverse, d'étrange et formelle manière, les raisonnements tenus précédemment à l'aide du Nom et s'achève sur la confession d'une élection purement arbitraire, dont l'absence de raison n'est plus selon l'outrepassement mais selon la privation :

N'est-il pas juste aussi *selon Toi*, Seigneur, que Tu punisses les méchants ?

Il est juste assurément que Tu sois si juste qu'on ne puisse Te penser plus juste. Et Tu ne le serais jamais si Tu rendais seulement les biens aux bons, sans rendre les maux aux méchants. Celui qui rétribue les mérites des bons et des méchants est en effet plus juste que celui qui rétribue seulement les mérites des bons. Il est donc juste selon Toi, Dieu juste et bienveillant, *et* que Tu punisses *et* que Tu épargnes. Oui, vraiment, « toutes les voies du Seigneur sont miséricorde et vérité » (*Psaumes* 24, 10) et néanmoins « le Seigneur est juste en toutes ses voies » (*Psaumes* 144, 17). Nulle contradiction de toute façon: ceux que Tu veux punir, il n'est pas juste qu'ils soient sauvés, et ceux que Tu veux épargner, il n'est pas juste qu'ils soient condamnés. [... Et,] s'il est possible de saisir, en quelque façon, pourquoi Tu peux vouloir sauver les méchants, il n'est certainement aucune raison qui puisse faire comprendre pourquoi, entre semblables méchants, Tu sauves par ta *bonté* suréminente ceux-ci plutôt que ceux-là, ni pourquoi Tu condamnes par ta *justice* suréminente ceux-là plutôt que ceux-ci ¹.

Conclusion aberrante, qu'Anselme rejettera plus tard : si l'unité de la justice et de la miséricorde est le pur arbitraire de la volonté divine, si les deux appellations doivent paraître objectivement dans l'opposition des réprouvés et des élus, comment ceux-ci pourront-ils « *se défendre de*

1. *Prosligion*, XI, 109.

Toute congratulation perverse » (*CDH I*, XVIII; 78) en voyant qu'ils doivent leur salut à l'achèvement du nombre des damnés? Heureusement, cette conclusion est précédée, au chapitre X que nous avons transcrit au début de cette section, d'une tentative de solution qui use du couple: selon Dieu/ selon nous. Dieu serait juste *selon Dieu* quand il pardonne, sa miséricorde étant alors « *digne non pas de nos mérites mais de [sa] Bonté* », et juste selon nous quand il punit, sa justice «convenant» alors à nos démérites. Que soit un peu formel ce déploiement d'une pensée classique selon laquelle tout salut relève de la grâce de Dieu, et toute condamnation de la liberté de l'homme, nous n'en douterons pas. Néanmoins, dans la mesure où le couple : selon Dieu/ selon nous exprime le décentrement de l'homme vers un « *plus grand* » dont il ne peut parler que dans ce décentrement même, la tentative nous apprend quelque chose d'essentiel, l'impossibilité de disjoindre la quête de la *summa concordia* et la posture de prière qui laisse Dieu être plus grand dans sa libre et originelle donation.

Ce n'est pas un hasard, en effet, si le chemin de la justice vers la miséricorde qui la fait surabonder en s'unissant à elle est celui-là que tracent maintes prières antérieures d'Anselme, et si leur scénario dominant consiste à demander, par la médiation d'un saint, que libre et débordante miséricorde soit faite à un pécheur avouant humblement que ses fautes lui ont mérité un juste et terrible châtement. En voici quelques variantes significatives :

Vers toi (Jean Baptiste), si grand ami de Dieu, vient, tout craintif, celui qui doute de son salut parce qu'il est certain de sa grande faute, mais il espère de ta grâce plus grande. Car plus grande que ma faute est ta grâce puisque auprès de Dieu tu peux plus qu'effacer mes crimes ¹.

Qui a, dans ma cause, invoqué la justice? C'est à la miséricorde que je parlais, non à la justice. C'est le pain de la miséricorde, ô Dieu, que, dans sa tribulation, mon âme éprouvée mendie de Toi : pourquoi broies-tu ses os avec la pierre de justice? Que ta miséricorde, Dieu miséricordieux, grâce aux mérites et à l'intercession du bienheureux Pierre, ton cher Apôtre, se hâte et l'arrache à la justice en lui remettant ses péchés ².

Qu'il ne sente pas, Seigneur, [...] ta haine, celui qui fuit vers (Jean) ton bien-aimé. Seigneur, que ma méchanceté ne vaille pas pour la condamnation plus que sa grâce pour la commisération ³.

1. *Orationes*, VIII, 26.

2. *Ibid.*, IX, 33.

3. *Ibid.*, X, 44.

Ce n'est pas un hasard, non plus, si le *Proslogion* s'interroge sur la concorde de la justice et de la miséricorde en adoptant la même forme littéraire de *l'al/ocutio* (cf. *Pr.*, 94), si un passage du chapitre IX réitère les mêmes supplications, s'exclamant : « *Ô immense Bonté qui excèdes ainsi toute intelligence, que vienne sur moi cette miséricorde qui procède de ta si grande opulence !* » (IX, 107-108), si les conjectures, enfin, sont précédées d'un appel à être enseigné par Dieu. On pourrait penser, évidemment, qu'il s'agit d'une clause de style que la suite oublierait par souci de logique raisonnée, ou de connaissance «objective» à la manière des *Sommes* de saint Thomas. Mais, comme la suite est, chaque fois, une preuve sous l'efficace du « *Quo maius cogitari nequit* » qui déclare impossible toute confusion du Dieu vivant avec un Objet, eût-il une majuscule, qu'engloberait un sujet, comme la prière qui laisse Dieu être Dieu «*plus grand que notre cœur* » (1 Jean 3, 20) est la seule posture qui réponde à l'interdiction de se placer, devant Dieu, en position de supériorité ou de *super-gressio*, l'intelligence anselmienne de la foi ne peut être dissociée de la prière au Père de Jésus. En recherchant la vérité concordante et suréminente de deux dénominations divines apparemment contraires, saint Anselme croit d'avance que toute raison de la foi qui pourra lui apparaître est un don de Dieu qui l'ouvrira sur « *des raisons plus hautes et qui demeurent cachées* » (CDH II, XVI; 117), une provision pour une route se dirigeant vers « *meilleure révélation* » (CDH I, II ; 50), vers une conscience plus vive que Dieu est encore plus digne de foi, et les questions suscitées par sa prévenance encore plus vastes. Car, de même que la prière ne peut demander sa cessation, dans l'obtention d'un bien qui saturerait le désir de l'Autre, de même *l'intellectus fidei* n'est authentique que dans son exode vers plus qu'il ne peut penser, comme « *connaissance de la charité du Christ qui surpasse toute connaissance* » (Éphésiens 3, 18) et entrée progressive dans le *gaudium de veritate*.

Dernière interrogation cependant : cette union intime de l'intelligence et de la prière, qui interdit de confondre la *summa et concors veritas* avec quelque synthèse dialectique que ce soit, est-elle extérieure au secret de Jésus-Christ vers qui elle se tourne et décentre, dans la joyeuse acceptation qu'il promette « *au-delà et plus qu'au-delà de ce que nous pouvons espérer ou concevoir* » (Éphésiens 3, 20)? Le *Cur Deus Homo* ayant précisé à la fois que la prière de Jésus en croix appartient essentiellement à la satisfaction attendue par le Père - « *Celui qui acquitte supplie puisque le fait même qu'il supplie appartient à l'acquiescement* » (CDH I, XIX; 86) - et montré qu'il n'est rien de plus juste ni de plus miséricordieux pour les hommes que la donation par Dieu de son propre

Fils, aucune séparation n'est possible entre la prière de l'homme et l'Événement divin où s'accordent, au-delà d'elles-mêmes, la justice et la miséricorde. Bien plutôt faut-il suivre saint Augustin dans ce texte que n'ignorait pas saint Anselme¹ :

Dieu ne pouvait faire aux hommes don plus magnifique que de leur accorder pour Tête son propre Fils par lequel Il a créé toutes choses, et de les associer à cette Tête comme ses membres afin qu'il soit tout à la fois Fils de Dieu et Fils de l'Homme, un seul Dieu avec le Père, un seul homme avec les hommes ; afin qu'en adressant à Dieu nos prières, nous n'en séparions pas le Christ, et que le Corps du Christ offrant ses prières ne soit point séparé de sa Tête; afin que Notre Seigneur Jésus-Christ, Fils de Dieu, unique Sauveur de son Corps, prie pour nous, prie en nous et reçoive nos prières

2.

Michel Corbin, entré dans la Compagnie de Jésus en 1957, ordonné prêtre en 1966, enseigne à la faculté de philosophie et à l'U ER de théologie de l'Institut catholique de Paris. Les trois livres principaux qu'il a publiés ont pour titres: *Le Chemin de la théologie chez saint Thomas d'Aquin* (Beauchesne, 1974), *L'inoui de Dieu* (DDB, 1981), *Prière et Raison de la foi* (Cerf, 1992).

1. Le lecteur qui désirerait approfondir la pensée christologique de saint Anselme peut se reporter au tome III de l'édition bilingue de son œuvre (Paris, Cerf, 1988) où il trouvera, avant les deux œuvres capitales que sont la *Le/Te sur l'incarnation du Verbe* et le dialogue *Pourquoi un Dieu-homme*, une longue étude sur *La Nouveauté de l'Incarnation* (pp. 11-166). Il peut aussi s'aider de l'introduction générale de cette édition: *Prière et Raison de la foi* (Paris, Cerf, 1992).

2. *In Ps 85*, recueil A.-M. BESNARD, Paris, Cerf, 1964, p. 61.

Guy BEDOUELLE

De génération en génération

DE LA MISÉRICORDE de Dieu, la Révélation affirme deux choses décisives : qu'elle est pour toujours et qu'elle s'exerce d'âge en âge. C'est pourquoi on peut parler de la Miséricorde et des

Miséricordes divines.

L'alliance conclue avec les hommes créés à cet effet a été progressivement ressentie par le peuple d'Israël non seulement comme inaliénable mais aussi comme agissante dans les différentes étapes de son histoire : « *Le Seigneur, c'est lui notre Dieu ... Il s'est toujours souvenu de son alliance, parole édictée pour mille générations, promesse faite à Abraham, garantie par serment à Isaac, alliance éternelle pour Israël* »

(Psaumes 104, 7-10).

Que cette alliance soit miséricorde en elle-même résulte de la double révélation du nom divin : « *Le Seigneur, le Dieu de vos pères, le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob m'a envoyé vers vous. C'est mon nom pour toujours ; c'est ainsi que l'on m'invoquera de génération en génération* » (Exode 3,15). Mais quel est ce nom ? Plus lumineux que le tétragramme, c'est celui de Miséricorde, comme l'atteste Dieu lui-même à la requête de Moïse : « *Je prononcerai devant toi le nom de Jahvé. Je donne ma faveur à qui je veux et je Jais miséricorde à qui me plaît* » (Exode 33, 19). Les psaumes narratifs chantent la manière toujours inédite et inventive avec laquelle Dieu fait miséricorde à son peuple dans les aléas des trahisons, des abandons, des schismes et des idolâtries : « *Pour toujours, Seigneur, ton Nom ! D'âge en âge, Seigneur ton Mémorial* » dit le psaume 134, 13, tandis que le psaume suivant égrène le refrain : « *Car éternelle est ta Miséricorde !* »

Le Nouveau Testament manifeste que la venue du Messie met le sceau définitif à ce don de la Miséricorde. Dieu ratifie et accomplit « *la promesse de la miséricorde faite à Abraham et à sa race à jamais* » (Luc 1, 72-73). Le Magnificat prononcé par la Vierge Marie exprime que Dieu accomplit ainsi la sainteté de son Nom : « *Saint est son Nom. Sa miséricorde s'étend d'âge en âge sur ceux qui le craignent* » (Luc 1, 49-50). Définitive ne veut pas dire achevée, car il reste à attendre l'accomplissement du mystère d'Israël, puisque « *les dons de Dieu sont sans repentance* » (Romains 11, 29), et le retour du Christ. Il est frappant de voir comment saint Paul parle de la désobéissance d'Israël dans la dialectique de la miséricorde (Romains 11, 30-32) : « *Car Dieu a enfermé tous les hommes dans la désobéissance afin de leur faire miséricorde à tous.* » L'Épître aux Hébreux, dans son exorde sublime (1, 1-4), rappelle que Dieu parle et sauve par paliers, par étapes successives : « *À maintes reprises et de diverses manières ...* » Mais désormais c'est dans le Christ qu'il est possible de persévérer, de prendre patience et de « *s'approcher avec confiance du trône de la grâce afin d'obtenir miséricorde et de trouver la grâce d'un secours opportun* » (Hébreux 4, 16).

Cette attente fait entrer dans le temps de l'Église qui, lui aussi, est soumis à des lois mystérieuses. Nous voudrions, dans ces quelques pages, suggérer que la plus profonde d'entre elles, axe de tout le mystère du Salut, comme nous venons de le voir, doit de nouveau être celle de l'inlassable miséricorde de Dieu, qui s'exerce encore « *de génération en génération* ». La Vierge Marie, figure de l'Église, ne proclame pas cette béatitude seulement pour les âges passés mais aussi pour ceux qui vivront le temps de l'Église.

La loi secrète des miséricordes

Que l'histoire de l'Église, à la fois sainte et composée de pécheurs, soit elle-même histoire sainte et objet de contemplation, les théologiens ne l'ont pas nié. Newman, dans sa *Lettre au duc de Norfolk*, dans laquelle il défend le dogme de l'infailibilité pontificale en matière de dogme et de morale, proclamé à Vatican 1, et que pourtant il n'avait pas appelé de ses vœux, écrit : « *Comme l'Église est une création divine et sacrée, ainsi et de même manière, son histoire, avec sa formidable production d'événements, la Joule des acteurs éminents qui y prennent part, et sa littérature multiforme, quelque souillées que puissent être ses annales à cause du péché et de l'erreur des hommes, et bien qu'elle ne nous soit pas*

Transmise en système ou par des auteurs inspirés, oui, cette histoire est, elle aussi, une œuvre sacrée 1. »

Mais comme elle n'est ni « un système », ni transmise par des auteurs inspirés, cette histoire qu'on voudrait un « lieu théologique », est-elle même seulement intelligible, et comment peut-elle l'être ? C'est une interrogation que le XX^e siècle a davantage explorée 2. Qu'ils se considèrent comme « philosophes chrétiens de l'histoire » tel Jacques Maritain, c'est-à-dire partant du point de vue du monde informé par la Bonne Nouvelle du salut, ou comme « théologiens de l'histoire » comme Jean Daniélou, Henri-Irénée Marrou, Hans Urs von Balthasar ou Charles Journet, réfléchissant à partir du donné révélé, tous ces auteurs, chacun dans sa perspective propre, ont tenté de dégager des « lois vectorielles » ou des constantes qui permettraient de parler un langage compatible avec les exigences de ce qui reste une science humaine 3.

La typologie biblique peut servir d'instrument privilégié. Dans ces conditions, le langage des béatitudes y a aussi sa place. Pourrait-on y entendre une loi secrète des miséricordes divines ? Seule une méthode descriptive, seule une tentative de lecture théologique de quelques événements - avec la discrétion qui s'impose au sein de la multiplicité des causes secondes, jamais totalement explorées ou repérées -, peuvent permettre un commencement de réponse, qui ne s'imposera jamais à personne, même au croyant. Qu'on nous laisse en ébaucher quelques-unes dans la variété des situations où la miséricorde de Dieu relayée par l'Église sera méconnue, refusée, ou au contraire assumée, diffusée, proclamée ...

La miséricorde et le jugement

La crise donatiste du IV^e siècle, dans cette partie si vivante de la catholicité qu'est alors l'Afrique du Nord, ne revêt autant d'importance dans

L'histoire de l'Église latine que parce qu'elle a permis à saint Augustin de préciser les conséquences de la miséricorde dont l'Église est elle-même dépositaire et bénéficiaire. On se rappelle les circonstances du schisme des partisans de Donat. Au départ, il s'agit d'une attitude de vertu et d'exigence : ils refusaient d'assumer le passé de certains évêques qui n'avaient pas eu le courage, au moment de la persécution de Dioclétien, de résister jusqu'à un martyr éventuel aux exigences de l'Empire romain. Ces hommes avaient sans doute cru un compromis possible ; ils avaient livré, remis aux persécuteurs les vases sacrés, les Saintes Écritures ou simplement les listes des chrétiens. Dans l'atmosphère de règlements de comptes qui accompagne toujours la résolution des événements tragiques où tous n'ont pas été des héros, les résistants dressèrent leur vertu contre l'humiliation et la faiblesse des *trahisseurs*, de ceux qui étaient tombés (*lapsi*).

Confondant le ciel et la terre, Donat affirma alors que, l'Église étant la société des justes, les pécheurs n'étaient plus des chrétiens, qu'il fallait les rebaptiser, que les sacrements donnés par ceux dont le courage avait fléchi n'étaient pas valables. On comprend qu'il en allait de la réconciliation dont l'Église avait la charge, de la miséricorde dont la dispensation venait du pouvoir des clefs, garanti par le Seigneur lui-même à ses apôtres. Condamné en 313-314, le donatisme va survivre jusqu'à ce que saint Augustin, mesurant tout l'enjeu des débats, au-delà même de la hiérarchie parallèle qui s'est constituée et des convulsions sociales qui accompagnent le schisme, pose le problème dans toute sa dimension : l'Église pérégrinante est-elle celle des chrétiens qui n'ont rien à se reprocher ou celle des pécheurs pardonnés ? Est-elle le lieu de l'impeccabilité ou de la miséricorde ? Développant une grande méditation sur l'ivraie et le bon grain qui croissent côte à côte dans le champ du Seigneur jusqu'à la moisson, Augustin, en face du rigorisme, qu'il soit moral ou ecclésiologique, dissocie le ministre de l'Église de son ministère, et surtout réaffirme la plénitude de la miséricorde à l'œuvre dans le Corps du Christ. En ce sens, la miséricorde se rit du jugement (*Jacques 2, 13*).

La charité ne cherche pas son intérêt

Notre deuxième exemple appartient au moyen âge, au moment où l'Église s'efforce d'acquiescer son indépendance par rapport au pouvoir spirituel. C'est l'époque de la réforme grégorienne commencée depuis Léon IX (1049-1054) et ses successeurs. Mais, derrière l'action réformatrice de ces papes, se trouvent un des hommes les plus exceptionnels de

1. Voir *Newman et l'histoire*, éd. Claude LEPELLEY et Paul VEYRIRAS, Études newmaniennes, Lyon, 1992, et particulièrement Olivier DE BERRANGER, « Pour une lecture théologique de l'histoire chez Newman », pp. 13-38.

2. Cf. mon article dans *Communio*, tome IV, 6, 1979 : « Le serviteur n'est pas au-dessus de son maître. » Pour une histoire typologique, pp. 20-28, et aussi : *L'Histoire de l'Église. Science humaine ou théologie ?* Paris, Mentha, 1992.

3. Henri-Irénée MAR ROU est à la fois l'auteur d'une *Méthode historique* et d'une *Théologie de l'histoire*.

L'histoire de l'Église, Hildebrand, né vers 1021, archidiacre de Rome depuis 1059, qui est élu en 1073 et prend le nom de Grégoire VII.

Ce pape est convaincu que la réforme de la chrétienté passe par le renforcement et surtout l'indépendance de la fonction pontificale. Par la centralisation autour du Siège apostolique et l'envoi d'émissaires qui ont sa confiance, il reprend en main certaines Églises locales dont les évêques étaient, le plus souvent, des créatures du pouvoir politique. En effet, ce qu'on appelle l'investiture laïque, c'est-à-dire la nomination à des charges cléricales par des laïcs influents, riches et puissants, demeure l'obstacle le plus difficile à renverser. Tel est le sens du conflit majeur qui oppose Grégoire VII à l'empereur Henri IV d'Allemagne. Après une première lutte au sujet de l'archevêque de Milan, déposé unilatéralement par l'empereur en 1076, Henri IV, qui est excommunié par le pape, adresse à Grégoire VII une lettre d'une insolence inouïe, mettant en doute la validité de son élection et le sommant de se retirer. Il faut dire que l'excommunication, à l'époque, délie les sujets du prince de leur serment de fidélité et met donc en cause tout l'ordre politique.

Changeant de tactique, Henri IV se présente en tenue de pénitent et implore publiquement son pardon devant le château de Canossa en janvier 1077. En Grégoire VII, l'homme politique voit bien qu'il s'agit là d'une manœuvre, mais le prêtre ne peut que pardonner : il y va de la sainteté du sacrement de pénitence, de l'indépendance spirituelle de celui qui pardonne, de l'authenticité de la miséricorde dont l'Église a la garde. Rarement le conflit entre l'intérêt immédiat, qui commandait de maintenir l'excommunication, et le principe spirituel, qui accorde le pardon du Christ, n'aura été si aigu.

Grégoire VII pardonne donc, ce que ses alliés tiennent pour une trahison. Henri IV peut vite reprendre l'initiative politique et militaire, s'emparer de Rome en 1083, exiler Grégoire VII et susciter un antipape. La réaffirmation grégorienne du pouvoir spirituel, objet de toute l'action de la papauté depuis un demi-siècle, semble avoir échoué.

Mais, quelques dizaines d'années après, grâce au renouveau épiscopal et à la réforme générale de l'Église, on constate comme une victoire posthume de Grégoire VII. Plus souples, les successeurs, à la tête de la papauté et de l'Empire, des deux protagonistes du grand conflit arriveront à une solution satisfaisante pour les deux parties. Le 23 septembre 1122, par deux déclarations séparées, le pape Calixte II et l'empereur Henri V concluent le concordat de Worms. Henri s'engage à restituer les biens enlevés durant la funeste querelle du Sacerdoce et de l'Empire et à

Assurer la liberté des élections épiscopales et abbatiales. Le pape consent à laisser l'empereur donner à l'élu, non la crosse et l'anneau, mais l'investiture « *par le sceptre* » pour les choses séculières. Certes, c'était la victoire du travail accompli par les canonistes, mais sans doute aussi le fruit de la loyauté de Grégoire VII dans l'exercice de son ministère apostolique. Il avait su sauvegarder la sainteté de la miséricorde puisqu'il avait accordé le sacrement sans autre condition que la contrition qui relève de la conscience.

Au début de son livre *Le Pape du Ghetto*, un de ses romans d'histoire théologique, Gertrud von Le Fort a su admirablement manifester l'enjeu politique et théologique de la décision de Canossa, le choix crucifiant de l'échec terrestre pour ne pas faillir à la miséricorde du Christ confiée aux vases d'argile que sont les ministres de l'Église. **Mais**, dans le dialogue de Grégoire VII avec la comtesse Mathilde de Toscane, l'auteur des *Hymnes à l'Église* fait aussi pressentir la fécondité plus grande qui en naîtra. En ce sens, la charité a eu raison de « *tout croire* » (1 Corinthiens 13, 7).

La miséricorde et l'hérétique

Aux XII^e et XIII^e siècles, ce ne sont plus d'abord l'immixtion de la politique séculière dans la vie de l'Église, la vente des charges ecclésiastiques ou l'immoralité du clergé qui sont en cause, mais la doctrine même de l'Église menacée par toutes sortes d'hérésies. La chrétienté doit être purifiée par ces fausses doctrines dont le catharisme est la version la plus séduisante et la plus répandue ; elle se mobilise donc pour les « *affaires de paix et de foi* », comme on appelle les missions et les croisades décidées par la papauté et par les souverains pour redresser les croyances. Les Frères prêcheurs sont lancés sur les routes de l'Europe à cet effet, et il est significatif qu'un des rares textes qui restent de l'immense activité apostolique de saint Dominique soit précisément un billet « *de réconciliation* » d'un hérétique du Languedoc, Pons Roger. Ce document est banal mais représente l'activité concrète et en quelque sorte quotidienne de la miséricorde ecclésiale. En ce sens, la charité « *espère tout* » de la conversion de l'hérétique et du pécheur.

L'institution de l'inquisition par le pape et l'empereur vers 1230 n'a pas d'autre but. Elle est conçue au départ comme une entreprise de prédication sur une grande échelle, chargée, certes, de détecter l'hérésie mais plus encore de proposer le retour à la vraie foi et le pardon des erreurs

Passées. S'il y a quelque chose de scandaleux dans l'exercice de l'inquisition, ce n'est pas tellement la remise de l'hérétique au bras séculier en cas d'opiniâtreté, tant la symbiose entre l'Église et l'État est conçue comme allant de soi à l'époque, mais bien plutôt la curieuse et déplorable pratique de l'absolution mutuelle des Inquisiteurs des fautes qu'ils avaient pu commettre dans l'exercice de leurs fonctions. Il y a là comme une distorsion du pouvoir de miséricorde, une grave déviation de l'esprit dans la fameuse dialectique de la fin et des moyens. Le service de l'Église et de la foi ne peut utiliser des moyens qui ne lui sont pas ordonnés, qui ne s'avèreraient pas cohérents avec le but poursuivi. L'inquisition s'est rendue coupable d'un détournement de miséricorde ¹.

Le secret de Jeanne d'Arc

L'exemple que nous voulons prendre maintenant est à la fois plus particulier et plus significatif de la place de la miséricorde dans le cours de l'histoire humaine. Dans un ouvrage récent ², l'historien Bernard Guenée a bien retracé les terribles péripéties qui déchirent le royaume de France au début du XV^e siècle, avec une sanglante guerre civile qui se déroule sur le fond de la guerre de Cent Ans entre la France et l'Angleterre.

Le 23 novembre 1407 était assassiné le frère du roi Charles VI, le duc d'Orléans. Le meurtre était commandité par son cousin, le duc de Bourgogne, qui avait conclu une alliance avec lui et devient ainsi homicide et parjure. Les partisans des deux hommes se dressèrent alors les uns contre les autres en une lutte inexpiable. Comme d'habitude, on trouva des théologiens pour tout expliquer. Ce fut le cas de Jean Petit, qui développa la théorie du tyrannicide pour justifier l'assassinat. Le chancelier Gerson le réfuta longuement et courageusement. Dans l'atmosphère de vide institutionnel que cette situation trahissait, seule pouvait parler la violence. En 1418, après constatation de la démence de Charles VI, Isabeau de Bavière avait confié au meurtrier la régence du royaume, et Paris tomba entre les mains du duc de Bourgogne. Le dauphin, héritier légitime, s'enfuit à Bourges et attira le duc dans un guet-apens sur le pont de la Seine

1. Voir l'analyse des «*sommeils de l'Épouse*» dans Jacques MARITAIN, «*Le Cantique des cantiques*. Une libre version pour l'usage privé», *Approches sans entraves*, Paris, 1973, pp. 532-595 (p. 549).

2. Bernard GUENÉE, *Un meurtre, une société. L'Assassinat du duc d'Orléans, 23 novembre 1407*, Paris, Gallimard, 1992.

De génération en génération

à Montreau, en septembre 1419. Il était alors devenu à son tour meurtrier, et au traité de Troyes fut déchu de ses droits sur le royaume de France, revendiqué par le roi d'Angleterre, Henri V.

Celui qui se fait appeler Charles VII, et qu'on nomme par dérision le Roi de Bourges, rongé de remords, doute de sa légitimité. C'est alors qu'apparaît le personnage de Jeanne d'Arc, dont le rôle sera de remettre les événements dans une lumière chrétienne. Bernard Guenée suggère et convainc que le secret que Jeanne a été chargée de transmettre à Charles VII de la part de Dieu n'est autre que celui de la miséricorde. Parce qu'il s'est repenti du lâche assassinat de Montreau, quelles qu'en soient les justifications politiques, Dieu a pardonné au dauphin et le rétablit ainsi dans sa légitimité. Le pardon est plus fort que la vengeance et annonce la restitution des territoires spoliés, la fin de la guerre et, à travers la passion puis la réhabilitation de Jeanne, l'attestation de l'intervention divine.

Les avertissements de la miséricorde

Mais il est des cas où la miséricorde de Dieu est ignorée volontairement, bafouée malgré les avertissements et les signes. Le pape Alexandre VI Borgia (1492-1503) en fournit l'exemple le plus célèbre et le plus haut placé. Même au temps de l'histoire apologétique la plus consciencieuse, on n'a jamais réussi à justifier les excès ou plus exactement les faiblesses du pape espagnol. Il y a cependant un épisode, dans les querelles sanglantes des Borgia, qui retentit comme un appel de la miséricorde. C'est celui de l'assassinat du fils bien-aimé du pape, le duc de Gandie, perpétré dans la nuit du 14 au 15 juin 1497 et qu'on attribue souvent à son propre frère, le fameux César. Atterré, bouleversé, Alexandre VI décide de se convertir et de passer le reste de sa vie à se repentir et à travailler à la réforme de l'Église. Il institue une commission de cardinaux et, pendant quelques mois ou quelques semaines, il donne lui-même l'exemple d'une vie plus chrétienne. Mais ce ne furent là que feu de paille et velléités.

L'épisode de Savonarole et de son appel à la conversion, non seulement de Florence, mais aussi de l'Église *in capite*, peut être aussi interprété comme l'occasion d'une vraie repentance qu'Alexandre VI laisse passer. Cette invitation, formulée en termes un peu rudes, il faut l'avouer, était une manifestation de la miséricorde divine à l'égard de son Église. Pour le cardinal Journet, Savonarole est le prophète de la miséricorde. Qui sauve l'honneur de l'Église de son temps, vis-à-vis de *la sainteté* En face d'Alexandre VI.



La pédagogie de la miséricorde

Quelques années plus tard, au moment de la conquête du monde d'au-delà de l'Atlantique, qui est en même temps le temps providentiel de l'évangélisation, la conscience chrétienne va se servir de la pédagogie ecclésiale de la miséricorde. On se souvient comment, dès le départ, l'esclavage des Indiens fut prohibé, mais que la pratique, parfois appuyée là aussi par quelques théoriciens de service, en prit le contre-pied. Au nom du réalisme, de l'efficacité et de la fameuse « *nature des choses* », nombre de colons, courageux et même souvent intrépides par ailleurs, se servirent d'une main-d'œuvre indigène réduite en esclavage, et cela en toute bonne conscience. Il fallait donc éclairer cette conscience.

Un petit groupe de dominicains conduit par Antonio de Montesinos commença à refuser, en 1513, l'absolution sacramentelle aux colons qui ne libéreraient pas leurs esclaves. Le scandale fut terrible car on peut imaginer, dans les dangers et la vie aventureuse des débuts de la colonisation, ce que pouvait signifier une mort subite sans absolution en un temps où l'on prenait au sérieux la damnation éternelle. C'est ce choc que ressentit le prêtre Barthélemy de Las Casas, lui aussi tranquille possesseur d'esclaves indiens, lorsque le sacrement du pardon de ses fautes lui fut ainsi refusé. C'est de ce moment-là que date sa conversion, qui l'amènera à accepter un ministère de « *protecteur des Indiens* ».

Le refus de la miséricorde dans les premières années de l'établissement de l'Église sur le continent américain ne doit donc pas être interprété comme une sanction ou comme une condamnation définitive, mais comme une pédagogie pour prendre conscience de l'égalité des êtres, quelles que soient leur origine et leur culture. Les célébrations du cinquantième centenaire de ce qu'on n'a pas voulu appeler la « *découverte* » de l'Amérique et dont on pouvait craindre la surenchère idéologique - qui n'a pas manqué en quelques cas - ont au moins fait ressortir l'indéniable réalité du métissage et d'une inculturation sinon voulue, du moins gérée et acceptée. Ce brassage des populations d'Amérique hispanique et portugaise - donc catholique - est assumé par l'Église dans son évangélisation, et il est le témoignage d'une assimilation réciproque que n'a pas connu le reste du continent.

Le malheur et le pardon

On pourrait poursuivre ainsi l'histoire de la miséricorde dont on a voulu manifester ici quelques traces dans la trame très connue des évé-

déments de la chrétienté occidentale. Au moment tragique de la Révolution française, il faut au moins évoquer l'admirable testament de Louis XVI, pardonnant à ceux qui l'envoient à la mort et recommandant l'oubli et la miséricorde à son fils « *s'il lui advenait le malheur d'être roi* ». Rarement l'abîme ne s'est fait autant sentir entre la détermination abstraite de l'idéologie mettant à mort un symbole, et la miséricorde chrétienne articulée dans la foi et l'espérance théologiques d'un être de chair et de sang. Quoi qu'il en soit des erreurs politiques et personnelles de Louis XVI, en cette occasion, pour reprendre une formule connue, « *le roi a surpassé la royauté* ». Une telle grandeur chrétienne, qui fut aussi celle de la reine Marie-Antoinette à ses derniers moments, comme Louis Massignon l'a étonnamment analysé, ne pouvait qu'exacerber la persécution religieuse qui est strictement contemporaine.

Il faut dire aussi un mot du comportement du pape Pie VII, seul souverain d'Europe à accueillir la famille de Napoléon à la chute de l'Empire, lui qui avait été harcelé, humilié, presque emprisonné à Fontainebleau, par l'empereur des Français. Il y a bien un mélange de compassion et d'admiration pour Napoléon dans l'attitude du pape, mais aussi un exercice de miséricorde politique que seule la foi dictait. Dans sa trilogie, Claudel a senti l'importance théologique de la captivité pontificale. Toujours est-il que ce n'est pas un hasard si ce n'est qu'au XIX^e siècle, après les tribulations de Pie VI et de Pie VII sur les routes d'une Europe bouleversée par les idées de la Révolution française, que la papauté acquiert ce statut de piété populaire, d'affection des masses, qu'elle n'a pas perdu depuis et qui était impensable dans les siècles précédents.

Qu'en est-il de la miséricorde en notre temps ? On n'ose guère parler d'événements trop proches qui ont proprement façonné notre siècle, mais il est certain que Maximilien Kolbe, Édith Stein dans les convulsions de la Seconde Guerre mondiale, ou Paul VI et le patriarche Athénagoras écrivant ensemble le *Livre de la charité* et manifestant la miséricorde réciproque qui avait tant manqué et manque encore tant dans les rapports entre Églises, en sont des témoins. Aucune période plus que la nôtre n'a l'intuition que, puisque l'iniquité abonde en elle, la grâce doit y surabonder.

C'est bien en termes de traces, de furtifs et fugitifs vestiges, qu'il convient de parler de la manière dont la miséricorde divine, relayée par ses témoins, s'atteste dans l'histoire de génération en génération. Il est difficile, et en fait indiscret, de vouloir la systématiser davantage. Nous avons pris la plupart de nos exemples dans les rapports entre l'Église et la politique ou la société, mais on en trouverait de semblables à

L'intérieur de la vie ecclésiale. Une histoire des développements de la vie religieuse pourrait y apporter des compléments au sens où les « œuvres de miséricorde » sont aussi un langage de la charité divine.

Chaque historien est en fait confronté à découvrir dans le sujet qu'il aborde la grâce de miséricorde qui, toujours différente et adaptée au besoin précis des hommes en un temps donné, est cependant la même parce qu'elle manifeste la puissance libératrice de Dieu. D'un simple point de vue humain, nous savons que le pardon a un effet d'ouverture réciproque des cœurs et en quelque sorte de renouvellement des énergies. La miséricorde engendre la miséricorde.

Les grandes autobiographies spirituelles, dont les *Confessions* de saint Augustin sont le prototype inégalé, racontent cette aventure. Stanislas Fumet, décrivant sa vie et ses rencontres nombreuses, a bien justement intitulé son récit : *Histoire de Dieu dans ma vie*. Mais ce qui est vrai au niveau individuel l'est tout autant pour une génération, pour un temps, pour un pays, pour une nation peut-être, en bref pour toute réalité qui a une existence propre dans l'espace et le temps, et dont les archives, de quelque sorte qu'elles soient, ont laissé un souvenir suffisant dans la mémoire des hommes pour y discerner l'universelle Providence qui sait conjoindre la « douce pitié de Dieu », comme disait Bernanos, à la générosité et au repentir des hommes que Dieu ne se lasse pas d'implorer.

**Envoyez-nous des adresses de personnes qui
pourraient s'intéresser à Communio.**

Nous leur adresserons un spécimen gratuit.

Guy Bedoulle, dominicain depuis 1965, professeur à la faculté de théologie de Fribourg (Suisse). Enseigne également à l'Institut académique de théologie de Lugano. Membre du comité de rédaction de *Communio* depuis l'origine. Vient de rédiger un manuel : *L'Histoire de l'Église* (à paraître chez Desclée, Paris, dans la série « Amateca ») et un *Dictionnaire d'histoire de l'Église* (à paraître chez C.L.D., Chambray-lès-Tours).

Jean IMBERT

« Pardonne-nous nos offenses ... »

Notules de droit canonique et de droit français

TOUTE offense à Dieu ou à la société doit être sanctionnée : le droit canonique et le droit laïque français présentent un arsenal complet de peines qui atteignent le coupable dans sa personne ou

dans ses biens, suivant la gravité de la faute. Mais l'Église comme l'État peuvent, pour des motifs divers, effacer les rigueurs de la loi pénale, soit en décidant que tout ou partie de la peine sera remise, soit en réhabilitant le coupable dont la peine a été exécutée. Ce pardon des offenses présente des modalités assez différentes dans le droit canonique et le droit français, tant dans l'histoire que dans l'actualité contemporaine : ces particularités méritent un examen attentif, sans qu'il soit possible toutefois d'en dégager la philosophie profonde, qui mériterait à elle seule une étude approfondie.

La rémission des peines en droit canonique

Jusqu'à la fin de l'Ancien Régime, l'Église organise elle-même sa justice et dispose de prisons où elle peut enfermer les condamnés : en des circonstances exceptionnelles, et notamment à l'occasion des fêtes religieuses, les autorités ecclésiastiques peuvent absoudre les coupables. Outre *Yabsolutio paschalis* qui se rencontre en de nombreux diocèses, les coutumes locales attestent le pardon des fautes antérieurement sanctionnées : les chanoines de Paris se rendent en procession deux fois par an au prieuré de Saint-Martin-des-Champs pour libérer des détenus, et ceux de Rouen désignent chaque année un prisonnier qui est délivré ; l'évêque de Laon et celui de Rouen revendiquent le droit de grâce, reconnu par l'autorité royale.

Depuis la Révolution, ces privilèges ont disparu avec les prisons, mais non les peines proprement canoniques, peines pouvant viser le clerc ou le laïc. Quelques règles fondamentales permettent cependant d'atténuer ou même d'écarter la peine que devrait subir le coupable. C'est ainsi que « *pour une transgression occulte, une pénitence publique ne sera jamais imposée* » (Code de droit canonique de 1983, canon 1340, § 2). De même, l'évêque ne doit engager une procédure pénale que s'il est « *assuré que la correction fraternelle, la réprimande [...] ne peuvent réparer le scandale, rétablir la justice, amender le coupable* » (c. 1341). Et surtout, le juge ecclésiastique jouit d'une latitude considérable dans l'infliction de la peine, latitude bien plus étendue que dans le droit procédural laïque : il peut notamment « *s'abstenir d'infliger la peine ou bien infliger une peine plus douce* » (particulièrement « *si le coupable a été suffisamment puni par l'autorité civile ou si l'on prévoit qu'il le sera* » : c. 1344) ; le juge peut même dans certains cas « *suspendre l'obligation d'accomplir la peine expiatoire* ».

Si quelques rares canonistes mentionnent la prescription comme « *un mode de cessation des peines canoniques* ¹ », cette conception semble discutable, car aucun article du Code de 1983 ne la mentionne expressément.

La « *rémission* » des peines est au contraire formellement prévue par les articles 1354-1357 du Code. Cette rémission porte le nom d'« *absolution* » lorsque la peine est une censure, et de « *dispense* » dans le cas d'une peine expiatoire : il faut y voir la marque de la sollicitude pastorale de l'Église à l'égard de ceux qui violent ses lois, ainsi que le souci du salut des âmes. Normalement, la peine établie par une loi canonique peut être remise par l'ordinaire du lieu où se trouve le condamné ; le Siège apostolique se réserve expressément la rémission des peines frappant les délits les plus graves ². En cas de danger de mort, tout prêtre, même dépourvu de la faculté d'entendre les confessions, « *absout valablement et licitement de toutes censures et de tous péchés tout pénitent* » (c. 976).

La multiplicité des pardons en droit français

Paradoxalement, l'histoire juridique de la France s'est montrée plus favorable au condamné que celle de l'Église. Du moyen âge et de l'Ancien

Régime, nous avons hérité de multiples procédures abolissant les peines infligées au condamné. Certaines ont disparu, comme la grâce accordée à celui qui allait être exécuté et qu'une jeune fille demandait à épouser : cette coutume embarrassait fort les juristes, qui se révoltaient contre cette entorse flagrante au droit pénal ; l'un d'eux, le célèbre Despeisses, s'efforçait d'expliquer ce privilège en affirmant que « *le mariage est un supplice pire que la mort* » ...

De la monarchie absolue, le droit français a gardé le droit de grâce, supprimé sous la Révolution (car il portait atteinte à la souveraineté du peuple siégeant en jury) et rétabli par Bonaparte. Jusqu'en 1789, le roi était le juge suprême et les magistrats agissaient en son nom, comme des mandataires : il pouvait donc défaire ce qu'ils avaient décidé ¹. Depuis le Consulat, le chef de l'État a toujours joui de ce droit : dans la Constitution de 1948, l'exercice du droit de grâce par le Président de la République était limité, dans la mesure où le Conseil supérieur de la magistrature devait être consulté ; cette limitation a disparu de la Constitution de 1958, mais le Conseil supérieur de la magistrature doit être « *consulté sur les recours concernant la peine capitale* », étant entendu que ces consultations ne sont que des avis que le chef de l'État peut ne pas suivre ... et qu'en outre la peine de mort a été rayée du Code pénal en 1981 ! Le Président de la République peut même accorder des grâces collectives, par exemple à l'occasion de la Fête nationale : en fait, bénéficient de cette grâce les condamnés désignés par les chefs des établissements pénitentiaires.

Sous l'Ancien Régime, le roi pouvait promulguer des amnisties, droit qui fut par la suite accordé à l'empereur Napoléon III (en 1852) puis au maréchal Pétain (acte constitutionnel n° 2 du 11 juillet 1940).

La Constitution de 1946 réserve le droit d'amnistier au pouvoir législatif, qui seul en bénéficie encore de nos jours. Une loi d'amnistie dispose que certains faits délictueux (qu'elle précise) ne peuvent plus faire l'objet d'une déclaration de culpabilité et que les condamnations prononcées pour ces faits sont nulles et non avenues. Bien entendu, l'amnistie ne vaut que pour le passé : par exemple, la loi d'amnistie du 4 août 1981 concerne les faits commis avant le 22 mai de la même année. Par ailleurs, l'amnistie enlève aux jugements passés l'autorité de la chose jugée, ce qui explique qu'une loi soit nécessaire pour l'accorder... même quand elle n'intéresse que des contraventions (art. 34 de la Constitution).

4. Voir Code de droit canonique annoté, Le Cerf, 1989, p. 155.

5. Pour plus de détails, consulter l'excellent exposé d'O. (HAPPÉ dans *Droit canonique*, précis Dalloz, Paris, 1989, pp. 468-470.

1. J. FOVIAUX, *la Rémission des peines et des condamnations*, Paris, 1970.

Le coupable peut également échapper à la peine qu'il encourt par la prescription, c'est-à-dire à la suite d'un délai plus ou moins long, prévu par la loi : l'effet extinctif de la prescription est d'ordre public en ce sens que le coupable lui-même ne peut y renoncer et que toute juridiction saisie de son cas doit le constater d'office. La prescription n'affecte que la peine qui est, pour l'avenir, assimilée à une peine exécutée : elle entre donc en ligne de compte pour une éventuelle récidive. Deux situations différentes peuvent être visées par la prescription : d'une part, l'action (pénale) publique s'éteint si personne ne l'exerce pendant un certain délai à compter du fait délictueux; d'autre part, le droit de faire exécuter une peine déjà prononcée s'éteint faute d'être exercé. Un double motif explique cette institution assez curieuse : on veut sanctionner la négligence de ceux qui sont chargés de poursuivre les méfaits ou de faire exécuter les décisions de justice ; par ailleurs, un condamné qui a su pendant longtemps ne pas se faire remarquer s'est probablement bien réinséré dans la société ... Tous les délits, tous les crimes peuvent bénéficier de la prescription, sauf les crimes contre l'humanité, que la loi du 26 décembre 1964 a déclarés imprescriptibles¹.

Si l'on ajoute à ces diverses mesures la réhabilitation (judiciaire ou légale), au profit du condamné qui a fait preuve d'une bonne conduite, on constate que l'arsenal juridique français permet au coupable de bénéficier d'un très large éventail de possibilités destinées à adoucir, à supprimer, à faire oublier les offenses qu'il a commises contre la société : l'opinion publique a d'ailleurs parfois réagi assez violemment à l'égard de certaines lois d'amnistie ! Le droit canonique est beaucoup plus circonspect en ce domaine, dans la mesure où il confie au responsable de la sanction d'en effacer discrètement les traces. Dans les deux législations cependant, on respire comme un parfum d'arbitraire sinon d'illogisme puisque celui qui devait subir une sanction échappe aux conséquences judiciaires de son acte.

À cette objection, on peut répondre que la vie sociale est plus complexe que ne le laisse entendre la stricte logique juridique ; Cicéron, dans son *De officiis*, ne proclamait-il pas déjà : « *Summum jus, summa injuria* » ?

Jean Imbert, de l'Institut. Marié, quatre enfants, agrégé en droit, diplômé de l'École pratique des hautes études. Professeur à l'Institut catholique de Paris (faculté de droit canonique, 1945-1948), président de l'université de Paris II (1984-1988), membre de l'Académie des sciences morales et politiques. Auteur de nombreux articles et ouvrages, dont *LRs Hôpitaux en droit canonique* (1947), *La peine de mort* (1967), *LR procès Jésus* (1980).

1. J.-H. ROBERT (*Droit pénal général*, Paris, 1988, *passim*) est le meilleur guide en ce domaine complexe.

Jean-Robert ARMOGATHE

Apologie du mauvais larron

LA BONNE presse a répandu les éloges du bon larron. On lui a même trouvé un nom, Dis mas (on le fêtait le 25 mars au martyrologe). Tout est en place, dans l'Évangile, pour faire de lui une

Figure émouvante, héros de bon point pour école primaire. Tel Père de l'Église souligne : « *Avant de penser à demander quelque chose pour lui, il se soucie de reprendre l'autre larron : c'est le comble de la charité* ». II morigène l'autre larron en vrai maître de morale : « *Pour nous, c'est justice, nous payons nos actes ...* » Jusqu'à la mention du paradis que Jésus lui-même lui promet. On oublie alors, dans la foulée du pardon et dans les odeurs d'encens, les victimes possibles de ce criminel, les femmes violées, les enfants torturés. Gênés par cet aspect des choses, des Pères de l'Église ont parfois voulu voir en lui un résistant, un héros de son peuple. Voire. N'est pas Barabbas qui veut. Et le mot grec traduit par « *larron* » ou « *brigand* » n'a jamais été utilisé pour les résistants ou rebelles juifs. On ne m'enlèvera pas de l'esprit que les tragiques compagnons de souffrance de Jésus étaient, l'un comme l'autre, d'affreux gredins, qui ne valaient pas le bois pour les pendre.

Le mauvais larron, lui, a l'avantage de la franchise. Et sa clairvoyance va jusqu'à reconnaître l'identité réelle du condamné qui est près de lui : « *N'es-tu pas le Christ ?* » li tire de ce constat la conclusion qui s'impose : « *Sauve-toi toi-même, et nous aussi.* »

1. Il s'agit de saint Jean Chrysostome: le volumineux dossier patristique a été rassemblé et présenté par un érudit compilateur jésuite du XVII^e siècle, Cornelius a Lapide (Cornelis van den Steen, 1567-1637), dans son commentaire de saint Luc. C'est la lecture de ce dossier qui nous a inspiré ces réflexions.

Encore est-il assez bon pour suggérer au Messie condamné de se sauver lui-même ; après tout, d'autres avaient demandé des miracles à Jésus, il aurait pu tout aussi bien lui dire: «*Si tu veux mourir, libre à toi. Mais sauve-nous, comme tu as libéré des possédés, guéri des aveugles ou pris en pitié la veuve de Naïm et ressuscité son enfant.* »

Au catalogue des miracles de Jésus, il manque une réponse à la demande du mauvais larron. Le bon larron, lui, ne l'identifie pas comme Christ, mais il l'appelle Jésus et discerne qu'il est roi. Il espère encore dans un royaume à venir, et la traduction habituelle mérite d'être corrigée ici. Il dit bien : «*Souviens-toi de moi quand tu viendras avec ton royaume* » (et non pas, comme on traduit souvent. «*Souviens-toi de moi quand tu seras dans ton royaume* »). Le larron, Dismas, croit encore à la venue du royaume, il est bien le dernier, ce jour-là, à conserver cette espérance. Mais il avait peu de choix, au point où il se trouvait.

Jésus ne dit rien au mauvais larron, ou du moins, nos évangiles sont muets. Saint Marc et saint Matthieu disent que les bandits crucifiés avec lui l'insultaient, et saint Luc est le seul à rapporter cette étrange conversation. Certains Pères de l'Église ont compris que le bon larron fut d'abord, lui aussi, au nombre des insulteurs : il se serait ensuite converti. Saint Vincent Ferrier va même jusqu'à expliquer qu'il fut touché par l'ombre portée par la croix, tandis que le soleil tournait ; d'autres ajoutent que la Vierge elle-même lui aurait désigné son Fils crucifié, comme on présente un crucifix aux mourants. Ce qui revient à faire de cette scène (les commentateurs n'y ont pas manqué) une illustration cruelle de la prédestination. Deux larrons pendent côte à côte : l'un est sauvé, l'autre damné. On peut difficilement mieux expliquer le mystère par l'inconnu, et éclairer les ténèbres de la grâce par celles de la réprobation. C'est bien autre chose que l'évangile de saint Luc, avec son habituelle économie dramatique, a voulu nous enseigner : entre la mise en croix et la mort de Jésus, dans la plus grande intensité de sa narration, dans ce dialogue déconcertant se découvre le mystère de la Miséricorde.

Saint Dismas, le bon larron, devient confesseur de la foi, martyr même : sans doute, il a été mis en croix pour ses crimes, et non pas pour son attachement à Jésus, mais son appel à Jésus devient un acte public de reconnaissance, supérieur à la conversion de Marie Madeleine ou à celle de saint Pierre. On oublie ses forfaits, on va même jusqu'à imaginer qu'ayant entendu ses paroles, les juifs furieux se sont rués sur lui, pour lui briser les jambes et lui rendre l'agonie plus cruelle (il semblerait que le résultat fût plutôt d'accélérer la mort, ce qui, en l'occurrence était plutôt une grâce). Commentateurs et prédicateurs ne tarissent pas d'éloges sur

lui: ils le font monter au ciel, et l'installent à la première place, sur le siège (vide) qu'occupait Lucifer ! Laissons-le au paradis, qu'il a bien mérité pour son acte de contrition. Mais soucions-nous aussi de son congénère, celui que la tradition situe à la gauche du Christ. Il se trouvait du mauvais côté.

L'insulte du mauvais larron semble avoir consisté à poser le vrai problème, que le bon larron esquive : peut-on se contenter d'une morale de rétribution et de sanction ? «*Pour nous, c'est justice, nous payons nos actes ; mais lui, il n'a rien fait de mal.* » La première partie de la phrase est une sorte d'aveu, de repentir public. Cet acte peut bien sauver Dismas. Mais la seconde partie de la phrase montre qu'il reste dans des considérations de punition-récompense bien étrangères au drame humano-divin qui se déroule sous ses yeux.

Au moment où l'Innocent est mis à mort, cette vision traditionnelle de la rétribution morale est en effet soumise à rude épreuve. Précisément, ce qui est en train de se passer est le renversement de cette morale normée, l'éclatement de tout repère. Celui qui n'a rien fait a été condamné, le tout-innocent est exécuté comme un bandit. Si celui qui n'a rien fait est puni, peut-on encore dire qu'il est juste de punir les coupables ? Le mauvais larron n'a-t-il pas lancé le bon appel ? «*Sauve-toi toi-même, et nous aussi* » : car c'est bien ce que le Christ est en train de faire. Il est en train de sauver le mauvais larron, et nous avec lui. Il est précisément à l'œuvre pour faire ce que le mauvais larron attend, et la morale de convention de Dismas, le bon larron, explose à jamais dans l'oubli. Étonnamment, Jésus sur la croix rend caduques les condamnations, comme si sa propre condamnation avait levé toute accusation, sur les justes comme sur les coupables.

Le bandit anonyme donne plus de souci aux théologiens que le pieux Dismas, c'est pourquoi on se garde d'en parler, ou on l'expédie vite en enfer. On l'écarte vite, parce qu'il est gênant. L'intelligence spirituelle doit pourtant, dans le christianisme, s'accommoder de l'inadmissible, du scandale de l'innocent mis à mort, du scandale des coupables pardonnés. Celui qui est venu, non pour les bien-portants, mais pour les malades, celui qui est venu pour les pécheurs et non pas pour les justes, apporte peu, finalement, à Dismas. Il se borne à constater que le repentir du bon larron, joint à la punition de ses crimes par le jugement et son exécution, lui vaut d'être purifié et d'être immédiatement appelé au Royaume. Mais Jésus a infiniment plus à apporter à l'autre, au larron de gauche, le brigand anonyme. Parce qu'il est coupable, parce qu'il n'a pas compris,

parce qu'il a fermé son cœur au repentir. Parce qu'il ne voit qu'une chose : il souffre, et Jésus aussi. Il veut être libéré, échapper à la souffrance que lui inflige la justice des hommes. Il fait appel, avec quelle urgence et quelle profondeur de cœur, à la toute-puissance de Dieu.

Dismas, lui, en appelle à la justice de Dieu : il en reçoit la juste récompense. Le mauvais larron ne peut que s'en remettre à la miséricorde. Il n'a rien compris d'autre que l'affreuse douleur qui le torture, son cri n'a pas d'autre motif que d'en finir. Et ce cri n'est pas un blasphème : ne reconnaît-il pas, dans la folle espérance qui l'étreint soudain, que son partenaire de douleur est peut-être le Christ ? Si cela était vrai, tout pourrait changer, et la mort pourrait reculer. Quelle foi implicite au fond de ce cœur aveuglé ! La vérité de sa requête, attestée par l'angoisse de la mort toute proche, atteint jusqu'au cœur de Dieu, qui ne peut pas rester sourd à la souffrance d'un seul homme, fût-il le pire des criminels. Dieu seul peut pardonner ce que la mémoire des hommes ne réussit pas à oublier, et encore moins à absoudre. C'est l'enseignement du sacrement de pénitence, sa fonction prophétique et royale, et c'est bien pour cela, dans son lien aimant à l'eucharistie, que ce sacrement constitue comme le joyau secret de l'Église catholique, le lieu de libération, où Dieu atteint le fond de cœurs que la bonté des hommes n'était pas parvenue à sonder. Le mauvais larron nous contraint d'affronter ce mystère de Miséricorde : cela heurte notre sensibilité, cela blesse notre sens de la justice. Notre regard de myope est comme ébloui par ce mystère, dont l'intense lumière nous révèle que le cœur de Dieu est plus grand que notre cœur.

Né à Marseille (1947), prêtre de Paris (1976), Jean-Robert Armogathe est depuis 1980 aumônier d'étudiants à l'École normale supérieure. Universitaire et écrivain, il appartient à la rédaction francophone de *Communia*.

Le Mauvais Larron

Celui des trois qui a le moins de chance ...
Excusez-moi, je m'y connais si peu,
Et puis son cas - excusez-moi, Messieurs, En
général est passé sous silence.

Ce garçon-là, je crois qu'il a souffert
Autant qu'un autre. Et même, plus j'y pense, Et
plus je trouve, excusez si j'offense ... Endurer ça
pour aller en enfer !

Enfin, languir avec ces quatre clous
Aux pieds, aux mains des heures et des heures ...
Crever méchant, soit : vous seriez bon, vous, Avec
ces trous et ce sang qui vous pleure ?

C'est entendu, c'est un dur, un pervers,
Jusqu'à la mort dans son mal il se vautre ...
C'est fort quand même aller seul en enfer
Si près d'un dieu qui sauve tous les autres.

Son camarade avec deux trois prières
Va droit au ciel et lui sur son poteau
S'enrage seul et se tord les boyaux
Et souffre tout pour aller en enfer.

Son camarade avec le chœur des anges
Va jubiler toute l'éternité
Et c'est sur lui tout seul que Dieu se venge
De ces maux qu'il a lui-même inventés.

Excusez-moi si je n'y comprends rien,
Oui, je saisis l'énorme différence,
Mais en tout cas, ce garçon-là, c'est bien
Celui des trois qui a le moins de chance.

Géo Norge, né à Bruxelles (1898).

Texte tiré de *!Anthologie des poètes de la NRF*, p. 386.

Stefaan VAN CALS TER

Soyez miséricordieux comme votre Père est miséricordieux

LA MISÉRICORDE du chrétien est à l'image de la miséricorde divine. C'est par elle que le croyant imite le mieux l'action du Père. Dans l'Église, elle est par excellence l'attitude du bon pasteur.

La miséricorde comme attitude pastorale

Il faut tout d'abord, pour être miséricordieux, comprendre que l'on est l'égal des autres. Celui qui est miséricordieux sait qu'il n'est pas meilleur que son prochain, que nous sommes tous pécheurs devant Dieu. « *La véritable miséricorde chrétienne est essentiellement la réalisation parfaite de l'égalité au sein de l'humanité*¹ » L'enseignement du Christ aux apôtres nous montre comment, après avoir tous été infidèles, ils ont obtenu miséricorde. Celui qui veut être miséricordieux doit d'abord savoir qu'il a lui-même besoin de la miséricorde de Dieu.

L'attitude pastorale consiste à se projeter soi-même dans la situation du pécheur. Le pasteur peut alors comprendre, pardonner, et aider le pécheur à trouver une issue. Parler avec le pécheur, comprendre ses sentiments ne consiste pas en une analyse psychologique, mais en une confrontation à la réalité des actions mauvaises. Le pasteur ne juge pas, n'interprète pas ce qui lui est dit, mais ne cherche pas à excuser. La pratique de la miséricorde aide l'autre à découvrir la vérité sur sa propre

vie. Cette vérité n'est plus effrayante : étant accepté avec amour et miséricorde, le pécheur est libre de s'exprimer. Étant accepté avec amour et miséricorde, il peut être lui-même, il n'est plus contraint au silence et à l'obscurité. La réalisation de l'attitude miséricordieuse permet d'accepter l'autre et l'aide à commencer une nouvelle vie dans la communauté. « *Vos péchés peuvent être rouge écarlate, je les rendrai blancs comme neiges* » (Isaïe 1, 18). « *Mon père et ma mère peuvent m'abandonner, mais le Seigneur prendra soin de moi* » (Psaumes 27, 10). Celui qui est miséricordieux suit les pas du Christ. L'enseignement de Jésus a été de se faire homme pour rétablir la nature et la dignité de l'homme. Le Christ a pratiqué la miséricorde en tant qu'homme, pour permettre à l'homme de s'élever dans son amour et dans l'amour de Dieu.

Le chemin de l'alliance

Celui qui est miséricordieux suit le chemin de l'alliance. C'est lui qui fait le premier pas pour rencontrer les autres, leur rendre visite même sans y être invité. Il sait qu'il vient au nom du Seigneur témoigner de la fidélité de Dieu. Un médecin, un psychologue, ne songeraient pas à aller de porte en porte pour demander si quelque malade a besoin de leurs soins. Mais un pasteur suit les commandements de saint Paul à Timothée : « *Je vous demande instamment de prêcher ce message, de le proclamer, que le moment soit bien choisi ou non* » (2 Timothée 4, 2). La mission pastorale n'est pas un contrat entre deux parties qui s'accorderaient seulement à certaines conditions. L'alliance de Dieu avec son peuple persiste même lorsque le peuple n'est pas fidèle à sa parole. Dieu a envoyé son fils Jésus-Christ pour sceller une nouvelle alliance éternelle. Cette nouvelle alliance est proclamée dans la vie, l'enseignement, la parole de Jésus. Lorsque les scribes et les pharisiens l'accusent de fréquenter les collecteurs d'impôt et les pécheurs : « *Cet homme accueille les exclus et mange en leur compagnie* » (Luc 15, 1), Jésus leur répond par trois paraboles : le berger recherche sa brebis égarée, la femme sa pièce de monnaie perdue, et le père son fils, et chacun d'entre eux cherche jusqu'à ce qu'il ait trouvé. Et chacun se réjouit : « *Car mon fils était mort et maintenant il est vivant ; il était perdu et maintenant il est retrouvé* » (Luc 15, 24). À partir de ces enseignements, nous comprenons que l'alliance de Dieu n'est pas un contrat, mais l'expression de la miséricorde divine. Il n'y a pas de réserves ou de conditions dans cette alliance, ce qui est demandé est une fidélité inconditionnelle à Dieu. Le commentaire d'Henry Nowen est le suivant : « *Beaucoup de pasteurs se plaignent de ce*

1. JEAN PAUL LI, Dieu riche en miséricorde, § 14.

que personne ne les remercie jamais, de ce que les longues heures passées avec les paroissiens ne produisent aucun résultat, de ce que les fidèles, après des années de prêche, d'enseignement, de discussions, de célébrations restent apathiques. » Si vraiment nous attendons une récompense pour nos services, c'est que nous considérons Dieu comme un chef d'entreprise dont nous sommes les « commerciaux ». Celui qui suit le chemin de l'alliance n'attend pas de rémunération ou de récompense ; le principe qui guide ses actions est celui de la miséricorde. Dans le monde actuel où la miséricorde n'éclate pas, il est impératif de savoir montrer cette vertu chrétienne.

Un amour patient et formateur

La miséricorde qui nous est proposée dans la parabole du Fils prodigue est amour. Cet amour s'étend à tout fils prodigue, à toute forme de faiblesse humaine, à toute forme de faiblesse morale, à tout péché. Celui qui reçoit cette miséricorde n'est pas humilié, mais au contraire « *élevé et magnifié*¹ ».

Celui qui aime veut se donner. C'est une autre forme de l'amour et de la miséricorde de Dieu. « *Tout d'abord se crée entre deux personnes une attitude de profonde bonté : ces deux personnes ne se souhaitent pas seulement du bien, elles sont fidèles l'une à l'autre en vertu d'un engagement et donc également en vertu de leur fidélité à soi-même*². »

Le chrétien qui est miséricordieux doit être convaincu que « *la miséricorde n'est pas un échange où l'un prend et l'autre reçoit. On ne peut parler de miséricorde que lorsque celui qui est miséricordieux est même temps celui qui obtient miséricorde*³ ». La miséricorde n'est pas l'approbation du mal ou du scandale. Il faut un repentir vrai pour obtenir Je pardon. Mais cela survient dans un contexte de réconciliation. Le rôle du pasteur est ici important car il peut aider Je pécheur à réintégrer la communauté.

La fonction pastorale

Nous constatons souvent que celui qui a commis un péché grave retombe dans le péché. Même lorsqu'il souhaite changer ses habitudes, sa

volonté échoue. Dans une situation normale, l'homme est capable de maîtriser ses émotions, et d'avoir espoir dans l'avenir. Mais dans le cas de dépendances graves, il peut être incapable de résister, de réagir. Il peut aussi prétendre être indifférent tout en cherchant désespérément une issue. Il ne saurait la trouver sans une aide extérieure.

Nous illustrerons cela par un exemple. Une petite abeille se cogne contre une fenêtre, encore et encore, en cherchant à sortir, mais est incapable d'ouvrir la fenêtre. La solution « *psychologique* » est d'ouvrir la fenêtre. Mais, en hiver, l'abeille ne trouvera pas de miel et mourra de faim ; l'attitude chrétienne consiste à montrer d'abord où elle peut trouver de la nourriture, et ensuite à ouvrir la fenêtre.

Le pasteur est celui qui montre le chemin conduisant à l'établissement de nouvelles relations. Il doit connaître les sentiments et les réactions qui interviennent dans ce processus. Cela veut dire concrètement qu'il aide le pécheur à exprimer ses sentiments de culpabilité et de haine. Il ne faut pas adopter une attitude lénifiante et affirmer que tout ira bien. On peut proposer de travailler ensemble à l'amélioration de la situation présente, sans en dissimuler les difficultés. Le pasteur est toujours présent en cas de besoin. Il forme le pont entre le pécheur et la communauté. Il lui montre le chemin de soi-même, de la communauté, de Dieu. En cherchant les moyens de la réconciliation, le pécheur peut se débarrasser de son anxiété et de ses craintes, et trouver ainsi un nouveau mode de vie.

Lorsqu'il est le témoin de ce nouveau don de la vie, alors le prêtre, ministre ordonné de l'Église, peut célébrer au nom de Jésus-Christ le sacrement de pénitence. Il permet au pécheur de quitter son passé, de renaître à une nouvelle vie dans Je Christ. Le prêtre n'est pas seulement le témoin de cette réconciliation, mais, au nom de Dieu, il en est l'instrument qui pardonne les péchés et ramène le pécheur dans la communauté de l'Église. Il efface les péchés et permet au pécheur de retourner dans la maison de son Père.

Conclusion

Proclamer et pratiquer la miséricorde permet aux chrétiens de construire un nouveau monde d'amour. « *La miséricorde et le pardon témoignent de ce que, par-delà et au-dessus de la justice, l'amour est nécessaire à l'homme. Celui qui pardonne et celui qui est pardonné se rencontrent en*

6. *Dieu riche en miséricorde*, § 6.

7. *Ibid.*, note 52.

8. *Ibid.*, § 14.

*un point essentiel, celui de la dignité de la personne, un point qui ne peut être perdu, et dont la reconnaissance est source de joie*¹• »

Sœur EMMANUELLE-MARIE

Confiées les unes aux autres

Les dominicaines de Béthanie : un lieu de miséricorde

MIL HUIT CENT SOIXANTE-QUATRE. Une prison féminine, des femmes condamnées et désespérées, un jeune dominicain, le père Marie-Jean-Joseph Lataste, envoyé par ses supérieurs pour prêcher à ces détenues une petite retraite : tels sont les ingrédients réunis par l'Esprit pour faire surgir, dans son Église, une communauté qui devait être témoin de sa miséricorde. En quatre jours, près de quatre cents prisonnières auront découvert le Dieu de toute tendresse ; et le prédicateur se retrouvera, bien malgré lui, poussé à faire naître une nouvelle famille religieuse.

En attendant, en ce matin de septembre, il fait encore nuit lorsque le père Marie-Jean-Joseph pénètre dans la prison, et il ne peut se défendre d'un sentiment de peur, de répulsion même, comme il le dira plus tard :

Je ne saurais vous dire l'impression qui me saisit au cœur au moment où j'entrai pour la première fois dans cette maison, à la maison de force [...].

Elles étaient là près de quatre cents, couvertes de vêtements grossiers, la tête enveloppée d'un mouchoir étroitement serré autour des tempes qui leur donnait une physionomie toute singulière et (il me le parut alors du moins) vraiment repoussante.

C'est que, malgré moi, je su bissais l'influence des préjugés populaires¹•

À peine commence-t-il à prêcher qu'il laisse parler son cœur : « *Mes chères sœurs* » les appelle-t-il, précisant que « *ce n'est pas une parole banale [...]* ». Et d'où vient que vous m'êtes si chères, vous que le monde

Stefaan van Calster, né en 1937, est prêtre et docteur en théologie. Il enseigne la théologie pastorale, l'homilétique et les sciences de la communication aux séminaires de Leuven et de Kerkrade (Belgique).

1. *Dieu riche en miséricorde*, § 14.

1. J.-M. GUEULLETIE, o.p. *Le P. Lataste prêcheur de la miséricorde*, Cerf, 1992, p. 62.

Oublie et méprise ? C'est que nous sommes les ministres d'un Dieu qui vous aime, malgré vos souillures, d'un amour sans égal ici-bas, d'un Dieu qui vous poursuit de son amour sans cesse, qui, maintenant encore, à l'instant où je vous parle, se tient invisiblement à la porte de votre cœur, et se sert de mes paroles pour frapper à votre porte et vous dire tout bas :

"Pauvre enfant, donne-moi ton cœur¹". » Il se sent leur frère, conscient qu'il est de sa propre fragilité, comme la montre, en marge d'un de ses sermons où il leur cite des noms de grands convertis, le mot « moi-même » griffonné au crayon. Il leur parle de son Dieu qui ne les a appelées dans cette prison que parce qu'il les aime, pour « parler à leur cœur² ». « La plus grande injure que vous lui puissiez faire et votre plus grande ingratitude seraient de vous obstiner à douter de sa miséricorde et de désespérer de son pardon », leur dit-il. Peu à peu, les prisonnières relèvent la tête, osent regarder en face leur prédicateur, lui sourire. Elles découvrent un Dieu dont on ne leur a jamais parlé : loin d'être le juge qu'on leur avait dit, trop semblable à celui qu'elles ont connu en cour d'assises, c'est un père aimant, qui mendie l'amour de sa créature, « qui ne nous demande pas ce que nous fûmes [mais] qui n'est touché que de ce que nous sommes⁴ ». Ce Dieu dont elles avaient trop peur pour oser penser à lui, il les aime autant que ces autres femmes, dit le dominicain, qui ont choisi de vivre une vie presque semblable à la leur : les religieuses cloîtrées, celles que le monde admire parce qu'elles ont renoncé à tout ce dont elles, elles ont abusé : argent, sexe, indépendance. Il les aime autant ? plus même, dit le prédicateur, si elles l'aiment davantage.

(La théologie du père Lataste était ce qu'elle était : en rigueur de termes, on ne saurait dire que Dieu aime plus ou moins. Il est l'Amour, se donnant totalement en un seul acte, qui ne prend pas sa mesure de son côté car il nous aime comme il s'aime lui-même, comme il aime Jésus, Marie. Il n'a qu'un amour, lui, !'infiniment simple. La réduction est de notre part qui ne ménageons à la tornade de son amour, à travers le filtrage de notre égoïsme, qu'un espace infime où le recevoir.)

Les femmes surent percevoir ce que le frère prêcheur essayait de leur dire, au point de l'entraîner au-delà de sa pensée. Ce qui, pour lui, n'était qu'une comparaison pour les encourager à trouver le sens de leur vie de prisonnière en la choisissant librement, par amour, avait été entendu par

9. Sermon 90, ouverture de la première retraite à Cadillac, in *le P. lataste, op. cit.*, pp. 71-72.

10. Sermon 90, citant *Osée* 2, 14, *op. cit.*, p. 76.

11. Sermon 94, *op. cit.*, p. 112.

12. Sermon 96, *op. cit.*, p. 148.

elles comme une espérance concrète : si Dieu ne faisait pas de différence entre elles et les religieuses, pourraient-elles, à leur sortie, en entrant au couvent, continuer à vie cette merveilleuse retraite ?

Hélas, en un siècle de cloisonnements puritains jalousement gardés, comment une pauvre condamnée de droit commun aurait-elle pu être admise parmi des vierges consacrées ?

Pris au piège de l'Esprit qui lui avait inspiré ce portrait d'un Dieu amoureux de sa créature, quel qu'ait été son passé, Marie-Jean-Joseph Lataste se répétait, comme en écho du cri de son père Dominique, rugissant au long des nuits « *Mon Dieu, ma Miséricorde, que vont devenir les pécheurs ?* » : « *Que vont-elles devenir en sortant d'ici ?* » Un soir qu'il pria dans la chapelle de la prison, il vit se dessiner dans les grandes lignes ce qu'il était appelé à créer : une nouvelle communauté où seraient mêlées, sans que personne ne puisse les distinguer les unes des autres, des femmes au passé intact et d'autres venues de prison ou de toute autre expérience malheureuse.

L'année suivante, en 1865, contre toute attente puisque l'aumônier de la prison, prévenu contre le jeune prédicateur, ne l'avait appelé qu'au dernier moment, la même retraite se répéta. Les prisonnières avaient prié toute l'année pour que le dominicain revienne. Plusieurs l'attendaient avec une folle espérance : leur vocation religieuse s'était précisée, fortifiée, pourraient-elles la réaliser à leur sortie ? Les trois jours de prédication se terminèrent cette fois par une adoration nocturne au cours de laquelle les femmes se remplacèrent non pas deux à deux, au long des heures, mais en deux groupes d'environ deux cents chaque fois qui se partagèrent la nuit, « *dans un recueillement qui sans contredit eût fait honneur à une communauté religieuse* » dira ensuite le père Lataste¹.

Le 14 août 1866 s'ouvrait le premier couvent des Dominicaines de Béthanie - Béthanie parce que, pour son fondateur, Marie de Béthanie et Marie Madeleine n'étaient qu'une seule et même personne². Béthanie donc, où vivraient « *en communion fraternelle de miséricorde* » les Marthe restées fidèles et les Madeleine revenues avec une amoureuse ardeur à leur Époux d'éternité. Béthanie où Jésus continuerait de ressusciter les Lazare, pour que la puanteur de leur péché se convertisse en parfum de pardon dont la senteur se répandrait sur le monde J.

13. Sermon 407, *op. cit.*, p. 61.

3. De nos jours, André FEUILLET, dans son article « Les Deux Onctions ... » in *Revue thomiste*, 75/3, 1975, pp. 357-394, soutient l'identification des deux femmes.

3. Cf. *Jean* 12, 3.

Béthanie, un lieu où «l'être ancien a disparu 1»

« On les croit souillées, mais non, elles ont recouvré dans les larmes du repentir comme une seconde innocence » disait le prédicateur de Cadillac 2. Il existait déjà des communautés de « repenties », mais ces religieuses demeuraient des « femmes tombées » aux yeux de la société civile et religieuse ; elles restaient marquées à vie par leur passé, jusque dans leur vocation ecclésiale. Or il fallait montrer que, pour Dieu, le péché pardonné n'existe plus, que le passé ne compte plus, que tout est rénové. Il fallait un lieu, dans ce monde qui juge sans merci et sans oubli, où il soit manifeste que Dieu ne fait pas de différence entre les personnes, « [qu'il n'est rien d'avoir été pure et vertueuse si on ne l'est plus ; [qu'il n'est rien d'avoir été coupable si l'on a reconquis sa vertu 3]. Voilà pourquoi Béthanie est formé de femmes venues de toutes les expériences : des vierges et d'anciennes prostituées, des femmes sorties de prison et d'autres ayant laissé derrière elles la réussite.

Miséricorde et discrétion

Entrer à Béthanie, c'est un peu entrer dans la liberté. C'est faire sa demeure dans la parole évangélique : « Ne jugez pas. » Les premiers pas en communauté s'accompagnent d'une impression d'étonnante libération : sauf la prieure générale, qui a vérifié sa vocation et connaît son itinéraire dans les grandes lignes, personne ne sait qui est celle qui vient d'arriver, si elle a une famille ou pas, d'où elle ne sort ni même ce qu'elle sait faire. Elle a le droit d'être elle-même, sans être précédée par ses antécédents, par une réputation, par ses défauts ou par ses capacités. Elle a enfin le droit d'être, elle aussi, fragile, ou elle aussi capable de quelque chose de bon, sans devoir jouer le rôle qu'on attendrait d'elle si on pouvait la situer. N'est-ce pas d'ailleurs un hasard si telle est née dans une famille qui lui a donné les instruments nécessaires pour mener une vie satisfaisante, tandis que telle autre a été mise dans l'engrenage de la délinquance par son milieu de vie ?

À Béthanie, le premier visage de la miséricorde est la discrétion sur le passé, le mien, celui des autres. Jésus l'a pris sur lui, l'a pardonné ou protégé, pourquoi nous en charger ? Pourquoi l'abandonner, objectera-t-on ?

1. 2 Corinthiens 5, 17.
 2. Sermon 95, *op. cit.*, p. 130.
 3. Sermon 96, 3.11, *op. cit.*, p. 148.

L'Écriture est parcourue, des premières pages de la *Genèse* à la Pâque du Christ, par un Souffle qui veut faire de l'homme un être libre, un adulte au plein sens du terme. En *Genèse* 2, 24, il est demandé à l'homme, pour devenir autonome, de « quitter son père et sa mère ». Alors seulement il sera capable d'aimer l'autre non plus comme un miroir où se projeter pour s'assurer de son existence (comme il le faisait enfant avec ses parents) mais comme un vis-à-vis dont la différence le rendra fécond. La Loi, au long de ses innombrables préceptes, ne fait que traquer en tous ses recoins la tendance fusionnelle de l'homme qui ne veut pas quitter son origine. S'il n'obéit pas à ce premier commandement, c'est pour lui tout l'édifice des prescriptions divines qui s'écroule, jusqu'au commandement suprême de l'amour.

Aussi voit-on Abraham quitter sa parenté, le pays de ses ancêtres, pour devenir père d'un grand peuple 1 ; Isaac se consoler de la mort de sa mère en introduisant Rébecca dans la tente de Sara, et passer ainsi de la dépendance à l'autonomie 2 ; Jacob obligé, à son tour, d'abandonner sa famille pour trouver femme 3 et troquer son regard de ruse contre la vision de Dieu sous les traits de son frère 5. La réalisation de ce premier précepte s'affine de plus en plus : de Moïse qui, après avoir laissé sa condition princière, entraîne le peuple élu à quitter l'Égypte 4, à Jérémie, le prophète célibataire, abandonné de tous, figure de Celui qui sera le grand abandonné de la Croix.

Béthanie est « tombée du cœur de Dieu 6 » comme une des possibles réponses de sa miséricorde devant le mal. Tout péché est une captivité alors que Dieu nous offre la liberté. Pourquoi le péché se transmet-il, sinon parce que l'amour humain qui donne naissance au petit d'homme est marqué au coin de la dépendance ? N'est-ce pas ainsi qu'il faut lire le psaume 51, 6 : « Dans le péché ma mère m'a conçu » ? Les plus beaux romans d'amour ne sont-ils pas de magnifiques broderies autour de cette fascination qui rive le regard de l'enfant à celui de la mère ou du père, fascination qu'il continuera de chercher à travers l'attraction de sa sexualité adulte ? Le filtre bu par Tristan et Iseult est-il autre chose que cette projection sur l'amant du regard parental, hors duquel l'enfant croit

1. *Genèse* 12, 1-2.
 2. *Genèse* 24, 67.
 3. *Genèse* 28, 1-5.
 4. *Genèse* 32, 23-33 et 33, 10.
 5. *Exode* 2, 11 sq. et 12, 37-42.
 6. P. LATASSE, *us Réhabilitées, op. cit.*, p. 269.

ç.

. " . " . "

;- ..

Sombrier dans le néant ? Combien de mariages ont-ils chaviré dans les requêtes infantiles d'un « café comme le faisait maman » ou d'une exigence tyrannique de reproduire sur ses propres enfants l'éducation reçue autrefois dans la famille d'origine ? Quel amour était-ce, sinon la projection sur le partenaire du besoin de tendresse qui permettait à l'enfant de se sentir exister dans le regard ou dans les gestes de sa mère ?

La vie religieuse contemplative est un atelier de liberté où l'on apprend à aimer. Mais aimer, n'est-ce pas « donner sa vie » ? Et qu'est-ce que donner sa vie, sinon accueillir l'autre en soi, alors que se projeter, c'est au contraire l'envahir, l'annihiler ? Aimer l'autre, c'est lui donner droit à l'existence, c'est lui sacrifier notre désir de le lier à notre regard, selon le rêve de toute-puissance que chacun trouve lové en ses profondeurs.

N'est-ce pas là le mystère caché derrière les fécondités miraculeuses de tant de mères stériles qui jalonnent l'histoire du Salut, de Sara à Marie ? L'enfant leur est donné comme un dépôt (toute mère, devrait, en ce sens, se considérer comme une « mère porteuse ») qui appartient à Dieu. Aimer cet enfant consistera alors, comme la Vierge Marie en donne l'éminent exemple, à lui permettre de se nourrir de la vie de sa mère sans pour autant que celle-ci le considère comme sien. Le « fils d'homme » pourra dès lors grandir en liberté, sans être rivé à un regard auquel il se sentirait lié. La véritable mère ne projette pas son propre besoin d'exister dans le regard de l'autre ; elle le reconnaît détaché d'elle, indépendant, libre de la quitter pour « s'occuper des affaires de son Père », c'est-à-dire pour vivre sa vie (cf. *Luc 2*, 49).

L'arrachement à la dépendance est une œuvre aussi douloureuse qu'une mort, car c'est une nouvelle naissance. La discrétion bethanienne, parce qu'elle est au service de l'amour, s'inscrit dans ce labeur d'enfantement de l'être nouveau.

S'il est tentant de se confier, il faut parfois des années pour se dire en vérité. Les confidences enferment trop souvent dans une image de soi qui semble sécurisante, car elle attire la pitié ou l'estime, mais qui, à la longue, se révèle être une prison. Il n'est pas rare que celle qui avait voulu se raconter à la sœur qu'elle avait connue avant d'entrer, à peine plongée dans le silence et la paix de la vie contemplative, regrette ces épanchements, qu'elle ressent comme un obstacle à sa renaissance.

Se raconter, s'adosser à son personnage, qu'il soit apparemment honorable ou méprisable, n'est-ce pas encore quêter une approbation ou une

Compassion où se mirer de façon narcissique ? N'est-ce pas chercher encore le regard maternel qui a manqué ou qui, au contraire, a tant protégé que le statut d'orphelin apparaît comme un gouffre d'angoisse ?

Jésus pourtant nous met en garde: « Si quelqu'un vient à moi sans haïr son père, sa mère[...] et jusqu'à sa propre vie, il ne peut être mon disciple ¹ » Il faut prendre le texte au pied de la lettre, sans l'édulcorer, mais en le lisant au niveau où ces paroles sont prononcées : pour être avec le Seigneur, il faut mettre, entre soi et ceux dont nous sommes restés dépendants par des liens encore infantiles, la même distance que celle qui est produite par la haine. La vie religieuse a toujours exigé la séparation physique d'avec la famille d'origine comme le symbole de la créature nouvelle à naître à la suite du maître. Les exigences du Christ pour ceux qui veulent le suivre ² sont encore et toujours la même offre de liberté : il faut quitter pour être. De la *Genèse* ³ au grand cri de la croix : « *Eli, Eli, lema sabachtani* ⁴ », la même nécessité d'abandonner le père, d'en être abandonné, ponctue l'aventure humaine. Il faut perdre sa vie pour la trouver s. C'est la seule nécessité évangélique qui entraîne le reste, car elle conditionne la capacité d'aimer l'autre (ou l'Autre) comme un vis-à-vis. Le Christ lui-même a dû librement s'y soumettre pour « entrer dans sa gloire ⁶ », c'est-à-dire pour trouver sa vie.

La discrétion sur la vie qui a précédé l'entrée à Béthanie s'insère donc dans le grand précepte biblique qui demande à l'homme de construire sa liberté en quittant ses dépendances.

La miséricorde, ou la vérité qui délivre

Celles qui ont connu le mal sont toutes des prisonnières. Et qui ne l'a pas connu ?

Quitter son passé, ce n'est pas l'ensevelir - ce qui ne ferait que des ravages au niveau psychologique - mais c'est l'intégrer dans un cheminement de foi où notre petite histoire est lue dans la lumière de l'Amour

1. *Luc 14*, 26 sq.

2. Cf. *Luc 9*, 57-62.

3. *Genèse 2*, 24.

4. *Marc 16*, 34. La racine ZV est la même en *Genèse 2*, 24, dans le mot hébreu 'al V: quitter, abandonner et dans le verbe araméen il V, prononcé par le Christ sur la croix.

5. Cf. *Marc 8*, 35.

6. Cf. *Luc 24*, 7 et surtout 24, 26.

1. Cf. *Jean 15*, 13.

Éternel. Si Dieu est le Bon, et s'il est tout-puissant, il ne peut permettre le mal que pour un bien plus grand. Contempler notre itinéraire personnel dans les yeux de Dieu exige un long apprentissage qui conduit de la vengeance au pardon, de l'égoïsme à l'oblativité. Peu à peu le regard intérieur, émergeant de la fixation qui le rivait à l'autre, trouve la distance nécessaire pour s'accommoder à la liberté.

Le climat contemplatif de silence, d'adoration, de rumination de la Parole est nécessaire à cette renaissance. Il a été évident pour le père Lataste comme pour les détenues de Cadillac que la famille religieuse à fonder serait contemplative.

Tout quitter pour trouver Celui qui, seul, peut faire renaître à la vie qui ne meurt pas implique le renoncement à la recherche d'une existence reçue d'une suppléance parentale: « *Qui aime son père ou sa mère plus que moi n'est pas digne de moi* [...] *qui aura trouvé sa vie la perdra et qui aura perdu sa vie à cause de moi la trouvera* ¹ » Or le choix d'une activité apostolique ou sociale ne comporterait-il pas, pour certains cœurs profondément blessés, le risque d'une quête d'approbation? D'ailleurs le perfectionnisme, trop souvent présent dans les communautés contemplatives, n'est-il pas aussi une variante du besoin de valorisation qui vise à se procurer enfin l'impression d'exister sous un regard admirateur ?

La novice, quel que soit son passé, blanc, noir ou gris, ose peu à peu se voir telle qu'elle est, prendre la mesure de sa faiblesse et relire son histoire personnelle dans la lumière de l'Amour. Cela peut prendre du temps : les étapes à Béthanie se mesurent à la patience de Dieu qui suit le rythme de chacune.

À Cadillac, le père Lataste avait proposé aux femmes de revoir leur itinéraire non plus dans l'optique de la vengeance ou de l'autodéfense, mais dans la lumière de l'amour de Dieu pour elles. « *Dieu ne vous a amenées ici [...] que parce qu'il vous aime* ² ». À Béthanie, la vie commune va devenir un combat où la victoire de l'amour est assurée à celle qui cherche la vérité.

Après l'euphorie de la liberté goûtée au début, la jalousie, l'arrivisme, l'antipathie vont tout à coup envahir le cœur de la postulante. Ses sœurs vont lui apparaître comme les responsables de ses problèmes. La plaindre, prendre son parti serait alors l'encourager dans un rôle stérilisant de

victime. Ce serait le contraire de la miséricorde, car ce serait l'enfermer dans ses projections, l'empêchant pour longtemps de se laisser rejoindre par Dieu. Le père Lataste voulait au contraire que la dernière arrivée se sente pleinement responsable.

Les tempêtes psychologiques sont en réalité le début d'un processus de guérison intérieure qui se poursuivra jusqu'à la mort. Telle jalousie, telle irritabilité ne sont que la reproduction de blocages enfantins. Le psychologue parlerait de nœuds, de complexes. Une vue plus globale de l'être humain, comprenant sa vocation fondamentale à devenir fils de Dieu - c'est-à-dire, en langue hébraïque qui use l'expression « *fils de* » comme simple épithète, à devenir Dieu - y diagnostique la résurgence des premiers refus de la grâce, c'est-à-dire des premières résistances à l'amour au profit d'un égoïsme vampirisant.

Il semble plus facile de traîner en éternelle victime des rancunes agressives, des somatisations, des complexes, voire des névroses qui ne sont que des vengeances, plutôt que de se laisser guérir. Mais la vie contemplative est un révélateur puissant qui démasque peu à peu, à travers la prière, l'adoration et la vie fraternelle, les fausses excuses et les stérilités d'une attitude de victime. La miséricorde n'est pas un édulcorant. C'est, dit saint Thomas d'Aquin, l'amour de Dieu pour sa créature pécheresse. Or, ce que Dieu veut pour l'homme, c'est sa propre béatitude qui est don total de soi, don parfait, pardon. Cela ne va pas sans la Croix. Entrer à Béthanie n'est certes pas trouver une petite vie tranquille où régnerait la pitié pour celles qui ont le plus souffert. Le fait qu'on ne sache rien du passé est, d'ailleurs, le plus sûr rempart contre une déviation quelque peu maternante de la miséricorde.

Pendant le noviciat, à Béthanie, le regard intérieur s'acclimate à une relecture positive du vécu personnel. La sœur chargée de la formation devient alors un simple miroir. L'inconsciente recherche fusionnelle de la novice doit être désamorcée par une écoute puisant sa transparence dans la prière intérieure et capable ainsi de renvoyer aux motivations réelles. Ni l'amour ni l'agressivité ne s'adressent, en réalité, à la « *mère maîtresse* ¹ » mais à la mère mythique : l'enjeu de l'entretien est de réorienter cette force de vie vers sa source, le Christ. Les événements du monde ou de la vie quotidienne, les petites tempêtes dans un verre d'eau qui jalonnent la vie close des contemplatives : affrontements, jalousies, incompréhensions,

1. Matthieu 10, 37-39.

2. Sermon 90, *op. cit.*, pp. 68-69.

1. Pour éviter toute équivoque, à Béthanie on ne parle pas de « *mère maîtresse* » mais de « *responsable de formation* ».

Éveillent parfois des résonances disproportionnées. Ce sont les douleurs de l'enfantement nouveau, pour peu que la responsable de formation sache renvoyer la novice à la fois au passé qui affleure ici et à Dieu qui n'a permis cette situation de l'enfance ou de la jeunesse « *que parce qu'il aime* ». On ne se raconte pas à la mère maîtresse ; on tente de déchiffrer avec elle telle réaction comme un appel à la guérison de blessures passées, peut-être même enfouies dans l'oubli. Le but peut jamais être de se raconter à une oreille complaisante, mais de laisser monter la parole vraie qui délivre¹. Le mal que Dieu a permis dans une vie est toujours pour un bien plus grand, sinon le Bien infini et tout-puissant serait vaincu par sa créature, ce qui est absurde. Tout événement douloureux devra donc être assumé, reçu comme un patrimoine à faire fructifier².

De longues heures d'adoration peuvent faire plus qu'une aide psychologique, encore que celle-ci puisse être utile et même nécessaire. Béthanie, le Pain de vie est exposé, comme un soleil qui fait mûrir l'abc et le guérit en révélant la vérité. Des semaines de patience parfois, pendant lesquelles il faudra bien supporter l'agressivité d'une sœur mal dans sa peau, seront souvent nécessaires avant que ne remonte l'événement passé où s'enracine telle antipathie, telle jalousie. La miséricorde requiert alors une patience fraternelle où toute la communauté est partie prenante, dans une discrétion respectueuse de la souffrance et dans la prière. Celle qui a mission d'accompagner le cheminement spirituel doit éviter la précipitation : la lumière viendra de l'Esprit car seule la guérison intérieure fera de la personne un être nouveau, capable de transmettre ce qu'elle a reçu, comme la femme de Samarie, apôtre de sa ville³.

Le pardon, une guérison

Car les dominicaines de Béthanie, prêcheuses, sont appelées à transmettre ce qu'elles ont contemplé. Le père Marie-Jean-Joseph a voulu leur donner pour patronne Marie Madeleine, la pécheresse pardonnée, devenue l'apôtre des apôtres. La vocation béthanienne est une participation à la Pâque du Christ. Chaque blessure mise à nu par la prière et la vie fraternelle, traversée ensuite dans l'amour et le pardon, se révèle

3. Cf. Jean 8, 32.

4. Cf. la parabole des Talents, Matthieu 24, 14 sq.

5. Jean 4, 39.

Chemin de guérison pour ceux qui ont causé ce mal. C'est par nos blessures que, comme le Christ, nous guérissons les autres¹.

Dieu nous confie les uns aux autres, alors que par le péché nous nous

Entredévorons. Si nous sommes un seul corps, ce que fait l'un profite ou nuit à l'autre. Dieu n'est pas de notre monde. Pour y agir, il a besoin de nous. Lui qui est le Bien infini ne peut rendre bons les événements, les hommes qu'à travers nous. C'est bien pour cela qu'il a dû s'incarner, devenir un homme qui « *passait en faisant le bien* »². Depuis, l'Esprit de Jésus nous pousse à continuer ce que le Christ a accompli lorsque, à la cime de sa souffrance, il a eu la force de crier. « *Père, pardonne-leur* »³. » Le pardon, c'est le don parfait : toute la dette est remise à celui qui accepte de tout recevoir de l'Autre. Si nous sommes pardonnés, notre pécher est détruit : le passé n'est plus.

L'enjeu de la liberté est dans le pardon. Le pardon doit rejoindre ceux qui ont infusé en nous, même involontairement, le mal qui nous fait mal et que nous avons souvent durci en péché. Ainsi, l'angoisse qui pousse à en faire toujours plus et qui éclate ensuite en colère de n'être pas apprécié, est-elle autre chose qu'une vengeance contre des parents qui n'ont pas su donner la sécurité d'un amour véritable ? Quelle autre solution pour quitter les tensions et les agressivités qui rongent une vie que de leur pardonner ? Une femme a guéri, sans cure de désintoxication, de son alcoolisme le jour où, à Béthanie, elle a pu pardonner à sa mère son indifférence.

Et si le purgatoire était la vue intolérable des conséquences du mal commis sur les autres et qui continue sa course impitoyable, de vengeances en somatisations ? Comment ne pas désirer que ceux qui nous ont précédés dans l'éternité soient au plus vite « *déliés* »⁴ du mal qu'ils ont commis ? Une détenue qui avait tué son mari se laissait aller à la dépression. La dominicaine de Béthanie qui venait la voir en prison fut émerveillée un beau matin de la trouver joyeuse, transformée, comme libérée. Cette femme avait vu en rêve son mari, nimbé de lumière, venir à elle en souriant ; ils s'étaient embrassés en se pardonnant mutuellement. Elle savait que cet homme, depuis l'éternité, lui était confié par le Christ ; qu'elle devait continuer dans sa vie ce qui avait manqué à la sienne pour qu'il parvienne - avec et par elle - à la plénitude de l'amour.

1. Cf. / Pierre 2, 24.

J. Actes 10, 38.

1. Luc 23, 33.

4. Cf. Matthieu 18, 18.

L'amour de Dieu pour l'homme pécheur prend le nom de miséricorde, explique Thomas d'Aquin, car « celui qui aime regarde son ami comme un autre lui-même, le mal de son ami comme le sien propre et en souffre tout autant ¹ »; or, Dieu nous aime « comme si nous étions quelque chose de lui-même ² ». Lorsque Dieu se fait homme, il est l'Agneau qui prend sur lui notre mal parce qu'il nous aime comme ses frères, comme « quelque chose de lui-même ». C'est là que la dominicaine de Béthanie trouve sa place à la suite du Christ.

Nées de la rencontre entre un dominicain et quatre cents victimes du mal, les béthaniennes ont pour mission de témoigner que l'amour du Christ peut reconstruire la vie la plus détruite ³. Chacune, dans le silence de son cheminement de libération, de prises de conscience en pardons, au cœur d'une vie fraternelle où elle se sait accueillie, découvre peu à peu que ses blessures sont sa richesse. En acceptant d'en souffrir au lieu de les projeter en péché, elle est sûre, elle qui n'est entrée au couvent que pour rejoindre l'Agneau qui porte le péché du monde, de lui être unie, plus certainement que dans l'oraison la plus haute. Dès lors, tout impact douloureux avec le mal, qu'il vienne d'une difficulté personnelle de caractère ou d'une cause extérieure, devient le lieu où le sang du Christ peut assainir et sauver le monde : un réel charisme de guérison est à l'œuvre à travers les faiblesses, les fautes même, les contradictions, les souffrances petites ou gigantesques, reçues comme une participation aux plaies du Crucifié. Que de fois telle crise individuelle ou même communautaire est suivie d'une libération pour une sœur ou pour une personne venue au parler !

Marie Madeleine, apôtre de miséricorde

Marie Madeleine, celle dont le Christ avait chassé sept démons ⁴, c'est-à-dire la plénitude du mal, devait, en lui annonçant la Résurrection, évangéliser le futur premier pape. Mais auparavant, au matin de Pâques, elle qui avait pourtant su demeurer au pied de la croix a dû faire encore un pas vers le don d'elle-même. Il lui fallait quitter toute dépendance vis-à-vis du Maître : « Ne me retiens pas, car je ne suis pas encore monté

6. *Somme théologique, II-II^o*, q. 30 a. 2 resp.

7. *Ibid.*, ad. 1^{um}.

8. Cf. Constitution fondamentale des Dominicaines de Béthanie, 4^e paragraphe.

9. Cf. *Luc* 8, 2.

au Père ¹ », lui a dit Jésus. Elle est entrée ainsi dans le mouvement trinitaire de la parfaite oblation, restituant au Père, au nom de l'humanité pécheresse, son Fils mort de notre mal et ressuscité par son Esprit de pardon.

Après avoir été pardonnée, après avoir transmis la bonne nouvelle de la miséricorde par sa vie, par la guérison qu'elle a communiquée au monde, la dominicaine de Béthanie doit encore, comme Marie Madeleine sa mère, se dépendre de tout lien, fût-il le plus spirituel. Sa vie sera désormais une entrée de plus en plus totale dans la danse de l'amour où il faut tout perdre pour donner tout. Les trois vœux de chasteté, de pauvreté, d'obéissance seront les jalons qui la guideront vers l'union parfaite à Celui qui, « quand il se donne aux âmes, ne regarde point à ce qu'elles furent, mais à ce qu'elles sont ; ni si elles ont failli, mais comment elles aiment ² ».

« En elle-même, la miséricorde est la plus grande des vertus, car il lui appartient de donner aux autres et, qui plus est, de soulager leur indigence, ce qui est le propre d'un être supérieur, et de Dieu avant et plus que tout autre : c'est par là surtout qu'il est dit manifester sa toute-puissance ³. » Quel moyen plus divin de soulager l'indigence fondamentale de l'homme qui est le péché, sinon de le pardonner, le recréant ainsi à neuf ?

Sœur Emmanuelle-Marie, dominicaine de Béthanie, née en 1932, vit en Italie depuis une vingtaine d'années. Elle a déjà publié *Marie Madeleine a encore quelque chose à dire* (Nouvelle Cité, 1986).

10. Cf. *Jean* 20, 17.

11. *Les Réhabilitées*, op. cit., p. 323.

12. *Somme théologique, fl^o II^o*; q. 30, a. 4, resp.

Patrick LE GAL

Les paraboles de la miséricorde dans les vitraux du XII^e siècle

LES PARABOLES de saint Luc sur la miséricorde, notamment celles du chapitre XV, justement dénommées « *évangile de la miséricorde* », comptent sans doute parmi les pages les plus méditées du Nouveau Testament. Il n'est besoin pour s'en persuader que de constater l'usage constant qui en est fait dans la catéchèse scolaire par exemple.

Dans l'antiquité chrétienne, la parabole de la Brebis perdue et retrouvée (*Luc* 15, 3. .), liée au thème du bon pasteur, était la plus populaire. L'iconographie l'atteste à travers les innombrables représentations du bon pasteur ramenant la brebis perdue : depuis les graffiti des catacombes jusqu'au célèbre *Bon Pasteur* du musée du Latran ¹.

À l'époque médiévale, on s'attache davantage à la troisième parabole du chapitre XV de saint Luc, celle dite de l'Enfant prodigue (*Luc* 15, 11-32). L'art chrétien en témoigne : au XII^e et au XIII^e siècles, on ne retrouve plus dans l'iconographie le thème de la brebis perdue et du bon pasteur, mais de manière très fréquente, celui du fils prodigue.

Les médiévaux vont également rendre populaire une autre parabole de la miséricorde que nous transmet saint Luc, celle du Bon Samaritain (*Luc* 10, 29-37). L'enseignement du Christ dans cette parabole ne se centre

1. Les quelques versets de la parabole lucienne déjà si suggestifs en eux-mêmes s'enrichissent encore quand on les relit dans la perspective du discours d'Ezéchiel sur les bons et les mauvais bergers d'Israël (ch. XXXIV), exégèse que l'on retrouve sur certains bas-reliefs des sarcophages romains.

plus d'abord sur l'expérience de la miséricorde reçue, mais sur celle de la miséricorde donnée; la béatitude des miséricordieux s'entend d'une double manière: heureux d'abord ceux qui se laissent toucher par la miséricorde, mais heureux aussi ceux qui, ainsi comblés, savent faire miséricorde.

C'est peut-être ce double aspect du mystère de la miséricorde, écho du double commandement de l'amour, se laisser aimer par Dieu et aimer son prochain, que les médiévaux ont voulu souligner, en représentant de manière assez systématique et comme en parallèle ces deux paraboles dans les programmes des vitraux de nos grandes cathédrales ¹.

S'intéresser aux présentations médiévales de ces deux paraboles ne répond pas seulement à un goût d'archéologie chrétienne ; c'est l'occasion de découvrir une lecture commentée et riche de réflexions en partie oubliées aujourd'hui, susceptible de nous conduire plus avant dans notre découverte des trésors de la miséricorde de Dieu.

Peut-être est-ce dans les vitraux de la cathédrale de Sens que nous trouvons les deux versions les plus convaincantes et lisibles ; c'est donc ces vitraux sénonais qui nous serviront de guide de présentation ².

Le Bon Samaritain

La disposition même des médaillons nous indique l'idée maîtresse de ce commentaire : dans l'axe vertical du vitrail, une série de médaillons carrés sur la pointe viennent nous narrer à grands traits l'histoire de la parabole, c'est-à-dire Je sens littéral (exceptionnellement, la lecture se fait de haut en bas). Chacun de ces médaillons est entouré de quatre médaillons circulaires qui viennent le commenter en transposant l'histoire de manière typologique ³.

1. La parabole du Bon Samaritain est commentée dans les vitraux des cathédrales de Bourges, Chartres, Sens et Rouen (très mutilée); la parabole du Fils prodigue est commentée à Auxerre (les registres du bas manquent, mais on retrouve aussi la parabole sur les bas-reliefs du portail occidental), à Bourges, à Chartres et à Sens. Ces représentations qui suivent toutes le même programme, malgré la diversité des lieux et, pour une part, des époques, sont l'écho de la catéchèse et de la prédication du temps.

2. Ces deux vitraux datent en fait de la fin du XII^e siècle (1186 ?), même s'ils se rattachent plutôt à l'esthétique des vitraux du début du siècle suivant : ils sont situés dans le déambulatoire nord de la cathédrale.

3. Pour le chrétien du XIII^e siècle en effet, l'Écriture est susceptible de receler simultanément plusieurs sens. Le *sens littéral* : les faits qui nous sont rapportés. Le *sens moral* ; ce que

Ainsi, l'homme tombé aux mains des bandits devient la figure de l'humanité tout entière tombée dans le péché, ce qui explique la présence dans les quatre cercles encadrant ce premier carré de quatre épisodes des chapitres II et III de la *Genèse* nous rappelant la création de l'homme, son amitié originelle avec Dieu, la chute et l'exclusion du paradis terrestre. Un détail est particulièrement remarquable dans le commentaire : l'insistance sur la qualité de la relation entre l'homme et Dieu à l'origine, soulignée par le geste de Dieu qui, de sa main gauche, tient affectueusement la main gauche d'Adam, tandis que ce dernier, imité en cela par Ève, reprend de la main droite le geste de bénédiction de Dieu comme pour indiquer son plein assentiment au dessein divin.

Sur le registre médian, on retrouve l'homme tombé aux mains des bandits gisant à terre et entouré du prêtre et du lévite qui passent sans rien faire. Là, l'explication typologique est à double détente : ce médaillon est l'objet d'un commentaire dans les quatre cercles accolés où nous sont présentées des scènes de l'*Exode* et du livre des *Nombres* relatant la tentative de salut de l'humanité à travers l'ancienne alliance grâce au ministère de Moïse et d'Aaron ¹.

Malheureusement, cette première alliance s'avère insuffisante pour apporter un salut définitif à l'humanité ; l'épisode du Veau d'or en est le signe : Moïse va briser les tables de la Loi. Un signe d'espérance cependant : l'épisode du Serpent d'airain, annonciateur de la Croix du Christ et donc d'une alliance meilleure et définitive. Le prêtre et le lévite de la parabole sont donc figures de l'ancienne alliance et de son insuffisance pour libérer l'homme de son péché.

Le texte nous invite à vivre, le chemin de conversion qu'il nous propose. Le *sens typologique* : en quoi tel texte de l'Ancien Testament préfigure une réalité du Nouveau, comment tel agir du Christ annonce le mystère de l'Église et la vie de chaque chrétien. Le *sens analogique* : à quelle réalité sainte et éternelle nous sommes appelés. Ces trois derniers sens forment le *sens spirituel*. Le sens littéral est évidemment la base de toute lecture de la Bible et le support nécessaire d'une approche du sens spirituel. Le plus fréquemment, c'est vers le sens typologique ou moral que s'est développée l'exégèse, et les deux vitraux du Bon Samaritain (sens typologique) et du Fils prodigue (sens moral) en sont des exemples frappants. Sur ce sujet, on pourra se reporter en particulier au livre du cardinal H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale*, Aubier, coll. « Théologie », n° 41 et 42. Une brève présentation de ces quatre sens est proposée dans le *Catéchisme de l'Église catholique* n° 115-119. Voir aussi *Communio* n° XI, 4, *lire / Écriture*. 1. Les quatre médaillons circulaires représentent Moïse au Buisson ardent (*Exode* 3, 1-6), Moïse et Aaron parlementant avec Pharaon par le truchement d'un rabbin (7, 1-7), l'épisode du Veau d'or (32, 1-10) et Moïse et le serpent d'airain (*Nombres* 21, 4-9). Ce dernier passage est toujours celui qui est lu dans la liturgie de la fête de l'exaltation de la Sainte Croix, le 14 septembre, comme figure du mystère du Christ en croix.

La lecture typologique de ce registre du vitrail rebondit encore à travers un détail propre à la verrière de Sens. En effet, sur ce deuxième médaillon carré, l'homme tombé aux mains des bandits n'a plus le même visage que précédemment ; il a maintenant le visage caractéristique du Christ et est d'ailleurs couronné d'un nimbe crucifère très explicite ; de plus, ce personnage est assis au pied d'une colline sur laquelle s'élève un arbre à trois branches représentatives de la croix selon la symbolique médiévale. Si nous doutions encore que cette scène veuille nous renvoyer à la Passion du Christ, une inscription au bas du médaillon vient confirmer cette interprétation : « *Homo.* » Cet homme tombé aux mains des bandits symbolisait dans le premier registre l'humanité tombée dans le péché ; ce deuxième registre ajoute l'idée que le Christ vient se substituer, lui le nouvel Adam, à cette humanité déchue en vue de la relever : il prend sur lui nos péchés et nous réconcilie avec le Père à travers le mystère de la Croix. On attend donc un rebondissement et la mise en œuvre féconde de cette substitution rédemptrice : ce sera l'objet du troisième registre.

Dans ce registre inférieur, le médaillon carré résume toute la fin de la parabole et l'action du bon Samaritain au profit de l'homme blessé. Ici, ce serait plutôt le bon Samaritain qui serait figure du Christ, mais le maître verrier n'a pas retenu cette symbolique, sans doute plus facile, afin de ne pas nous détourner de l'indication précédente plus importante. Ce registre va faire l'objet d'un commentaire tiré cette fois du Nouveau Testament et, plus spécialement, de l'évangile de la Passion et de la Résurrection ¹ : Jésus est ce nouveau Moïse qui parle avec autorité à cet autre Pharaon que représente Hérode ; il est ce nouveau serpent qui accomplit la prophétie du serpent d'airain en montant sur la croix, nous invitant à lever les yeux vers lui pour être sauvés (cf. *Jean* 19, 37) et, par là, il vainc l'antique ennemi, le serpent de la *Genèse*. Il est le nouvel Adam qui calme la « *colère* » de Dieu, alors que le premier Adam l'avait éveillée : de fait, l'ange au pied de la croix remet son épée au fourreau alors qu'il l'avait brandie pour chasser jadis Adam du paradis terrestre (cf. premier registre); remarquons aussi que, si l'épée de l'ange dans le premier registre évoquant Adam chassé du paradis terrestre est rouge, feu, selon la lettre du texte biblique (*Genèse* 3, 24), cette même épée est devenue verte au pied de la croix, symbole de la fécondité de la vie retrouvée grâce au nouvel Adam, le Christ. Et, pour finir, Jésus est celui

1. Jésus devant Pilate (*Jean* 18, 33-38 et 19, 6-11), Jésus flagellé (19, 1-3), Jésus crucifié (19, 25-27), Jésus ressuscité, les saintes femmes devant le tombeau vide (20, 1).

qui se relève de la mort dans sa résurrection et nous avec lui. L'histoire de l'homme tombé aux mains des bandits trouve donc dans sa signification littérale et typologique sa fin heureuse : l'homme, c'est-à-dire l'humanité, est sauvé définitivement par ce Jésus qui nous a rachetés en se substituant à nous, en s'offrant en sacrifice en notre faveur.

Aujourd'hui, on serait davantage tenté de faire une lecture au sens moral de cette parabole : il faudrait imiter le bon Samaritain dans sa démarche charitable et compatissante et éviter le comportement hypocrite et lâche du lévite et du prêtre. Sans doute cette autre lecture a-t-elle aussi une vraie pertinence, si elle est conduite avec doigté, mais on n'en voudra certes pas à nos frères du XIII^e siècle de nous avoir légué une interprétation plus audacieuse, occasion de relire à grands traits toute l'histoire du Salut qui constitue bien le grand témoignage de la miséricorde de Dieu à l'égard de son peuple, sa fidélité à travers les temps.

Le Fils prodigue

Dans le même déambulatoire nord de la cathédrale de Sens se trouve également, à côté de celui du Bon Samaritain, un vitrail représentant la parabole du Fils prodigue, qu'il vaudrait mieux intituler « *parabole des Fils perdus et retrouvés* », du moins si l'on suit l'exégèse qui nous en est proposée.

Ici, le dessin des médaillons dans le vitrail est tout simple : une juxtaposition de petites scènes carrées sur deux colonnes à lire de bas en haut et de gauche à droite. Une lecture rapide du vitrail pourrait laisser penser que le verrier s'est borné à illustrer le sens littéral. Il est vrai que la dimension narrative est ici beaucoup plus importante que dans le cas du Bon Samaritain ; toutefois, plusieurs scènes se rapportant à la vie de désordre du prodigue échappent à l'idée d'un pur commentaire littéral et, surtout, l'ultime médaillon qui donne la clef de tout le propos du vitrail (et de la parabole elle-même selon cette interprétation) forme purement et simplement un ajout au texte évangélique. Il est à remarquer que ces « ajouts » ou plutôt ces commentaires ne se retrouveront plus dans les vitraux de l'Enfant prodigue plus tardifs, alors qu'ils sont présents dans tous les vitraux du XIII^e siècle traitant cette page de l'évangile ¹.

1. On pourra par exemple se référer au vitrail de l'Enfant prodigue de la cathédrale de Troyes (fenêtre haute de la nef, côté sud), qui date du XVI^e siècle et qui se borne à raconter l'histoire de la parabole sans aucun souci d'en donner un commentaire.

Avec une liberté qui peut étonner un lecteur moderne, les verriers du XIII^e siècle se sont permis de prolonger le récit parabolique en lui ajoutant une fin heureuse, à savoir la réconciliation finale de l'aîné avec son père. C'est le sens du dernier médaillon du vitrail dont la légende --difficilement lisible aujourd'hui -- indique dans un latin abrégé : « *Ici le fils (aîné) entre dans la maison.* » À Auxerre et Chartres, une image supplémentaire nous montre ensuite le père avec ses deux fils à la table du banquet pour souligner cette dimension d'entière réconciliation et de joie corrélative.

Certes, cet ajout ne fait pour une part que souligner la place jouée par le fils aîné dans l'enseignement parabolique de Jésus : une lecture rapide pourrait laisser penser que l'aîné est juste (comme il le croyait lui-même) face au prodigue manifestement pécheur ; à l'inverse, une des pointes de l'enseignement du Christ est ici de souligner le péché caché, donc plus dangereux, de l'aîné ; n'oublions pas que Jésus s'adresse à des pharisiens en prononçant cette parabole. Plus profondément, cette conclusion inventée par le verrier souligne l'enseignement du sens moral de la parabole : nous sommes invités à nous reconnaître quelque peu dans l'aîné et à nous décider à notre tour à dénoncer notre propre péché et à entrer en grâce auprès de Dieu qui nous y invite personnellement comme il le fit à l'égard de ce fils en colère.

Tout le début de la parabole et, notamment, la beauté de la scène de réconciliation et de pardon à l'égard du prodigue prennent leur sens pour nous donner toute confiance dans la miséricorde du père. L'essentiel de l'enseignement se concentre bien dans l'appel à la conversion de celui qui écoute et que l'exemple du fils prodigue doit encourager.

Le commentateur médiéval a voulu forcer encore cet appel du Christ à se laisser réconcilier et, pour ce faire, il a choisi de développer un peu la petite théologie du péché contenue dans le début de la parabole, afin sans doute qu'en concevant une horreur plus grande pour le péché, nous nous décidions plus promptement à nous tourner vers la miséricorde divine. C'est ainsi que, sur le vitrail de Sens, deux médaillons viennent commenter le péché du fils prodigue présenté d'abord de manière assez commune à travers une scène de débauche selon l'accusation de l'aîné dans la parabole (*Luc* 15, 30). Le premier commentaire reprend l'idée de la débauche, mais fait siéger le fils prodigue revêtu d'une robe de fête sur un trône ; des femmes de mauvaise vie lui servent à boire et ont tressé sur sa tête une couronne d'or. Évidemment, ce médaillon ne représente pas une pure fantaisie d'artiste ; il correspond à une intention catéchétique précise : le péché n'est pas seulement de l'ordre de la faiblesse de la chair,

il a pour racine principale l'orgueil de l'esprit qui nous pousse à nous élever d'une manière dérisoire et à rechercher les honneurs. Devant ce médaillon, les médiévaux se rappelaient cette autre scène au dessin si proche, le couronnement d'épines du Christ bafoué. Ils comprenaient alors que l'humilité du Christ était la seule réponse vraiment proportionnée à ce péché d'orgueil et que l'abaissement était le seul chemin en vue d'être élevé jusqu'à la gloire.

Un autre médaillon, sans lien direct avec le texte de la parabole, vient donner un éclairage complémentaire sur le péché : on y voit le fils prodigue dépouillé de ses vêtements, une corde au cou et entraîné par trois démons redoutables. Le péché nous apparaît ainsi, non plus sous l'angle juridique d'une simple désobéissance formelle à Dieu, mais sous celui du cruel esclavage du démon ; un esclavage qui me situe dans une position d'humiliation, ce qu'indique le dépouillement des vêtements. Le pécheur apparaît ainsi davantage comme une pauvre victime à sauver que comme un coupable à réprover.

Évidemment, le contraste entre cette situation misérable et la beauté des retrouvailles où l'on voit le père embrasser son fils, toujours dépouillé de ses vêtements, devait disposer les fidèles à désirer vivre plus fortement pour eux-mêmes ce mouvement de conversion et de réconciliation. Sans doute, ce commentaire « moralisant » n'était-il pas si déplacé, tant il est vrai que l'on voit parfois des chrétiens hésiter bien longtemps et comme craindre le moment d'une réconciliation qu'ils désirent pourtant forte-

ment.

À Bourges, où une collection complète de vitraux historiés subsiste dans l'abside, le commentaire de la parabole de l'Enfant prodigue s'y enrichit encore par le parallèle ou plutôt l'antiparallèle que le fidèle est invité à établir entre le patriarche Joseph (*Genèse* 37-50) et l'enfant prodigue dont les vitraux se font face¹. Quand on se souvient que Joseph est l'une des plus belles figures vétéro-testamentaires du Christ, on voit que

la dimension typologique n'est pas absente dans l'exégèse médiévale de la parabole du Fils prodigue.

Pour la bonne intelligence d'un vitrail du XII^e siècle, reconnaissons qu'il faut un regard un peu exercé et un minimum de pré connaissance du sujet. À ce prix toutefois, nous recevons par ces témoins anciens de l'art sacré une leçon d'exégèse médiévale susceptible d'enrichir largement notre approche de la lecture biblique. Grâce à la dynamique propre à son langage imagé, le vitrail historié peut également aider jeunes et moins jeunes à mémoriser bon nombre de scènes bibliques, essentielles à une vraie culture chrétienne et, plus encore, à la méditation de la Parole, préalable à toute prière chrétienne.

Des paraboles que l'on croyait connaître « à fond » comme celles du Fils prodigue ou du Bon Samaritain nous apparaissent désormais sous des traits nouveaux, peut-être surtout avec une nouvelle mise en perspective grâce aux parallèles avec l'Ancien Testament. Le vitrail nous offre comme un rajeunissement de notre lecture de la parabole, ainsi qu'une parole abrégée qui, à propos d'un texte, nous invite en fait à relire toute la Révélation et les richesses qu'elle nous offre quant à la découverte de la miséricorde de Dieu.

Les volumes de la collection « *Communia* » (Fayard) sont disponibles chez votre libraire

À défaut, dans les librairies où la revue est en dépôt: voir page 140

I. Cet antiparallèle se déroule au moins à trois niveaux : Joseph est le fils bien-aimé qui se retrouve dans un pays lointain, coupé de son père par suite de la méchanceté de ses frères et non de son fait. De même, Joseph est celui qui est faussement accusé de débauche par la femme de Putiphar, alors que le fils prodigue était lui-même vraiment pécheur. Surtout, Joseph est par sa sagesse l'artisan des retrouvailles de toute sa famille, faisant éclore du mal un plus grand bien (*Genèse* 45, 5 et au chap. 50), alors que, dans la parabole de Luc, le fils prodigue est dépendant de la miséricorde de son père pour retrouver la vie en plénitude, et ce n'est pas lui qui fera rentrer l'aîné. Joseph est le type du fils juste et bien-aimé qui accomplit en plénitude l'œuvre de miséricorde du Père.

Patrick Le Gal, né en 1953. Études à l'École supérieure de commerce de Rouen et maîtrise de droit privé. Entre en 1976 dans la communauté Notre-Dame-de-la-Sagesse. Licence de théologie en 1982. Ordonné prêtre en 1983. Assistant en droit canonique à l'université de Fribourg et aumônier de l'université, puis à la tête du foyer de charité de Poissy. Publication: *Le Droit canonique dans la pensée dialectique de Jean Calvin*, Fribourg, 1985.

Jean GREISCH

Conscience et consensus : autour d'Alasdair MacIntyre

Présentation

LE DIX-NEUF décembre 1992 s'ouvrait à l'Institut catholique de Paris un séminaire de recherche sur le thème des « *Fondements de la morale* », animé par des enseignants de la faculté de philosophie, en lien avec le Centre d'études et de recherches catholiques sur les enjeux de société (CERCLES) et avec le département de la recherche de l'Institut catholique. Du « cahier des charges » initial de ce groupe de travail, qui entre maintenant dans sa seconde année d'existence, faisaient partie les questions suivantes :

- l'origine des « *crises de la morale* » : est-elle sociologique, intellectuelle, ou religieuse ?
- une morale formelle, au sens kantien (sans autre fondement qu'elle-même) est-elle concevable ?
- l'éthique procédurale est-elle susceptible de permettre des décisions morales ? Quelles sont les limites et les justifications du consensus comme critère éthique ?
- l'obligation éthique et la réglementation politique : quels rapports et quels conflits entretiennent-elles ?
- la morale a-t-elle besoin d'un fondement quelconque ? Une morale non religieuse est-elle vraiment possible ?

Même si, à l'évidence, la seconde et la cinquième des questions n'épuisent pas le champ entier des problèmes que recouvre l'interrogation sur les fondements de la morale, c'est par ce biais que le groupe de réflexion a amorcé son travail, en prenant pour interlocuteur lin philosophe dont le nom apparaît depuis plus d'une décennie au cœur de la plupart des débats philosophiques anglo-saxons relatifs à la morale, mais qui reste

Encore pratiquement inconnu en France: Alasdair MacIntyre. À sa manière, le groupe de travail voulait apporter sa contribution à la réception française de son œuvre, au moment même où paraissait la traduction française de son ouvrage *Whose Justice ?* en attendant que le premier ouvrage qui a rendu célèbre l'auteur, *After Virtue* (1981), soit lui aussi bientôt disponible pour le lecteur français.

Le lecteur de *Communio* trouvera ici deux textes qui permettent de s'initier à la pensée de l'auteur. Une étude de Alfredo Gomez-Müller, professeur à la faculté de philosophie de l'Institut catholique, co-animateur de l'atelier de recherche évoqué plus haut, et une recension de *Quelle justice ?* sous la plume de Charles Larmore, professeur à Columbia University.

Dans leur complémentarité, l'une et l'autre étude mettent le doigt sur le point central qui est aussi le point le plus névralgique de la pensée de ce « *chrétien augustinien* » que MacIntyre revendique d'être: la thèse centrale que la rationalité n'est possible que dans le contexte d'une tradition, avec pour conséquence la mise en cause excessivement dure des philosophies morales issues des Lumières. Rien d'étonnant que les philosophes qui se réclament de cette « tradition » des Lumières, qui aux yeux de MacIntyre n'en est pas une, et au premier chef l'éthique de la discussion de Jürgen Habermas et de Karl Otto Apel, reconnaissent en lui leur adversaire privilégié, qui semble incarner à leurs yeux tous les vices du « *néo-aristotélisme* » contemporain ¹. Mais, comme le montre A. Gomez-Müller, la thèse qui établit un rapport positif entre tradition et rationalité n'est intelligible que si elle est rapportée aux autres thèmes directeurs de cette pensée : réhabilitation du concept de vertu, nécessité de dépasser l'analyse ponctuelle des actions en les rapportant à des pratiques, et surtout nécessité de prendre en considération l'unité narrative de la vie du sujet qui, concernant l'agir éthique, se concrétise dans des projets de vie qui ordonnent l'ensemble de l'agir morale à la visée englobante d'une vie bonne.

Même si l'on ne partage pas la polémique injuste de MacIntyre contre les Lumières, il importe de méditer sa thèse comme une sorte de pari fondamental : sans perdre de vue le fait qu'un certain traditionalisme

1. Cf. Jürgen HABERMAS, *De l'éthique de la discussion*, trad. fr. par Mark Hunyadi, chap. II : « Qu'est-ce qui rend une forme de vie rationnelle ? », Paris, éd. du Cerf, 1992, pp. 33-47. Pour une mise en perspective nuancée des divers courants néo-aristotéliens, cf. l'excellente revue établie par Martha NUSSBAUM: « La Vertu rétablie. Habitude, passion et réflexion dans la tradition aristotélicienne », trad. fr. par A. Gomez-Müller, in: *Revue d'éthique et de théologie morale. Le Supplément*, numéro de septembre-octobre 1993.

sera toujours synonyme de « *défaite de la pensée*¹ », ce n'est évidemment pas le cas de toutes les traditions, qui ont su produire leurs propres modes argumentatifs qui leur permettaient d'atteindre le degré de cohérence rationnelle dont elles avaient besoin, c'est-à-dire, pour citer une célèbre distinction de Éric Weil, de traduire leurs *attitudes* devant la vie en *catégories*. *Fides quaerens intellectum* au lieu d'un fidéisme qui perçoit toute exigence de justification rationnelle d'une conviction comme une menace mortelle : c'est bien dans cette optique que, dans ses derniers travaux, MacIntyre interroge les grandes traditions morales de l'Occident. Ce sont des traditions d'enquête, d'investigation et de recherche qui ne récuse ni la discussion ni la confrontation avec les positions adverses.

Est-ce suffisant pour réparer les tares de la contingence historique, ou faut-il faire un pas supplémentaire pour s'élever à la règle d'universalisation stricte qu'exprime l'impératif catégorique kantien ? La question est trop complexe et trop fondamentale pour pouvoir être tranchée dans cette simple présentation. Au lecteur de forger sa propre conviction bien pesée au terme de la lecture de ces deux études qui apportent chacune des éléments de réponse à cette question. Qu'il me soit permis de suggérer une réponse élaborée au cours d'une année de travail autour de MacIntyre. Une des contributions majeures de MacIntyre au débat sur les fondements de la morale ne consisterait-elle pas en ceci que nous sommes invités à dissocier plus clairement deux problèmes qu'on tend assez souvent à confondre: le particulier et l'universel d'un côté, le nonrationnel et le rationnel de l'autre? Les tenants de l'éthique de la discussion, qui se présentent volontiers comme les champions toutes catégories de la rationalité, ne me semblent pas toujours exempts du risque d'une telle confusion, notamment lorsqu'ils nous placent devant le choix sommaire entre une tradition qui serait synonyme de *convention*, réfractaire à toute justification rationnelle, et *l'argumentation* rationnelle, commandée par l'utopie directrice d'une communauté idéale de discussion. Ce faisant, ils oublient, comme l'a montré Paul Ricœur, qu'entre les deux termes, il y a place pour des *convictions bien réfléchies*. Le mérite de MacIntyre, parlant de « *traditions of inquiry* » est de nous inviter à méditer précisément cette possibilité de réfléchir - et de justifier - rationnellement nos convictions.

En revanche, l'opposition du particulier et de l'universel demeure sous la forme du particularisme et du pluralisme insurmontable des projets

1. Cf. Alain FINKIELKRAUT, *La Défaite de la pensée*, Paris, Gallimard, 1987.

historiques de vie bonne d'une part, et de l'exigence d'universalisation qu'exprime l'impératif catégorique d'autre part. D'où l'importance du conflit des interprétations qui oppose de nos jours sur le terrain de la philosophie morale les contextualistes ou communautariens et les universalistes. Celui qui ne se résigne pas à ce conflit ne trouvera pas en MacIntyre un bon allié, parce que, de toute évidence, celui-ci revendique une position franchement communautarienne et contextualiste. Peut-être faut-il alors se demander avec Paul Ricœur si l'issue du conflit n'est pas à chercher au niveau d'un retour d'une morale qui a accepté de se soumettre aux exigences de la règle de l'universalisation, à la visée d'une éthique de la vie bonne. Ce retour, qui est l'œuvre d'une sagesse pratique d'un nouveau style, n'est pas un compromis facile, car il s'effectue sous la pression des conflits insurmontables qui sont une donnée indéracinable de la vie morale.

**Communio
a besoin de votre avis.
Écrivez-nous.**

Jean Greisch, docteur en philosophie. Doyen de la faculté de philosophie de l'Institut catholique de Paris. Principaux ouvrages: *Herméneutique et grammatologie*, Paris, 1977; *L'Age herméneutique de la raison*, Paris, 1985; *La Parole heureuse*, Paris, 1987.

Alfredo GOMEZ-MÜLLER

L'historicité de la conscience morale

Conscience morale et rationalité pratique

LA QUESTION de la conscience morale est subordonnée, dans l'œuvre du philosophe écossais Alasdair MacIntyre, à la question, plus générale, de la rationalité pratique. Qu'est-ce qu'un agir

rationnel? Quels sont les critères qui déterminent la rationalité d'une action? Ou, en d'autres termes: quelles sont les conditions d'un jugement moral? Ces questions constituent, depuis *After Virtue* (1981), le point de départ de la réflexion de MacIntyre.

Dans la perspective d'interprétation qu'il propose, opposée au formalisme kantien, les conditions du jugement moral sont déterminées par les contenus « matériels » de la vie morale et, plus précisément, par une certaine représentation des fins de la vie humaine et des moyens qui permettent à un sujet moral de s'acheminer vers l'accomplissement de ces fins. La rationalité d'une action est dès lors déterminée, suivant la tradition morale aristotélicienne, par l'articulation du savoir de la fin ultime (détermination du *telos* de l'homme en tant que tel) et du savoir des moyens (la *phronesis*, la *prudentia* des scolastiques). Le savoir de la fin ultime fournit les principes du raisonnement et du questionnement pratique (*practical enquiry*); le savoir des moyens concerne les modalités d'application de ces principes universels à une situation contingente.

Avec le christianisme, la question de la conscience morale vient s'articuler à cette compréhension de la rationalité pratique. Sommes-nous conscients, en tant que sujets d'une mauvaise action, de faire le mal? Pour répondre à cette question, le christianisme augustinien dut élaborer

une théorie et des concepts susceptibles d'apporter aux disciples une meilleure compréhension de soi et des autres en tant que sujets de l'action. D'après MacIntyre, qui s'appuie ici sur les travaux de médiévistes comme Timothy C. Potts¹, le concept de *conscientia* fut introduit dans le vocabulaire moral du latin médiéval pour désigner un mode d'appréhension, susceptible d'occultation en certaines circonstances, du bien et du mal; la *conscientia* se distingue ainsi de la *synderesis*, qui nomme la conscience indélébile, irréductible à toute occultation, du bien et du mal.

Au XIII^e siècle, Thomas d'Aquin, opérant une synthèse entre les traditions morales aristotélicienne et augustinienne, conçoit la *synderesis* comme l'appréhension immédiate, présupposée dans toute activité pratique, des préceptes du droit naturel. La *conscientia*, de son côté, désigne le pouvoir, pour un sujet moral, d'appliquer à une situation particulière les principes moraux universels et fondamentaux. Le sujet moral exerce ce pouvoir en déduisant de ces principes universels d'autres principes plus particuliers, ayant une application plus immédiate à la situation spécifique, et en subsumant les circonstances contingentes de l'action sous ces deux types de principes².

Dans cette dernière perspective, la *conscientia* des scolastiques apparaît comme un mode du jugement pratique, très proche de la *phronesis* aristotélicienne qui, en tant que savoir des *moyens*, suppose également la connaissance de l'universel. Mais, dans une perspective plus générale, et dans la mesure où elles nous fournissent une certaine idée du bien humain, la *synderesis* et la *conscientia* peuvent être considérées toutes deux comme des *principes* du raisonnement pratique. Or, dans la perspective de MacIntyre, le contenu de ces principes sera saisi de manière d'autant plus claire que nous avancerons dans l'apprentissage des vertus³. C'est que la conscience morale en général n'est pas une intuition, c'est-à-dire un mode de connaissance achevé et immédiat: ni la *synderesis* ni la *conscientia* ne peuvent être conçues comme des modes de l'intuition⁴. Faire appel à l'intuition ou à quelque autre détermination empirique,

13. *Conscience in Medieval Philosophy*, Cambridge, 1980.

2. Alasdair MACINTYRE, *Whose Justice? Which Rationality?* Duckworth, Londres, 1988, p. 185 (traduction française de M. Vignaux d'Hollande: *Quelle justice? Quelle rationalité?* PUF, coll. « Léviathan », Paris, 1993, p. 201). Cf. aussi *Three Rival Versions of Moral Enquiry. Encyclopaedia, Genealogy and Tradition*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1990, p. 194.

3. *Whose Justice ...*, p. 194 (trad. fr. p. 210).

4. *Ibid.*, p. 185 (trad. fr. p. 201).

c'est avouer que nos concepts moraux et, de manière générale, notre conception de la morale se trouvent dépourvus de toute assise rationnelle et objective; c'est reconnaître implicitement, écrit MacIntyre, que ces concepts et cette conception ont un caractère purement subjectif ou émotif. L'histoire nous apprend que « *l'introduction du mot "intuition" par un philosophe de la morale est toujours le signe qu'un argument a quelque part mal tourné* ». La conscience morale apparaît donc, chez MacIntyre, comme un mode de connaissance du bien humain susceptible d'un enrichissement ou d'une « *clarification* » d'ordre historique, qui repose sur « *l'apprentissage des vertus* ». Dès lors, les conditions d'une pratique réfléchie des *vertus* sont en même temps les conditions du déploiement des contenus effectifs de la conscience morale.

L'éthique des vertus

L'apprentissage de la vertu n'est pas une opération simplement intellectuelle : la connaissance théorique des vertus morales suppose leur pratique effective². MacIntyre conçoit la morale comme un savoir, à la fois théorique et pratique, qui vise à intégrer l'activité humaine dans l'unité d'un sens. La disjonction entre théorie et pratique témoigne, selon MacIntyre, d'une fragmentation de l'activité humaine et, par là même, d'une perte générale d'intelligibilité, qui seraient caractéristiques de la culture moderne ; l'expression la plus symptomatique de cette déchéance morale et culturelle serait l'incapacité des morales modernes et contemporaines à réélaborer un référent unitaire positif susceptible d'orienter l'activité des hommes et d'offrir, par là même, une voie pour le règlement rationnel des conflits moraux.

Sous quelles conditions un individu engagé dans une pratique sociale en vient-il à se constituer comme sujet d'une pratique des vertus? Pour répondre à cette question, il faut au préalable déterminer plus précisément le contenu du concept de vertu.

Dans la perspective méthodologique et philosophique de MacIntyre, cette tâche doit être à la fois philosophique et historique : on ne peut comprendre le contenu d'un concept philosophique en l'isolant du

contexte culturel, social et politique dans lequel il a pris naissance. Le concept de vertu ne peut pas être déterminé abstraitement, à partir de catégories purement théoriques. Pour saisir sa signification propre, l'historien de la philosophie doit reconstituer la configuration historique dans laquelle il prend forme, définir les structures sociales et morales dans lesquelles il s'intègre et déterminer les modes particuliers de cette intégration. Dans la société homérique, l'intelligibilité du concept de vertu supposait la caractérisation du sujet moral comme un acteur social à qui étaient assignés certains rôles (guerrier, époux, membre du clan ...). La pratique des vertus n'était autre chose que l'exercice des qualités nécessaires à l'accomplissement d'un rôle assigné par la communauté :

Achille est vertueux dans la mesure où il accomplit excellemment son rôle de guerrier ou de chef de maisonnée. Plus tard, dans la configuration théorico-pratique qui sous-tend la réflexion d'Aristote, l'intelligibilité de la vertu apparaît comme subordonnée à une certaine conception de la vie comme « *vie bonne* » pour un être humain en tant que tel ; en définissant ainsi le *tels* de l'activité humaine, cette conception nous donne le cadre général à la lumière duquel nous pouvons dire d'une action ou d'une qualité particulière qu'elle est vertueuse. D'une manière générale, les vertus reçoivent leur signification primordiale, quoique inachevée, dans le contexte d'une pratique sociale spécifique.

Le concept de pratique apparaît, dès lors, comme le premier élément déterminant du concept de vertu ou, dans les termes de MacIntyre, comme le premier stade de son développement logique. Par pratique (*practice*) MacIntyre entend « *toute forme cohérente et complexe d'activité humaine socialement établie, à caractère coopératif, dans laquelle [les hommes], en s'efforçant de réaliser les modèles (standards) d'excellence qui s'accordent à cette forme d'activité et la déterminent partiellement, atteignent les biens internes à cette forme d'activité, de telle manière que se développent et l'aptitude des hommes à réaliser l'excellence et les conceptions humaines des fins et des moyens que ces derniers impliquent systématiquement*¹ ». Les jeux, les arts, les sciences et la politique - au sens aristotélicien du terme - sont des pratiques; la pratique politique, par exemple, *doit* entraîner, si elle est effective, la réalisation de certains biens « *internes* » (une décision, une loi ou une institution excellente...), que seuls les acteurs engagés dans cette forme spécifique d'activité sont en mesure de reconnaître comme tels; elle *peut* entraîner aussi, accessoirement, l'acquisition de certains biens « *externes* » à cette forme d'activité (pouvoir, richesse ...).

1. Alasdair MACINTYRE, *After Virtue*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1984, p. 69 (première édition: 1981).

2. *Whose Justice ...*, p. 194 (trad. fr. p. 211).

3. *After Virtue*, pp. 2 sq., 22, 59.

1. *After Virtue*, p. 187.

Cette caractérisation des pratiques sociales détermine deux aspects essentiels de la pratique éthique, c'est-à-dire de la pratique sociale spécifique à ce mode d'existence orienté vers la réalisation d'une certaine détermination du bien de l'homme en général.

Le premier est que tout être humain qui s'engage dans une pratique éthique doit assumer nécessairement un héritage social constitué par une certaine connaissance théorico-pratique des fins de l'activité humaine et des moyens qui ouvrent l'accès à ces fins ; de la détermination de ces fins et moyens découle un ensemble de règles, de critères et de modèles d'excellence internes à la pratique éthique. En d'autres termes, cet ensemble articulé de fins, moyens, règles, critères et modèles d'excellence (vertu), qui définit ce qu'on pourrait appeler, avec la terminologie kantienne, la matière de la moralité, est l'œuvre d'une communauté historique donnée. Les conditions réelles du jugement moral n'émanent pas d'un sujet abstrait de toute détermination sociale et historique, mais de la pratique historique d'une communauté concrète, porteuse d'une certaine mémoire éthique qui se déploie tant dans ses institutions et pratiques sociales et politiques que dans ses productions théoriques et symboliques. Dans cette perspective, le jugement moral acquiert une certaine objectivité.

Cette objectivité du jugement moral constitue le deuxième élément essentiel qui découle de la caractérisation de l'éthique comme pratique sociale spécifique. Or, le jugement dont il est question ici repose sur l'existence d'un ensemble de fins, règles, critères d'évaluation et modes d'excellence *communs* à tous les sujets qui s'identifient comme membres d'une communauté éthique particulière. L'objectivité de la morale réelle ne peut prétendre, par définition, à un statut d'universalité. Elle diffère donc essentiellement de l'objectivité kantienne, dont la prétention universaliste est précisément sous-tendue par l'oblitération de toute matérialité morale. À l'objectivité universaliste, formelle et « *impersonnelle*¹ » du versant kantien de la modernité morale, MacIntyre oppose l'objectivité particulariste et réelle de la tradition classique et médiévale issue d'Aristote.

La définition du concept de pratique, premier élément déterminant du concept de vertu, ouvre la possibilité d'une première définition, encore fragmentaire, du concept de vertu : « *Une vertu est une qualité humaine acquise, dont la possession et l'exercice nous disposent à réaliser les biens internes à chaque type de pratique, et dont l'absence nous empêche en*

*effet de les réaliser*¹ » La compréhension des vertus est rendue possible par l'existence de pratiques spécifiques ; au sein de ces pratiques, les vertus jouent un rôle central.

Éthique et narrativité

S'il nous permet de situer le lieu (*point*) et la fonction des vertus en général, le concept de pratique se révèle néanmoins insuffisant dès lors qu'on se situe dans la perspective d'une pratique spécifiquement éthique. Car, dans la vie d'un être humain, ces pratiques et ces biens peuvent entrer en conflit : la réalisation des biens propres à une pratique politique peut s'opposer à la réalisation des biens spécifiques à la pratique de l'art, ces deux types de pratique pouvant s'opposer, à leur tour, à la pratique de la vie familiale, etc. La diversité non intégrée des biens particuliers semble nous condamner à des choix déchirants, dans lesquels transparaît la dimension tragique de l'existence. Dans une perspective éthique, la question qui se pose est donc celle de savoir comment organiser les diverses pratiques particulières et comment intégrer les biens spécifiques à chacune de ces pratiques. Pour répondre à cet appel de rationalité, l'éthique doit établir un *principe* d'organisation et d'intégration des biens particuliers, lequel suppose une certaine détermination de la vie humaine considérée comme un tout (*as a whole*) et comme une unité (*as an unity*). L'éthique, considérée comme science des vertus, doit donc répondre à la question fondamentale : y a-t-il un mode « *excellent* » d'intégration de la vie humaine ? Ou, dans les termes d'Aristote : quelle est la « *vertu* » ou encore la « *vie bonne* » pour un être humain ?

Le développement de ces questions nous conduit, par-delà le concept de pratique, mais sans pour autant nous en séparer, à un deuxième stade d'élaboration du concept de vertu. Fondé sur le concept d'ordre narratif ou de structure narrative de la vie humaine, ce deuxième stade de compréhension de la vertu doit rendre raison de la position, fondamentale dans la tradition morale prémoderne, d'un *telos* spécifique à l'activité humaine en tant que telle. La vie humaine n'est pas une simple séquence d'actions désarticulées, selon la vision atomiste que MacIntyre attribue à la philosophie analytique contemporaine. Des actions désarticulées seraient *inintelligibles*, c'est-à-dire ne seraient pas, au sens strict, des actions. L'action incarne nécessairement une *intention*, qui s'inscrit de

1. *After Virtue*, p. 9.

1. *After Virtue*, p. 191.

manière causale et temporelle dans le contexte d'une vie qui est elle-même inscrite dans un *milieu* (*setting*) ou dans un ensemble de milieux sociaux particuliers (institutions, «pratiques», etc.). Comprendre une action, c'est reconstituer les liens par lesquels elle s'articule à la totalité d'une histoire individuelle et à l'histoire d'un ou de plusieurs milieux ; une action est un épisode d'une ou de plusieurs histoires possibles ou réelles. Le sens de chaque action particulière est déterminé par la place qu'elle occupe dans une séquence narrative et dans le contexte d'un ensemble d'histoires narratives : l'histoire narrative (*narrative history*) est « *le genre fondamental et essentiel pour la caractérisation des actions humaines*¹ ».

L'histoire (*history*) est récit (*story*): en elle s'articulent un commencement, un milieu (*middle*) et une fin; le sens émerge de l'unité de cette articulation. L'histoire singulière qui sous-tend les activités de chaque individu humain est le mode le plus fondamental de cette articulation : « *Stories are lived before they are told*² » ; nous comprenons nos propres actions et les actions des autres dans la mesure où elles se présentent comme des épisodes de récits vécus (*enacted narratives*). Le récit littéraire, comme le récit historiographique, suppose l'adéquation primordiale de la vie et de la forme narrative ; le sens (*intelligibility*) de la vie humaine découle de la *structure narrative* de la vie humaine en général. L'être humain est l'animal qui raconte des histoires (*story-telling animal*): pour se comprendre et comprendre les autres, il tisse et retisse laborieusement des récits qui, à l'instar de la mythologie, intègrent son expérience de soi avec les autres dans le temps. L'unité d'une vie jaillira de cette articulation narrative du temps. Une vie humaine sera d'autant plus *sensée* (*intelligible*) qu'elle aura plus d'*unité* ; la construction de l'unité de la vie apparaît, dès lors, comme l'indication d'un *te/os* spécifique à l'activité humaine en tant que telle.

Éthique et tradition

La pratique réfléchie des vertus et la réélaboration des prémisses de la conscience morale sont toujours enchâssées dans l'histoire d'une certaine communauté, et ne peuvent se déployer que dans le milieu d'une certaine

1. *After Virtue*, p. 208.

2. *Ibid.*, p. 212.

3. *Ibid.*, pp. 144, 211.

tradition morale. Le terme *tradition* ne signifie pas ici le simple maintien par inertie d'un passé figé, à la manière de Burke et de Maistre, mais la reprise critique d'une « *continuité de conflit*¹ ». La tradition, quand elle est vivante, ne s'oppose pas à la raison et, par conséquent, n'expurge pas le conflit : elle intègre en elle, au contraire, la pratique du questionnement rationnel comme une condition de son existence.

Les traditions, en effet, sont historiques ; elles ne sont donc pas indifférentes aux transformations culturelles et naturelles du monde dans lequel elles se situent. De ces transformations peuvent jaillir, à l'intérieur comme à l'extérieur de la tradition, de nouvelles questions qui réclament des réponses nouvelles. En assumant la tâche de répondre à ces questions, les traditions peuvent découvrir l'insuffisance de leurs ressources théoriques disponibles ; elles découvrent, du coup, la nécessité d'une réélaboration rationnelle du sens dont elles sont porteuses. Le développement historique des traditions s'oriente donc vers une progressive rationalisation: elles passent d'un premier stade précritique (non-problématisation du sens disponible) à un second stade de crise (reconnaissance d'inadéquations plus ou moins fondamentales dans l'articulation du sens disponible), puis à un troisième stade de réélaboration (*reformulation, reevaluation*) de l'articulation du sens constitutif¹. Arrivées à ce troisième stade de développement, les traditions sont, pour une part essentielle, des traditions de recherche (*tradition of enquiry*). L'histoire narrative d'une tradition est l'histoire d'un argument qui se réélabore dans le conflit et par le conflit, c'est-à-dire par la prise au sérieux de l'exigence, interne ou externe à la tradition, d'un surcroît de rationalité. Or, cette rationalisation n'a pas, dans la perspective de MacIntyre, un caractère d'universalisation : en réélaborant leurs croyances et leurs pratiques, les traditions construisent leur rationalité, c'est-à-dire établissent des modèles et des canons de rationalité qui sont, à chaque fois, particuliers.

Historicité et particularisme de la conscience morale

Dans l'œuvre de MacIntyre, la question de la conscience morale n'est pas, en tant que telle, l'objet d'une recherche systématique. Cependant, dans la mesure où il met en lumière les conditions historico-culturelles

1. « *Continuity of conflicts* », *ibid.*, p. 222.

2. *Whose Justice ...*, pp. 354 sq.; 361 (trad. fr. pp. 380 sq.; 387).

générales qui déterminent le développement des traditions morales, MacIntyre adopte, implicitement, une conception évolutive de la conscience morale. Sa recherche privilégie ainsi la dimension sociale et historique de la conscience morale, sans pour autant la réduire, semble-t-il, à des déterminations purement sociales et historiques: au sein des traditions morales, l'appréhension du bien et du mal se clarifie dans le temps, au fil des progrès du questionnement pratique. C'est à travers cet enrichissement progressif des contenus de la conscience morale que se constituent les différentes traditions morales. Ce que Le Senne affirmait, à propos de la nécessaire inventivité de la conscience morale dans la vie morale des individus, pourrait être appliqué, chez MacIntyre, à la pratique morale des communautés: « *Le bien, au début de l'action, n'est qu'invoqué, pressenti, non vu, mais visé, d'autant plus que l'action est plus inventive* ¹ ». Or, contrairement à Le Senne, MacIntyre ne conçoit pas cette inventivité dans un sens subjectiviste, qui ferait abstraction de « *ce qui est extérieur* » à l'activité du sujet moral. L'individu n'est pas la source absolue de cette inventivité, comme le veut l'individualisme libéral moderne, car le sujet moral au sens propre est constitué d'un réseau d'appartenances communautaires: « *L'histoire de ma vie est toujours enchâssée dans l'histoire de certaines communautés, dans laquelle je puise mon identité* ² ». L'explication que fait MacIntyre de l'enracinement historique de la rationalité pratique dérive néanmoins, dans les derniers textes en particulier, vers l'affirmation d'un particularisme « dur », qui laisse peu de place à la reconnaissance de tout contenu universel de la conscience morale. Conscient des conséquences relativistes et perspectivistes d'une telle dérive, MacIntyre affirme par ailleurs la thèse de la « *supériorité rationnelle* » d'une tradition morale particulière. L'articulation entre cette dernière thèse et celle, *a priori* contradictoire, de la rationalité purement interne des traditions, soulève de nombreuses difficultés ³. Mais, en dehors de ces difficultés, on peut se demander si l'approche de la conscience morale qui sous-tend la réflexion de MacIntyre n'est pas affaiblie par son rejet *a priori* de l'universalisme moral, qu'il interprète, peut-être un peu hâtivement, comme une « *fiction* » de la modernité.

Alfredo Gomez-Müller est docteur en philosophie scolastique, licencié ès sciences de l'éducation, diplômé de l'Institut des hautes études de l'Amérique Latine, maître assistant à l'Institut catholique de Paris (philosophie).

4. René LE SENNE, *Traité de morale générale*, PUF, Paris, 1947, p. 314.

5. *After Virtue*, p. 221.

3. Nous avons examiné quelques-unes de ces difficultés dans notre article « Coexistence des sens et sens de la coexistence », dans *Comprendre et interpréter*, Beauchesne, collection « Philosophie », Paris, septembre 1993.

Charles LARMORE

Réflexions sur *Quelle justice ? Quelle rationalité ?*

AVEC *quelle justice ? Quelle rationalité ?* Je dernier livre d'Alasdair MacIntyre, on a affaire à beaucoup plus qu'un simple prolongement à *After Virtue*, l'offensive néo-aristotélicienne contre

L'éthique moderne publiée en 1981 : en effet, il y a là plusieurs changements significatifs dans sa doctrine même. MacIntyre a déplacé son ancrage fondamental d'Aristote à saint Thomas d'Aquin. En même temps, il a repris l'unique objection qu'il avait faite contre l'éthique d'Aristote (et qui faisait alors de Sophocle le véritable « héros » de ce livre): le constat des conflits moraux tragiques ne compte désormais plus comme un signe de maturité morale mais, au contraire, comme une preuve de l'ignorance en morale. Cependant, le développement le plus important de ce nouveau livre se situe au niveau plus profond de l'épistémologie de la morale. L'affirmation centrale de MacIntyre est que la rationalité — en éthique comme ailleurs — n'est possible qu'au sein d'une tradition. Il soutient que la notion d'être rationnel en tant que tel n'est pas une base suffisante pour reconnaître les raisons d'une croyance ou d'une action, puisque leur justification dépend toujours d'engagements issus d'une tradition particulière. L'effort pour faire de la rationalité une distance critique à l'égard de toute tradition doit s'achever, s'il est mené jusqu'au bout, avec l'abandon des ressources de toute forme de pensée rationnelle. *After Virtue* contenait déjà quelques éléments de cette épistémologie : mais celle-ci occupe désormais le centre de sa pensée. En l'approfondissant de façon détaillée, il inscrit cette conception de la raison et de la tradition dans deux usages. Dans une série d'études particulières, il montre comment les idéaux de la justice sociale, élaborés dans trois traditions éthiques (la platonico-aristotélicienne, l'augustinienne et l'écossaise), concordent avec les conceptions de la raison pratique qui caractérisent ces traditions. Il souligne aussi que les controverses inter-

minables sur la justice dans les sociétés modernes découlent de l'absence de toute tradition consistante qui favoriserait une conception commune de la raison pratique. Selon MacIntyre, notre égarement vient précisément de la regrettable tentative des Lumières d'élever la raison au-dessus des contingences de la tradition.

Bien qu'écrit de façon toujours savante et vigoureuse, ce livre est d'une valeur inégale. L'épistémologie de la raison et de la tradition de MacIntyre me paraît procéder sur la bonne voie. Sa discussion historique des liens entre les idéaux de la justice et les conceptions de la raison pratique est bien informée et souvent perspicace. Mais sa critique de l'éthique moderne ne me paraît guère convaincante. Pour une large part, cela vient du fait qu'il est injuste en accablant la pensée moderne de reproches qu'il excuse ou dissimule dans les traditions antérieures qui ont sa préférence. Je me concentrerai sur le premier et le troisième de ces sujets, puisqu'ils mettent en jeu ses convictions philosophiques les plus profondes.

Commençons par l'affirmation selon laquelle la rationalité n'est possible qu'au sein d'une tradition. Cette conception est censée s'appliquer à chaque domaine de la pensée, bien que nous devons nous rappeler que son intérêt principal concerne ici son rapport à la théorie morale. Pour MacIntyre, la pensée rationnelle débute toujours par des croyances contingentes, croyances qui sont nôtres simplement parce que nous appartenons à quelque tradition de pensée particulière. Les changements rationnels de croyance dépendent des ressources conceptuelles disponibles dans la tradition, aussi bien pour l'énonciation des problèmes à résoudre que pour les critères gouvernant les types de solutions acceptables. Sans définir le terme capital de « tradition », MacIntyre souligne deux points importants. Une tradition de recherche est « progressive », si ses membres peuvent mettre à profit des découvertes précédentes, expliquer comment le désaccord antérieur était possible, et rendre de mieux en mieux compte du but de la recherche qui est une explication fondamentale de son domaine du problème. Il insiste également sur le fait que les traditions divergent beaucoup trop dans leurs croyances, leurs critères et leurs buts pour que les raisons de croire propres à une seule tradition donnée puissent être convaincantes pour tout être rationnel en tant que tel. MacIntyre ne soutient cependant pas la thèse auto-destructrice selon laquelle toutes les traditions ne partagent pas une même idée de la rationalité. Le principe de non-contradiction appartient au terrain neutre, comme aussi apparemment la norme de progressivité. Il souligne plutôt que cette notion commune de rationalité est trop faible pour permettre que, sur tout sujet, les raisons de croire relevant d'une seule tradition soient universellement acceptables. Il ne croit pas que les désaccords

entre les traditions ne puissent donc être résolus rationnellement. Mais, on ne peut se tourner vers une autre tradition que si la nôtre a cessé d'être progressive ; si la nouvelle peut à la fois expliquer ce que notre tradition ne peut pas expliquer et pourquoi il en est ainsi ; et si cette explication est convaincante au regard des critères de notre propre tradition.

Cette épistémologie « contextualiste » est celle que nous devrions accepter une fois abandonnée (comme je crois que nous le devons) l'idée d'une raison à la fois universelle et suffisante par elle-même pour mettre en place quelque chose de solide. Dans les grandes lignes, c'est là du pragmatisme. Mais on ne peut attendre de MacIntyre des paroles aimables à propos des penseurs modernes. L'erreur du pragmatisme, soutient-il, est qu'il aligne le concept de vérité sur « une idéalisation du concept d'assertion légitime » (ici MacIntyre pense à des pragmatistes américains comme L. S. Pierce, et plus récemment, Hilary Putnam), et non sur « quelque chose d'extérieur » à « son propre système de concepts et croyances », comme dans la théorie de la vérité que l'on trouve chez saint Thomas. C'est une distinction singulière chez MacIntyre, bien que sa volonté de l'invoquer soit symptomatique de son attitude paradoxale envers la notion de tradition. Il semble que relier l'idée de vérité avec celle d'assertion légitime idéalisée combine deux avantages auxquels il devrait aussi tenir : (a) nous pouvons admettre que les croyances qui passent maintenant pour justifiées pourraient, idéalement, se révéler fausses ; et de cette façon la vérité se trouve être quelque chose d'extérieur à nos croyances actuelles. Mais, (b) nous pouvons donner un sens réel à leur fausseté possible, lequel peut exercer une influence concrète sur la démarche de notre passé : leur fausseté consisterait en ce que ces croyances ne s'accorderaient pas avec les critères actuels que nous prenons pour des normes idéales de justification. Quelle notion plus extérieure de la vérité MacIntyre pourrait-il vouloir, étant donné son principe selon lequel la rationalité n'est possible qu'au sein d'une tradition, et étant donné la manière dont il justifie l'abandon d'une tradition ?

Bien sûr, saint Thomas défendait une notion de vérité plus transcendante. Mais c'est précisément parce qu'il ne partageait pas la conception contextuelle, traditionaliste de la raison que recommande MacIntyre. Pour saint Thomas, comme d'ailleurs pour les autres références de MacIntyre (Platon, Aristote, saint Augustin), la tâche de la raison consistait à dépasser les contingences historiques, et le but de la philosophie morale était de discerner un ensemble déterminé de normes que tout être traditionnel doit reconnaître (voir *Summa theologiae* 1-11, q. 94, a. 4). MacIntyre admet parfois qu'il y a une différence fondamentale entre sa propre épistémologie et les traditions morales qu'il défend. Mais il ne voit pas que cela a deux conséquences importantes. D'abord, il n'est

guère juste d'isoler les Lumières pour les blâmer, comme il le fait, simplement parce qu'elles cherchaient à séparer la raison de la tradition. Dans ce projet, elles prolongeaient le courant de pensée antérieur, quelles qu'en fussent les autres différences significatives. Ensuite, l'épistémologie que MacIntyre préconise lui défend de se considérer comme un membre à plein titre d'une de ces traditions morales antérieures, du moins dans une forme qui correspond à leur propre conception d'elles-mêmes. Pourtant sa profession d'être un « chrétien augustinien », aussi bien que son recours à la théorie de la vérité de saint Thomas d'Aquin montrent assez que c'est ce qu'il espère représenter. Mais ces traditions de pensée ne se comprenaient pas elles-mêmes d'une façon traditionaliste, ainsi que le fait MacIntyre. Il s'agit d'un paradoxe du traditionalisme que les défenseurs précédents de la tradition (Burke et de Maistre, par exemple) ont choisi, eux aussi, d'ignorer. Je ne suggère pas que l'épistémologie de MacIntyre soit contradictoire, mais il ne peut pas la penser logiquement comme le mettant simplement en continuité avec la théorie morale antérieure (aux Lumières). Il doit envisager ces traditions morales comme étant conditionnées historiquement d'une façon par laquelle elles ne prétendent pas l'être. Ainsi, sa conception n'est pas un retour au passé, mais une innovation, et même des plus modernes.

Une autre insuffisance importante dans la compréhension de la notion de tradition morale chez MacIntyre le conduit également à être injuste dans sa critique des Lumières et lui cache à quel point il est lui-même moderne. Il suppose qu'appartenir à une tradition morale rend impossible toute distance par rapport à un rôle : parce que les raisons justifiant la croyance et l'action ne relèvent pas simplement de la rationalité en tant que telle mais doivent toujours faire appel aux critères d'une tradition particulière, MacIntyre croit que ces raisons doivent s'adresser aux représentants de tel ou tel rôle social. La tendance de la pensée moderne à refuser d'identifier l'agent moral à quelque rôle concret que ce soit est, pour lui, un signe de plus de l'absence du soutien d'une tradition dans la pensée moderne. Cependant, contrairement à ce que dit MacIntyre, l'inscription dans un rôle n'est pas la seule alternative à l'effort pour raisonner dans un *vacuum* social. Une forme de la vie sociale pourrait offrir à ses membres des principes avec lesquels, en prenant du recul, ils mesureraient la force morale des demandes faites par les rôles sociaux, et tel fut en effet l'un des courants dominants de la société moderne. En outre, cette morale qui recommande une certaine distance par rapport aux rôles sociaux l'une de ses plus importantes sources dans la pensée chrétienne - fait auquel MacIntyre lui-même apporte une preuve importante, bien qu'apparemment ce ne soit pas son intention.

Prenons par exemple son explication de l'affirmation d'Aristote selon laquelle la conclusion d'un syllogisme pratique n'est pas un jugement mais une action. C'est parce qu'Aristote comprend l'agent rationnel comme « *habitant un rôle structuré* », dit MacIntyre, qu'il ne partage pas la conception « *spécifiquement moderne* » selon laquelle l'agent doit prendre en outre la décision d'agir d'après les raisons qu'il affirme dans les prémisses du syllogisme. Mais MacIntyre présente ici comme une pathologie moderne ce qu'il décrit plus tard, assez correctement, comme la théorie anti-aristotélicienne d'Augustin selon laquelle l'agent rationnel doit non pas simplement appréhender le bien, mais aussi *vouloir* le poursuivre, s'il va agir pour l'accomplir. Ce n'est pas la seule voie par laquelle la pensée chrétienne encouragea la prise de distance par rapport aux rôles sociaux que MacIntyre regarde comme un manque de profondeur dans les éthiques modernes. La « *vision libérale moderne* », affirme-t-il, à l'encontre de la vision aristotélicienne, propose que les normes de justice s'appliquent aux « *relations des êtres humains comme tels* ». Mais le christianisme ne portait-il pas aussi son Évangile à un public universel ! Dans sa discussion de saint Augustin, bien que ne retirant pas sa condamnation de la modernité, MacIntyre dit précisément : « *la loi de la civitas Dei est par contraste [avec Aristote] une loi pour tous les hommes* ». L'embarras de MacIntyre vient ici en partie du fait qu'une fois encore il a injustement critiqué dans la pensée moderne les motifs qu'il approuve cependant dans une tradition antérieure. Cela vient aussi de ce qu'il ne distingue pas entre trois choses que l'idée d'une morale universaliste peut vouloir signifier : (1) une morale des devoirs qui relie tous les agents rationnels en tant que tels ; (2) une morale des devoirs envers tous les agents rationnels en tant que tels ; (3) une morale que tous les agents rationnels en tant que tels reconnaîtront comme les reliant. L'épistémologie de MacIntyre exclut (3), mais non pas (1) et (2). Une tradition morale peut être conditionnée historiquement (contrairement peut-être à son propre projet) et cependant transcender une morale des rôles sociaux. C'est la continuité primordiale qui relie les éthiques chrétienne et moderne. En se disant chrétien augustinien. MacIntyre se fait le moderne qu'il soutient ne pas être.

Un trait frustrant, mais aussi sympathique, du livre de MacIntyre est que les erreurs qu'il semble faire dans quelques passages sont corrigées dans d'autres, bien qu'il ne l'admette pas. J'ai déjà remarqué deux de ces renversements. En voici un autre : si les traditions morales d'avant les Lumières se sont trouvées contenir deux éléments qu'il tient pour responsables du manque de tradition des Lumières - l'ambition d'élever la raison au-dessus de la tradition et l'élaboration d'une morale indépen-

dante des rôles sociaux -, nous pouvons bien nous demander pourquoi l'éthique moderne ne devrait pas également être qualifiée de tradition morale. En fait, MacIntyre admet que c'en est une. Cependant, à ce moment, il ne dispose plus que d'une seule façon pour opposer l'éthique moderne aux traditions antérieures. La pensée moderne serait en proie à d'interminables controverses morales. Ceci pourrait être vrai, mais les traditions antérieures avaient leurs propres controverses qui ne se terminaient souvent que lorsque ces traditions disparaissaient elles-mêmes. MacIntyre ne dit rien de la critique tenace des stoïciens envers l'éthique aristotélicienne, ni de la condamnation officielle de 1277 qui s'attaqua à la synthèse thomiste des morales aristotéliciennes et augustinienne et fraya la voie aux critiques ultérieures de Duns Scot et Ockham. L'histoire de la pensée morale est une controverse incessante dans laquelle de grands esprits se sont divisés sur des questions fondamentales. Bien sûr, quelques-unes des théories disputées pourraient malgré tout être correctes. Mais ceci est également vrai des théories modernes.

Bien que la critique de MacIntyre de l'éthique moderne au nom des traditions antérieures soit en tout point injuste, son livre a le mérite de fournir les moyens de désarmer cette critique. Enfin, son honnêteté historique l'emporte tout aussi bien que son propre engagement clandestin du côté de la modernité. Cependant MacIntyre devrait réfréner l'élan qui le porte à considérer l'histoire de l'éthique moderne simplement comme l'histoire de l'erreur. Cette approche méconnaît les prolongements importants par lesquels la pensée moderne poursuit les pensées qui la précèdent. Elle laisse échapper également l'effort des penseurs modernes pour remédier aux défauts réels des traditions antérieures. Nous ne sommes sans doute à même de porter un avis équitable sur la valeur de l'éthique moderne que si nous supposons qu'elle est un mélange d'erreur et de perspicacité.

Traduit de l'anglais par Michaël DEVAUX

Serge-Thomas BONINO

La foi n'est pas un self-service ¹

AU PALMARÈS des valeurs - tel, du moins, que nous le présentent les sondages d'opinion - il en est une qui, en cette fin de siècle, caracole largement en tête : c'est la tolérance. Être reconnu

comme un homme tolérant, voilà l'idéal. Quant au soupçon d'intolérance, porté sur une personne, une institution ou un comportement, il suffit à les discréditer, sans autre forme de procès. Par conséquent, le fait même de se demander si l'on peut tout dire, tout croire, tout penser, paraît à tout le moins saugrenu, tant la réponse semble évidente. Au nom de quoi pourrait-on m'interdire de penser, de croire ou de dire ce que bon me semble ? Dire le contraire serait faire de la provocation.

Il reste que ce succès irrésistible de la tolérance intrigue. Surtout au moment même où, comme on s'accorde à le reconnaître, nos sociétés traversent une crise profonde des valeurs. Qu'est-ce donc que cette valeur qui semble prospérer en proportion du déclin des autres valeurs ? Pour poser la question plus crûment, la tolérance est-elle vraiment, comme on le prétend, un progrès moral décisif de l'humanité, ou bien serait-elle, comme certains n'hésitent pas à le penser, la valeur de la fin des valeurs, la valeur qui s'engraisse du cadavre des autres valeurs ? Car, s'il faut tout accepter, si tout se vaut... rien ne vaut plus, à commencer d'ailleurs par la tolérance, qui se dévore ainsi elle-même.

1. Ce texte a été prononcé à Toulouse, lors des conférences de carême 1993 (NDLR).

De la tolérance

Gardons-nous de donner une réponse trop rapide à cette question, posée d'ailleurs en termes trop manichéens. Commençons plutôt par prendre acte que la notion de tolérance recouvre une pluralité de sens, ce qui engendre une certaine confusion.

La liberté politique d'opinion et de croyance

Tolérer, au sens premier, c'est supporter un mal, l'accepter, en vue généralement d'un plus grand bien. Je tolère, bien que cela ne m'enchant pas, que mon neveu de quatorze ans fume chaque jour son paquet de cigarettes, parce qu'une répression trop directe, même si elle est possible et légitime, le « bloquerait » définitivement contre moi. En ce sens, l'idée de tolérance a trouvé un champ d'application privilégié dans les rapports du politique et du religieux. Elle signifie alors, conformément à la Déclaration des droits de l'homme de 1789, que « nul ne peut être inquiété pour ses opinions, même religieuses ». Toutefois, l'idée de tolérance implique un jugement de valeur, puisque ce qui est toléré est par le fait même déclaré mauvais. Or il n'est pas sûr que le pouvoir politique soit habilité à se prononcer sur la vérité ou la fausseté d'une opinion philosophique ou d'une croyance religieuse. Plutôt que de tolérance, mieux vaut donc parler de liberté d'opinion ou de liberté de croyance ...

Sur ce point, le consensus pratique est — dans nos sociétés démocratiques du moins — assez large, et personne ne s'en plaint. Pourtant, la persistance de frictions, plus sérieuses qu'il n'y paraît, sur les modalités pratiques de la laïcité indique clairement que ce consensus pratique repose sur des justifications théoriques fort divergentes, ce qui le rend assez instable. Pour faire bref, je dirai que la liberté d'opinion et de croyance peut reposer sur deux conceptions de la liberté, radicalement opposées: la conception que, faute de mieux, j'appellerai libérale et la conception chrétienne.

La tolérance dans la perspective libérale

Aujourd'hui, la liberté d'opinion et de croyance est généralement fondée sur une idéologie libérale diffuse. Or, je voudrais montrer en premier lieu que cette idéologie méconnaît le sens authentique de la liberté ; en second lieu que, par conséquent, elle ruine en fait la liberté qu'elle prétend pourtant fonder et dont elle prétend même être le seul fondement possible.

Pour le dire en un mot, dans la perspective libérale, la liberté est avant tout conçue comme le pouvoir de dire non, de refuser. Il s'agit par-là de préserver ce qui, dans le système libéral, joue le rôle de valeur suprême : l'indépendance absolue de l'individu. Alors que, dans la perspective chrétienne, la personne ne devient elle-même que dans son rapport à autrui, et d'abord à Dieu, dans la perspective libérale, l'individu s'affirme en se distinguant, en s'opposant. Un peu comme le fils prodigue qui se croit d'autant plus libre qu'il s'éloigne davantage de la maison du père. Cette recherche exacerbée de l'indépendance implique, comme sa condition, la relativisation de toute norme extérieure, en particulier la vérité objective, qui prétendrait transcender l'individu et l'insérer dans un ordre qui le dépasse et dont il n'est pas la source. D'où le slogan : « À chacun sa vérité. »

Dans cette perspective, la relation à autrui n'est jamais un donné, un « déjà là », mais elle est de l'ordre du contrat et du contrat provisoire. Non seulement les dépendances et les solidarités antérieures au choix de ma liberté (famille, nation ...) doivent être niées, mais l'engagement est toujours vécu comme un risque d'aliénation pour la liberté: il doit par conséquent toujours pouvoir être repris. C'est le règne du « oui, mais ».

Or je dis que cette conception de la liberté est insuffisante. D'une part, parce qu'elle tourne à vide. La liberté, d'accord, mais pour quoi faire? « *En un monde sans vérité*, dit Jean Paul II, *la liberté perd sa consistance* » (*Centesimus annus*, n° 46). D'autre part, cette liberté absolue est finalement contradictoire. Et surtout, elle ne peut en aucun cas fonder une authentique démocratie. Ce dernier point est capital. En effet, comme l'écrit Jean Paul II, « *on tend à affirmer aujourd'hui que l'agnosticisme et le relativisme sceptique représentent la philosophie et l'attitude fondamentale accordées aux formes démocratiques de la vie politique, et que ceux qui sont convaincus de connaître la vérité et qui lui donnent une ferme adhésion ne sont pas dignes de confiance du point de vue démocratique, parce qu'ils n'acceptent pas que la vérité soit déterminée par la majorité* ». Le vrai démocrate serait donc celui qui, ne croyant en rien, pourrait tout admettre. C'est le voisin idéal ! Or, ce raisonnement est spécieux. En effet, qu'on veuille bien répondre à la question suivante:

Comment, dans la perspective libérale, fonder en justice la lutte contre l'intolérance ? « *Pas de liberté pour les ennemis de la liberté* », dit-on, mais au nom de quoi ? Si je ne réponds pas, la répression de l'intolérance risque bien de n'être qu'une violence pure et simple, une application du droit du plus fort, dont on sait qu'il est la négation même de la démocratie. Aussi le pape a-t-il raison de dire qu'« *une démocratie sans valeurs se*

transforme facilement en un totalitarisme déclaré ou sournois, comme le montre l'histoire». Si, en revanche, je réponds que l'intolérance doit être combattue parce qu'elle est un mal, j'en viens bon gré mal gré à reconnaître qu'il existe au moins un bien, une valeur objective, qui transcende les individus et s'impose à la conscience de chacun. Mais alors, j'ai quitté la logique du système libéral strict.

La liberté dans la perspective chrétienne

L'Église, quant à elle, à la lumière de la Parole de Dieu, se fait une tout autre idée de la liberté. Elle nous présente la liberté comme ce merveilleux pouvoir que l'homme possède de dire oui, de consentir personnellement au bien. Et d'abord à la vérité objective, dont nous ne sommes pas les créateurs, mais que nous recevons de Dieu, à travers la nature, la société et la Révélation. Capacité de consentir, en définitive, à cette dépendance filiale qui définit la vocation profonde de l'homme, car c'est dans la relation consentie à Dieu que l'homme trouve sa vraie liberté, et non dans l'illusion de la pure indépendance. Lorsque le Seigneur libère Israël de l'esclavage d'Égypte, ce n'est pas pour lui donner une liberté vide et formelle, mais pour le faire passer de la servitude au service. « *Laisse aller mon peuple, dit le Seigneur à Pharaon, pour qu'il me serve* » (Exode 9, 1).

La liberté chrétienne ne se trouve qu'en se donnant ; elle ne s'accomplit que dans l'engagement, le don de soi, le service de Dieu et du frère. « *Vous, mes frères, dit saint Paul, vous avez été appelés à la liberté ; seulement que cette liberté ne se tourne pas en prétexte pour la chair ; mais par la charité, mettez-vous au service les uns des autres* » (Galates 5, 13).

Telle est, pour l'Église, la vraie liberté, la liberté des enfants de Dieu. Quant à la liberté politique d'opinion ou de croyance, elle n'est pas, dans l'ordre moral, une fin en soi. Elle est seulement - et c'est déjà beaucoup - la condition d'un consentement vraiment humain au bien, au terme d'une recherche exempte de toute contrainte autre que la force de la vérité. Aucune trace de relativisme ici. Au contraire, c'est précisément parce que je respecte profondément mon semblable que je reconnais en lui un être capable de vérité, et que je n'hésite donc pas à lui annoncer la vérité ou même à dénoncer l'erreur qui le défigure.

La foi

Ce conflit entre deux conceptions de la liberté est au cœur de la plupart des frictions entre le christianisme et la culture contemporaine. Je propose, sans nous arrêter aux escarmouches frontalières, d'aller au point le plus sensible. Je voudrais montrer que l'idéologie libérale a pour premier effet de rendre, tout simplement, l'acte de foi impossible. C'est-à-dire que, si le chrétien n'y prend pas garde, s'il n'exerce pas un certain regard critique sur le système tacite de valeurs dans lequel bon gré mal gré il baigne, son acte de foi risque de lui devenir peu à peu incompréhensible. Je vais procéder en trois temps. D'abord, en prenant un peu de recul, je voudrais dégager la structure psychologique de l'acte de foi. Ensuite, j'essaierai de montrer comment l'idéologie libérale sape à la racine la possibilité même de cet acte de foi. Enfin, je suggérerai quelle peut être l'attitude du chrétien face à cette menace.

Commençons donc par réfléchir sur ce qu'est l'acte de foi, cet acte de l'intelligence et du cœur par lequel je réponds « *oui* » à la Parole de Dieu. Il s'agit d'un acte proprement surnaturel, en ce sens qu'il ne peut être posé que sous l'action de l'Esprit-Saint donné par le Père. « *Ce ne sont pas la chair et le sang qui t'ont révélé cela*, dit Jésus à Pierre qui confesse sa divinité, *mais mon Père qui est dans les cieux* » (Matthieu 16, 17). Cela dit, cet acte surnaturel présente certaines ressemblances avec le processus naturel de cet acte tout à fait quotidien qu'est la croyance.

La croyance dans l'ordre naturel

Qu'est-ce donc que croire? Prenons les choses d'un peu haut. Notre intelligence exerce deux grands types d'activités. Premièrement, elle forme en elle-même des notions, des idées, des définitions, des théories. Deuxièmement, elle les confronte avec la réalité. Cette deuxième opération est appelée le jugement. Juger, c'est donc mettre en rapport le contenu de notre pensée avec la réalité qu'il est censé représenter. Juger, c'est se prononcer sur la vérité, c'est-à-dire la conformité entre nos contenus mentaux et le réel. Oui ou non ma représentation correspond-elle à la réalité ? Mais le jugement prend différentes formes : la croyance en est une.

Essayons de préciser. Pour qu'un jugement soit valable, il doit être motivé, fondé, sinon c'est un « *jugement téméraire* », une faute au moins contre l'intelligence. Or, il y a plusieurs motivations possibles. Tout d'abord, la vérité peut sauter aux yeux, s'imposer d'elle-même à l'esprit,

qui ne peut pas la refuser sans se renier lui-même. C'est l'évidence. Il y a ensuite des vérités non évidentes mais rigoureusement déduites de principes évidents. L'esprit ne peut plus les refuser. Dans tous ces cas, l'esprit se repose dans la certitude. Non seulement il affirme telle ou telle la vérité, mais il sait, en outre, que son jugement ne peut pas être faux.

Il reste que les jugements de ce type, ceux qui atteignent à une certitude absolue, sont en définitive plutôt rares, surtout dans le domaine des choses humaines. La plupart du temps, la vérité ne s'impose pas. Il y a alors toute une gamme possible d'attitudes de l'esprit. Parcourons-la rapidement, pour mieux y situer la croyance ;

- le doute : faute d'évidence, ne croyant aucune raison objective de me prononcer dans un sens plutôt que dans l'autre, je décide de suspendre mon jugement, c'est-à-dire de ne pas me prononcer. Pour éviter l'erreur, le plus sage est effectivement d'attendre. Est-ce que X sera pour la circonscription un meilleur député que Y? À vrai dire je n'en sais rien puisque je ne connais ni l'un ni l'autre et que je n'ai pas lu leur programme (à supposer que le programme ait une quelconque incidence sur la politique postélectorale). Voter dans ces conditions serait une faute contre l'intelligence ; - le soupçon (sans connotation morale) : j'ai lu le programme de X. Il m'a assez séduit. Les mesures proposées sont réalistes et favoriseront, me semble-t-il, le développement de la circonscription. Je penche donc plutôt pour X, mais, n'ayant pas lu le programme de Y, je ne me prononce pas encore, je continue à réserver mon jugement, même si j'ai un préjugé favorable pour X ;

- l'opinion : je viens de lire le programme de Y. Il me semble franchement démagogique. Mon opinion est donc qu'il faut voter pour X. Avec l'opinion, nous franchissons un pas décisif. Désormais, je me prononce dans un sens plutôt que dans l'autre, je m'engage, je dis oui ou non. Mon jugement est motivé par des raisons suffisantes, mais ces raisons ne sont pas des preuves : ce sont plutôt des indices convergents, des signes. Il est vraisemblable que X sera meilleur député que Y (cela ressemble au vrai). L'opinion ne me procure pas de certitude absolue. Je garde toujours quelque part la crainte de m'être trompé. Et si X était un menteur (ce qui n'est pas si rare)? et si telle mesure proposée avait des effets inverses à ceux que je lui suppose?... Mais, très souvent, j'arrive à une certitude morale qui suffit pour que mon choix soit raisonnable. Inutile de préciser que la plupart des jugements que nous prononçons chaque jour relèvent de l'opinion;

- la croyance : dans l'opinion, donc, la vérité de l'objet ne s'impose pas à moi, mais j'y adhère parce que l'objet me semble vrai, et cela pour des

Raisons qui tiennent à sa nature même. Dans la croyance, la vérité de l'objet ne s'impose toujours pas. J'y adhère cependant, mais non pas, comme dans l'opinion, parce que l'objet me semble vrai en lui-même - en fait aucune indication n'émane de l'objet lui-même. J'y adhère parce que quelqu'un en qui j'ai confiance m'affirme que c'est vrai. Voilà le vrai motif de la croyance. Croire, c'est adhérer en se fondant sur le témoignage d'autrui.

Prenons un exemple très quotidien. Le garage où est ma voiture est en angle droit par rapport à la route et il n'y a pas en face de miroir. Je n'ai donc aucune visibilité. Pourtant, si un passant, qui est posté en face du garage, d'où il a effectivement une excellente visibilité, me fait signe de m'engager, je n'hésite pas. Voilà un beau cas de croyance. Je n'ai pour ma part aucune visibilité, ni aucun moyen de déduire l'état de la route. Mais je fais confiance à ce passant, au point que, d'une certaine manière, je risque ma vie.

Cette confiance faite au témoin est raisonnable. D'abord parce que le témoin a autorité et compétence : posté en observateur, il est mieux placé que moi pour connaître l'état de la route. Ensuite, parce que j'ai la conviction qu'il ne veut pas me tromper, qu'il est sincère (si ce passant était mon ennemi personnel, j'hésiterais ...), parce que, au-delà de tout calcul de probabilité concernant sa fiabilité, j'accepte de lui faire confiance. À la base de la croyance, il y a donc la volonté de faire confiance.

L'acte de foi

Nous allons retrouver ces différents éléments de la croyance dans l'acte de foi du chrétien. La foi, nous le savons, est la réponse de l'homme à la Parole de Dieu. Sur le seul témoignage de la Parole de Dieu, Abraham se mit en marche sans savoir où il allait (cf. *Hébreux* 11, 8). Plus précisément, pour nous qui vivons après le Christ, l'acte de foi est réponse à la prédication de l'Église. Car l'Église, conduite par l'Esprit, est le relais obligé qui transmet et prolonge pour nous l'authentique prédication du Christ. « *La foi*, dit saint Paul, *naît de la prédication* » (*Romains* 10, 17). Ce message de l'Église contient bien des vérités « *qui ne sont pas montées au cœur de l'homme* » (*1 Corinthiens* 2, 9), c'est-à-dire des vérités fondamentales sur le sens de la vie qui dépassent l'intelligence humaine et que l'homme ne peut ni découvrir par lui-même, ni, une fois révélées, rattacher à des vérités qu'il connaîtrait déjà.

À supposer donc que cette prédication retentisse à mes oreilles et que j'accepte, comme Moïse au Sinaï lorsqu'il aperçoit le buisson qui brûle sans se consumer, de faire un détour pour considérer la chose, quelle va être mon attitude ? En fait, en schématisant, trois attitudes sont possibles. Les deux premières, l'incroyance et la foi, sont diamétralement opposées. L'incroyant rejette le message chrétien, parce que ce message lui apparaît comme mauvais. Soit pour des raisons intellectuelles : le message chrétien contient des erreurs ... Soit pour des raisons affectives : l'adhésion au christianisme n'est pas une affaire purement intellectuelle, elle implique une conversion des mœurs, qui ne va pas de soi. Je ne tiens donc pas spécialement à ce que le message soit vrai et, comme de fait il n'en émane aucune évidence intrinsèque, je peux toujours choisir de fermer les yeux sur les signes qui manifestent la vérité du message - car ces signes existent - pour ne plus considérer que les aspects par où le message fait difficulté. Comme le disait Pascal à propos de l'Écriture, il y a en elle assez d'obscurité pour ceux qui ne veulent pas croire, et assez de lumière pour ceux qui le veulent.

Mais il se peut aussi que le message me trouve dans des dispositions d'accueil. Attitude d'humilité par laquelle j'accepte de reconnaître que j'ai besoin d'un Sauveur et que je suis dépendant de l'amour d'un Autre. Attitude de générosité par laquelle je consens aux révisions de vie nécessaires pour entrer dans une relation authentique avec Dieu. C'est dans ces conditions que je peux dire mon Amen à la Parole de Dieu. Croire, c'est donc, dans la plénitude d'une liberté travaillée par l'amour, accepter de recevoir d'ailleurs le sens de sa vie. C'est consentir à sa vocation de fils.

De l'hérésie

Il y a une troisième attitude possible face à la prédication de l'Église.

Je ne vais pas refuser en bloc le message, mais je ne vais pas non plus l'accepter intégralement. Bref, je fais un choix, j'opère un tri. Je vais retenir tel aspect du message, par exemple, la réalité d'une vie après la mort, mais je vais laisser tomber tel autre aspect, par exemple, la présence réelle de Jésus-Christ dans l'eucharistie. C'est là ce que les anciens

Appelaient *l'hérésie*.

Je sais : le terme d'hérésie n'est guère à la mode. Il évoque aussitôt les bûchers de l'inquisition, les dragonnades et toutes sortes de choses, dont on ne peut dire qu'elles soient à l'honneur des chrétiens. Mais il faut bien distinguer l'hérésie comme phénomène sociopolitique et l'hérésie comme

Péché personnel contre la foi. Dans des sociétés de type sacré, où l'unité politique de la nation dépend en grande partie de l'unité de la croyance, l'hérésie est un problème politique : s'attaquer à la foi revient à s'attaquer au principe même de l'unité sociale, d'où la violence parfois de la répression. Aujourd'hui, du moins en Occident, la religion n'est plus le garant de l'unité sociale, l'hérésie a donc cessé d'être un problème politique, mais elle n'a pas pour autant cessé d'être un péché contre la foi. Quel péché ? Celui qui consiste à nier obstinément et en pleine connaissance de cause une vérité dont l'Église enseigne clairement qu'elle appartient au message chrétien, ou encore, ce qui revient au même, à donner à cette vérité un sens différent de celui que lui donne l'Église. L'hérésie, ainsi entendue, ne se réduit pas à une erreur ; c'est, plus profondément, une attitude du cœur et de l'esprit, dont le ressort ultime est l'orgueil. Il se peut que, mal informé, j'ignore ou comprenne de travers tel ou tel aspect du mystère chrétien. *Errare humanum est*. Cette erreur ne devient occasion d'hérésie que dans la stricte mesure où je prends conscience que cette vérité est vraiment enseignée par l'Église et que, malgré cela, m'enfermant dans mon sens propre, je persiste à la refuser. *Sed perseverare diabolicum ...*

L'hérésie, ainsi comprise, est incontestablement un péché très grave, parce que l'hérétique, en refusant en pleine connaissance de cause tel enseignement de l'Église, montre bien qu'il méconnaît le motif formel de la foi, c'est-à-dire l'attitude spirituelle qui définit la foi. Son refus obstiné révèle en effet que, s'il adhère aux autres affirmations du message chrétien, ce n'est pas parce que « *Dieu qui est la Vérité même les a révélées à son Église* », ce n'est pas par obéissance à la Parole de Dieu - car, dans ce cas, pourquoi n'adhérerait-il pas aussi à la vérité en question, laquelle n'est pas moins enseignée par l'Église ? Non, s'il adhère, c'est pour des raisons purement humaines, c'est parce que ces affirmations lui semblent plausibles ou intéressantes. Cela signifie purement et simplement que l'hérétique n'a pas la foi. Même si, matériellement, il affirme certaines vérités que confesse aussi le croyant, il ne les affirme pas pour la même raison. Ce sont, en fait, pour lui, des opinions purement humaines. Je ne veux pas dire que, pour le croyant, les vérités de foi ne sont ni intéressantes, ni plausibles, je veux dire que ce n'est pas d'abord *pour cela* qu'il y croit et que, par conséquent, il est prêt à croire même ce qui humainement ne lui semble ni plausible, ni intéressant. La foi est totale ou elle n'est pas. Il faut ici bien distinguer le doute, qui est effectivement un péché, et les difficultés, qui n'en sont pas. Les difficultés sont généralement d'ordre intellectuel. Il est tout à fait normal que nous nous posions

des questions sur ce que nous croyons et, parfois, il peut arriver, en raison de la transcendance de ces vérités, que nous ne voyions guère la réponse ! Mais cela ne nous empêche pas de faire confiance à Dieu qui nous enseigne, notre foi n'est pas remise en cause. Le doute, en revanche, est la volonté de ne plus faire confiance à Dieu, de se méfier de sa Parole. C'est tout autre chose : « *Mille difficultés*, disait Newman, *ne font pas un doute.* »

Comprenons bien que l'hérésie est une subversion profonde de la foi.

Au lieu de recevoir de la Parole de Dieu le sens de ma vie, c'est moi qui, me posant en juge, prétends donner à la Parole de Dieu un sens acceptable ! Derrière l'hérésie se cache donc ce qui, pour la Bible, est le péché par excellence : à savoir l'idolâtrie, cette proposition inexorable de l'homme pécheur à se créer un dieu à son image.

Or, force est de constater que l'idéologie libérale, dont je parlais tout à l'heure, développe un climat particulièrement propice à l'hérésie. La conception libérale de la liberté ne permet en effet qu'un engagement conditionnel et strictement contrôlé. Or la foi est, par définition, sans condition ; elle exige une remise inconditionnelle de soi-même à la Parole de Dieu. Dès lors que je me réserve sur tel ou tel point, je manifeste que je me méfie, que je n'ai pas confiance en la Parole de Dieu. Entendons-nous. Je ne vous invite pas à abdiquer tout sens critique, mais à l'utiliser à bon escient. Il est important de discerner ce qui, dans le sermon de mon curé, est vraiment la Parole de Dieu et ce qui relève de ses opinions personnelles que je ne suis pas obligé de partager, mais, dès que j'ai la conviction d'être en présence de la Parole de Dieu, dès que je reconnais la voix du bon pasteur, il n'y a pas de demi-mesure possible.

Quoi qu'il en soit, ce climat culturel explique la généralisation de ce que les sociologues appellent très justement la religion à la carte. Puisque le « menu imposé » — la doctrine de l'Église — ne passe plus, chacun se bricole une croyance à sa convenance. C'est-à-dire que je ne retiens du message chrétien que ce qui me convient, parce que cela me semble plus facile à croire, plus plausible, intéressant, parlant. Quant à ce qui ne me paraît ni plausible, ni intéressant, ni parlant, je le laisse tomber, quitte à compléter ma petite religion personnelle par quelques thèmes « parlants » empruntés à d'autres religions. Rien de plus significatif à cet égard que les sondages *d'opinion* sur les croyances de nos contemporains. Tel pourcentage de Français croit en la divinité de Jésus, tel autre pourcentage à la Trinité, tel autre à la réincarnation ... Or, accepter ce principe, c'est s'enfermer d'emblée dans une attitude hérétique. Que répondre

alors au sondeur qui vient m'interroger? Tout simplement que, même s'il y a des choses qui me sont subjectivement plus difficiles à croire que d'autres, « *je crois tout ce que croit et enseigne l'Église catholique* ».

Que faire ?

Alors, que faire face à cette mentalité diffuse si délétère pour la foi, dont on peut penser - et l'observation le confirme - qu'elle est plus efficace que toutes les persécutions ouvertes ? « *Ils ne mouraient pas tous, mais tous étaient frappés.* » D'abord, prendre conscience et se convaincre qu'hier comme aujourd'hui, comme sans doute demain, l'Évangile est un signe de contradiction, « *folie pour les Grecs et scandale pour les Juifs* ». Je ne dis pas que le chrétien doit cultiver à tout prix la contradiction ou la provocation. Il est normal de chercher à mettre en valeur les continuités entre les aspirations des hommes de notre temps et le message de l'Évangile. Mais, la naïveté n'étant pas une vertu, un double discernement s'impose.

Discernement, tout d'abord, entre, d'une part, les aspirations légitimes, celles qui traduisent par exemple une meilleure prise de conscience de la dignité de l'homme et, d'autre part, des aspirations qui relèvent du « monde », au sens où le monde désigne la société des hommes sous l'aspect où elle s'oppose à la venue du royaume de Dieu. Le discernement entre la liberté civile, foncièrement légitime, et l'idéologie libérale qui prétend la fonder est de ce type.

Discernement, ensuite, entre les structures de l'ordre humain et celles de l'ordre surnaturel. Certes, la grâce ne détruit pas la nature. Il reste que l'ordre surnaturel n'est pas le pur prolongement de l'ordre naturel : il y a aussi discontinuité. Prenons un problème qui va devenir de plus en plus brûlant. Par tout un aspect de son mystère, l'Église est une société, une communauté d'hommes et de femmes. Il est dès lors tentant de penser la structure sociale de l'Église sur le modèle des sociétés politiques. C'est ainsi qu'à l'époque où le gouvernement d'un seul paraissait l'idéal, on a accentué la monarchie pontificale au risque de méconnaître le rôle des évêques. Aujourd'hui, où l'on s'accorde à voir dans la démocratie le régime politique qui correspond le mieux à la dignité de l'homme, la même attitude conduit à penser que le gouvernement de l'Église devrait prendre la forme d'une démocratie représentative. Mais, dans l'un et l'autre cas, on oublie que l'Église n'est pas œuvre humaine et qu'elle ne dispose pas de ses structures essentielles : celles-ci lui ont été données par Jésus-Christ.

De la même manière, l'acte de foi implique une attitude bien particulière de l'esprit. Or, le principe d'autorité ayant été évacué du domaine scientifique puis du domaine politique, l'idée que les vérités fondamentales ne sont pas le fruit d'une délibération, d'un consensus ... mais qu'elles sont à recevoir sur le seul témoignage d'autrui nous est devenue étrange. Ce décalage est difficile à vivre et la tentation est grande de chercher à le réduire. Alors les uns rêvent de restaurer une société civile structurée par le principe d'autorité, ce qui, pensent-ils, rendrait, dans l'ordre surnaturel, la croyance plus facile. Les autres vont chercher à atténuer la radicalité de l'acte de foi, pour ramener le message chrétien à un réservoir de mythes suggestifs et de propositions éthiques parmi bien d'autres dans le vaste supermarché des sagesses humaines.

À ces tentatives de réduction, il faut plutôt opposer la nécessité de la conversion. Le christianisme a sa spécificité, ses valeurs propres, qui ne se ramènent ni aux valeurs d'ordre naturel, bien qu'il les assume à sa manière, ni, encore moins, aux valeurs du « monde ». Ce sont ces valeurs chrétiennes, révélées par l'Écriture, que le chrétien s'efforce de discerner et auxquelles il veut conformer sa vie. C'est d'ailleurs ce à quoi saint Paul invite les Romains : « *Ne vous modelez pas sur le monde présent, mais que le renouvellement de votre jugement vous transforme et vous fasse discerner quelle est la volonté de Dieu, ce qui est bon, ce qui lui plaît, ce qui est parfait* » (Romains 12, 2).

Benoît-Dominique DE LA SOUJEOLE

Croire en l'Église ¹

QUAND on observe l'histoire du christianisme depuis ses origines, on s'aperçoit que chaque époque possède une sensibilité spirituelle particulière. Les grandes périodes de cette histoire se succèdent, marquées chacune par des interrogations particulières sur le mystère chrétien. Ainsi, par exemple, l'antiquité chrétienne a été presque exclusivement préoccupée par le mystère du Christ, vrai homme et vrai Dieu. Les premiers conciles universels n'ont cessé de préciser, d'affiner, de confirmer notre confession de foi dans le Verbe incarné. Plus près de nous, la Renaissance a été comme polarisée par la question du salut : comment comprendre que ce qui a été réalisé en un seul, le Christ, se communique aux hommes de tous les temps et de tous les lieux ? Notre époque, quant à elle, porte principalement son intérêt sur l'Église : comment comprendre cette réalité dont toute l'Écriture et la Tradition nous parlent de multiples façons ?

L'Église se trouve aujourd'hui au centre de l'enseignement du magistère (elle est le thème central du concile Vatican II), et les théologiens reviennent sans cesse sur le sujet. Nos questions sur l'Église sont des questions modernes. Un homme de l'Antiquité, du Moyen Âge, de la Renaissance, de l'âge classique ne les posait pas, du moins, de la même façon. L'homme de la Renaissance, par exemple, a bien médité sur l'Église, mais sous l'angle du salut individuel ; sa question principale était : « *Suis-je ou non membre de l'Église ?* » Aujourd'hui, c'est en quelque

Serge-Thomas Bonino, dominicain, est docteur en théologie et enseigne la philosophie médiévale à l'Institut catholique de Toulouse. Il est le rédacteur en chef de la *Revue thomiste*.

1. Comme le précédent, ce texte a été prononcé à Toulouse, lors des conférences de carême 1993 (NDLR).

sorte le cœur même du sujet qui nous préoccupe. Notre question principale est: « *Qu'est-ce que l'Église?* » C'est devenu la question première. Mais on ne peut envisager ici de la traiter complètement. Tout au moins nous proposons-nous de rappeler quelques grands éléments de réponse qui gouvernent en un sens tout le discours sur l'Église.

Jeanne d'Arc devant ses juges qui voulaient la perdre nous donne en quelque sorte l'idée qui va courir tout au long de notre exposé. On lui posa la question piégée suivante: « *À qui obéis-tu, au Christ ou à l'Église?* » et la jeune femme de répondre: « *Du Christ et de l'Église m'est avis que c'est tout un.* » Merveilleuse sagesse de l'Esprit de Dieu dans les saints ! Il y a, en effet, entre le Christ et l'Église une telle affinité que nous allons sans cesse parler de l'un et de l'autre. Nous connaissons l'Église de la façon dont nous connaissons le Christ; ce que nous connaissons du Christ nous éclaire sur la nature intime de l'Église; enfin, la qualité de notre vie ecclésiale est directement fonction de la qualité de notre vie en Christ. Ce sont les trois points qu'il nous faut envisager ici.

Le regard juste sur l'Église

L'Église en ce monde s'offre à l'intention de tous, mais tous ne la reconnaissent pas. On peut en effet porter sur elle - comme sur le Christ - différents regards, qui se ramènent à trois types principaux.

Croisant Jésus sur les chemins de Galilée, dans les ruelles des villages ou dans le Temple même de Jérusalem, l'homme qui le rencontrait pouvait ne voir en lui qu'un homme comme les autres: « *N'est-ce pas le fils de Joseph dont nous connaissons le père et la mère l?* » (Jean 6, 42.) Beaucoup, étonnés d'abord par cet homme atypique, ont fini par le ranger parmi les illuminés, les rêveurs ou même les révolutionnaires politiques. Jésus n'était pas le seul à l'époque à pouvoir être rangé dans ces catégories. Il en va de même pour l'Église. Il y a sur elle le regard du statisticien, du sociologue, de l'historien des religions, du journaliste profane ... Pour eux, l'Église est un groupe religieux parmi d'autres. On peut bien la cerner car elle a ses structures particulières, un certain type de gouvernement, une doctrine précise, des rites définis, des prières connues ... Ce regard sur le Christ comme sur l'Église est le plus superficiel, il ne permet de voir que l'écorce des choses. Il n'est pas radicalement faux, mais il est réducteur et déjà déviant; il lui manque l'essentiel.

Le second regard est bien plus pénétrant. Il permet de percevoir l'extraordinaire du sujet. Des hommes et des femmes - souvent des simples

- ont reconnu en Jésus des qualités exceptionnelles. Son enseignement transmet une sagesse surprenante pour un homme qui n'a pas d'instruction particulière; sa vie est d'une rectitude sans faille. Ceux qui ont regardé le Christ de cette façon ont saisi, dans ses faits et gestes, le signe d'une puissance qui n'est pas celle de l'homme. Ils ont donc pensé à un prophète: « *Aux dires des gens, qu'est le Fils de l'homme?* » demande Jésus à ses disciples; ils lui répondent: « *Pour les uns, il est Jean Baptiste; pour d'autres, Élie; pour d'autres encore Jérémie ou quelqu'un des prophètes* » (Matthieu 16, 14). De même pour l'Église. L'observateur avisé voit son unité et son universalité qui passent les siècles malgré le renouvellement des générations, ses fruits prodigieux de sainteté à chaque époque; tout cela forme un ensemble extraordinaire et unique. Ce regard est bien plus profond que le précédent, mais il demeure au niveau du prodige sans remonter à sa source, à sa cause; il lui manque quelque chose d'important pour aboutir. Cependant, ce regard est important parce qu'il met sur la voie du troisième regard les esprits loyaux qui désirent comprendre.

Le troisième regard est le regard décisif. C'est le regard humble et surpuissant de la foi: (« *Mais pour vous (mes disciples), qui suis-je?* » Simon-Pierre répondit: « *Tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant* ») (Matthieu 16, 15-16). C'est, comme l'explique aussitôt Jésus à Pierre, la pleine révélation du Père que l'homme ne peut qu'accueillir, à laquelle il ne peut parvenir de lui-même. Seuls ceux qui portent ce regard sur Jésus peuvent vraiment le connaître en vérité, et alors - par surcroît - se trouve expliqué tout l'extraordinaire de sa Personne, de ses faits et gestes. Ce troisième regard dépasse ce que le deuxième n'a qu'effleuré. Il en va encore de même pour l'Église. Le regard de foi sur elle nous la fait apparaître dans sa réalité profonde, intime, totale. Elle est le Corps du Christ habité par l'Esprit-Saint qui est son âme et qui la fait avancer en ce monde comme vrai peuple de Dieu. C'est ce regard de la foi que nous confessons chaque dimanche au Credo de la messe: Je crois que l'Église est une, sainte, universelle et apostolique. Et cette lumière de la foi explique par surcroît tout l'atypique et l'extraordinaire de cette société religieuse où s'arrêtent les deux premiers regards.

À la question qui nous occupe ici: « *Quelle foi en l'Église?* » nous pouvons déjà répondre un peu. C'est la même foi que celle qui nous donne de connaître le Christ: la foi théologale. Ce n'est pas par nos propres forces que nous pourrions saisir ce qu'est en vérité l'Église; elle n'est pas au bout de nos investigations, elle se donne à connaître comme le Christ lui-même nous offre son intimité. Mais, au juste, qu'est-ce que la foi nous révèle de l'Église?

La clef de la compréhension de l'Église

Ici aussi, c'est en braquant les projecteurs de la foi sur le Christ que nous pouvons connaître en vérité l'Église en sa nature profonde. Le Verbe incarné est le point central de toute la Révélation, tout y conduit ou tout en découle. Annoncé et préparé pendant tout l'Ancien Testament, il est pleinement manifesté au jour de la Nativité où Dieu accomplit toutes les promesses. Dans la discrétion de la nuit de Noël, Dieu choisit de sauver le monde d'une manière très précise qu'il faut saisir pour comprendre comment le salut nous est donné. Dieu avait mille manières possibles de sauver le monde. Lui qui est au-dessus de tout et dont la puissance est infinie aurait pu faire disparaître la création tombée dans le péché et repartir à zéro; il aurait pu faire une sorte d'absolution générale, il aurait pu faire comme ceci, comme cela ... Là n'est pas la vraie question; nous ne faisons pas de théologie-fiction. Nous tentons de comprendre ce que Dieu a effectivement fait et pourquoi il a fait ainsi. Or, il est clair que pour sauver le monde Dieu ne l'a pas recréé à partir du néant, mais qu'il l'a racheté; Dieu est parti, non de rien, mais de la création tombée dans le péché qu'il a relevée. On peut contempler alors la profondeur de l'amour que Dieu porte à l'homme: il ne le fait pas disparaître, il ne le violente pas, mais il va le chercher là où il est, et il lui propose à nouveau son amitié de la façon la plus adaptée à sa nature humaine : Dieu vient chercher l'homme en se faisant homme avec les hommes.

C'est le prodige de l'incarnation. Par là, Dieu fait habiter dans un homme en tout semblable à nous toute la plénitude de la divinité pour que - et c'est là ce qui est capital - *par son humanité qui nous est si proche nous puissions parvenir à sa divinité* qu'il nous invite à partager pour l'éternité. Tel est le grand choix de Dieu pour sauver les hommes: prendre des réalités de ce monde - à commencer par la nature humaine elle-même - et les élever à cette formidable capacité d'être des signes pour connaître et des moyens pour obtenir la vie nouvelle et éternelle, la vie même de Dieu. Cette grâce du salut habite en quelque sorte le signe qui révèle et qui est un moyen de transmettre le salut. Ainsi, l'humanité du Christ est le signe et l'instrument de sa divinité. Dans le Christ, il y a Dieu et l'homme inséparablement mais sans confusion : l'humain permet de révéler et de transmettre le divin. Ce choix de Dieu ne se limite pas au Verbe incarné, il concerne toute la rédemption. Ainsi, la Bible est une parole humaine (l'aristocrate Isaïe ne s'exprime pas comme le berger Amos !) qui est signe, instrument, manifestation de la Parole de Dieu

qu'elle est en vérité inséparablement mais sans confusion. Ainsi, le baptême est une ablution d'eau qui est signe, instrument, manifestation réelle de ce « lavage » des péchés qui réalise l'adoption filiale. Tous les moyens de salut institués par le Christ suivent cette loi de l'incarnation ; ils sont des réalités de ce monde élevées au rang de signe et d'instrument du don de la grâce qu'ils contiennent en quelque sorte.

Il en va de même pour l'Église. Elle est un être complexe, formé d'un élément humain qui est signe, instrument et manifestation réelle d'un élément divin qui est son cœur. L'Église est inséparablement humaine et divine ; il n'y a pas deux Églises, l'une divine et l'autre humaine, mais une seule Église à la fois humaine et divine : nous croyons que l'Église est *une* (« *Credo unam ... Ecclesiam* »). Je le répète : l'Église est à la fois humaine et divine, visible et invisible, institutionnelle et spirituelle, juridique et mystique, temporelle et éternelle ; ne séparons pas ce que Dieu a uni. Or, aujourd'hui, il n'est pas rare que l'on ne voie plus cette union intime de l'humain et du divin dans l'Église. Trouvant son aspect humain trop lourd, trop limité parce qu'humain justement, certains parlent de l'Église institutionnelle et de l'Église spirituelle comme de deux réalités séparées, la seconde étant, à vrai dire, la seule vraiment nécessaire. Séparer, c'est l'erreur fondamentale ; elle mutile l'être même de l'Église et elle évolue fatalement vers une erreur sur le Christ lui-même, puisque l'Église est façonnée à l'image du Christ. Mais cette erreur, comme souvent, n'est que la perversion d'une vérité mal comprise. Il est vrai que l'essentiel dans l'Église, c'est le divin qui l'habite, ce par quoi elle est vraiment la sainte Église. Mais ce divin pur, si l'on peut dire, ne tombe pas du ciel directement, comme la pluie, il nous est donné par l'humain, les signes-instruments, parmi lesquels Jésus a placé en premier ses apôtres : « *Qui vous rejette me rejette* » (Matthieu 10, 40). De nos jours, leurs successeurs, les évêques unis au premier d'entre eux, l'évêque de Rome, sont pour le monde entier les vicaires du Christ ; ils ont reçu la charge de faire sans cesse et partout advenir le divin de l'Église : je crois que l'Église est universelle et apostolique. Ceux qui délibérément se coupent d'eux se coupent du Christ, bien qu'ils ne soient pas le Christ.

Quelle sorte d'être est l'Église? Nous savons par le regard de foi qu'elle est humaine et divine, mais elle n'est pas une personne comme le Christ, ni seulement une action comme le baptême. Le mot même *Église*, qui vient du grec *ekklesia*, signifie assemblée, communauté. L'Église est un être collectif, en quelque sorte, comme le dit aussi le mot *royaume*. Cette communauté est d'abord divine parce que son âme est l'EspritSaint en personne avec la grâce de la foi, de l'espérance et de la charité.

Là où est l'Esprit, là où sont les vertus théologiques, là est l'Église, et là où est l'Église, là sont l'Esprit et les vertus théologiques. **Mais** ici aussi le divin, l'invisible, le spirituel, ne doivent pas être séparés de l'humain, du visible, de l'institutionnel ; il s'agit alors de la confession de foi (ce n'est pas la même chose que la foi), du culte sacramentel (ce n'est pas la même chose que la grâce sacramentelle), de la fidélité aux successeurs des apôtres (ce n'est pas la même chose que l'obéissance au Christ).

La confession de foi, le culte sacramentel, la fidélité aux pasteurs sont nécessaires à l'Église parce qu'elle est une communauté. Il s'agit d'actes communautaires qui expriment et favorisent vraiment notre commune appartenance au Christ; nous sommes les membres de son Corps. Notre époque, marquée par un fort courant individualiste, risque de nous faire perdre ce sens communautaire ou de l'amoindrir en nous faisant préférer les petits cénacles au détriment de la communauté en son entier, dans sa diversité. Pour conserver un sens vrai de l'Église, il faut participer à l'assemblée eucharistique où le Christ vient lui-même nous remplir de ses dons ; et l'eucharistie la plus signifiante de l'Église est celle qui est présidée par l'évêque entouré de ses prêtres, de ses diacres, tous concélébrant avec le peuple chrétien. Il y a quelques occasions dans l'année à ne pas manquer, comme par exemple la messe chrismale pendant laquelle l'évêque bénit les saintes huiles pour la célébration des sacrements, une messe d'ordination, une messe de confirmation ...

Notre regard de foi étant posé sur l'Église, sa nature intime et complexe nous apparaissant alors, comment allons-nous en vivre, quelle sera notre vie ecclésiale?

Notre vie ecclésiale

Nous venons de voir l'Église en son objectivité, telle qu'elle nous est offerte par Dieu. Comment allons-nous nous ajuster à cette initiative divine? Je voudrais, pour conclure, faire quelques remarques plus existentielles, mettant l'accent sur notre vécu ecclésial.

Le regard de foi n'est pas un regard tout fait, il doit progressivement mûrir. Prenons un exemple: la croissance d'un être vivant n'est pas un mouvement uniforme, c'est une évolution qui connaît des étapes par l'acquisition progressive de certaines capacités. C'est ainsi que la nature humaine est intégralement réalisée dans l'enfant, mais qu'elle ne peut pas encore y déployer toutes ses activités de l'âge mûr; il faudra du temps. Ce sera d'abord l'acquisition progressive de l'usage de la raison, puis de

la maturité physique suivie de la maturité psychologique, etc. Il y a dans le développement de notre nature spirituelle, et ici plus précisément de la foi, quelque chose de comparable, mais qui n'est pas lié à l'âge de l'état civil. La foi connaît en nous une maturation progressive ; nous ne sommes pas adultes d'emblée dans la foi et par conséquent dans notre regard sur l'Église. La foi a, dès sa naissance en nous, sa nature propre, mais elle a besoin de s'enraciner, de s'affermir. Voyons rapidement quelle est cette progression.

Le premier âge de la foi est marqué par une tâche précise à assurer : expulser ce qui la compromet et la menace dans son existence même. C'est le travail le plus urgent de la foi commençante. Elle ne domine pas encore la personne, elle a à se protéger. C'est le temps où l'on doit veiller d'abord à la correcte et complète confession de foi, où l'on saisit cette nature divino-humaine de l'Église et où l'on refuse tout discours comme tout comportement qui seraient incompatibles avec elle. C'est une époque de la vie de foi pendant laquelle on se posera moins de questions que l'on ne cultivera la docilité envers les vicaires du Christ. De nos jours, beaucoup de chrétiens, pourtant adultes pour la vie sociale, faute d'éducation suffisante de leur foi, demeurent longtemps des commençants. Leur regard de foi sur l'Église en est encore à ses débuts. Ils demandent avant tout à l'Église de leur assurer certaines prestations, et cela dénote un fort individualisme; ils fréquentent les sacrements selon les préceptes de l'autorité, respectent les interdits ...

Une fois affermie sur ses bases, la foi doit devenir progressante ; c'est son printemps, temps où elle passe de l'état de graine à protéger à l'efflorescence. C'est le moment de penser sa foi et de passer à ses applications concrètes. Toutes nos capacités de connaître en vérité s'éveillent, rencontrent les premières objections, affrontent les premiers contre-témoignages. Le regard de la foi progressante sur l'Église fait découvrir toujours davantage la merveille de son aspect divin et les limites, les défauts des hommes qui en sont les signes et les instruments. La foi tient ensemble les deux aspects, ne les vit pas comme un écartèlement qui ferait exploser cet être complexe qu'est l'Église, mais au contraire elle ne cesse de s'émerveiller de ce prodige de l'amour divin. Petit à petit, la personne prend sa place dans la communauté, et la foi personnelle évolue pour devenir une foi ecclésiale. Le chrétien contribue au rayonnement de l'Église comme à sa purification, notamment par le témoignage explicite de sa propre vie. La dimension communautaire est intégrée, la solidarité avec l'entière communauté s'affermir; c'est un pas décisif.

C'est alors que peut se déployer la foi complète, celle qui se laisse assimiler, fondre dans l'Église. C'est à ce stade que l'on parvient à être un homme d'Église, une femme d'Église. Toucher à l'Église, c'est toucher au plus intime de soi. Le Christ et l'Église sont devenus alors « *tout un* ». On ne parle plus de « *soumission à l'Église* » comme on est soumis à la loi française, parce que l'Église comme le Christ sont en soi vivants et agissants, parce que le mystère ecclésial ne nous est pas extérieur mais a été totalement intégré, il fait partie de nous-mêmes. D'instinct, peut-on dire, on est consonant avec le Christ et l'Église. Et s'il nous est donné de voir des imperfections, et même des péchés, dans l'Église, notre première réaction sera non pas de condamner mais d'accepter de les souffrir comme nous souffrons nos propres fautes. Cet âge de la foi est l'âge mystique, c'est-à-dire l'âge où l'on entre dans le mystère, au cœur de la réalité. La foi est assez vivante par la charité pour aimer le pécheur passionnément, comme le Christ, tout en haïssant le péché. En toute lucidité, on peut être « à l'aise » dans l'Église.

Il ne faudrait pas durcir cette succession des trois âges de notre vie de foi. Nous aurons jusqu'à la fin à protéger notre regard sur l'Église, à exercer notre intelligence de la foi, à progresser dans le sens ecclésial. Mais cela nous montre l'aspect dynamique de la foi. Si l'on s'en tient toute notre vie au premier stade, on finit par ne plus être un commençant mais un attardé.

Bien des affirmations, des comportements, des revendications qui peuvent nous surprendre ne sont pas tant des hérésies ou des déviances que des retards, des lenteurs à passer les différents caps de la vie de foi. Probablement, chez beaucoup de nos frères qui se sentent mal dans l'Église, y a-t-il des commençants qui ont été désorientés par des lectures ou des témoignages. Ils veulent se protéger - certes maladroitement - mais non déformer ou déchirer l'Église. On peut penser ici à nos frères dits traditionalistes. D'autres parmi nos frères, ayant fait des progrès dans l'aspect communautaire du mystère ecclésial, ont du mal à intégrer l'universalité de l'Église. Ils vont volontiers dans des petites communautés qui courent le risque de se fermer sur elles-mêmes, de fonctionner en vase clos. Ces petites unités sont plus chaleureuses, paraissent plus efficaces et plus « pures », mais elles doivent toujours veiller à demeurer dans le corps ecclésial en son entier. Elles ont à rester solidaires de toute l'Église, même dans ses parties les plus ternes. Le critère décisif de ce lien est et restera toujours la fidélité loyale aux pasteurs.

Au terme de ces explications, pour sommaires qu'elles soient, nous nous rendons compte que si l'on peut tout dire ou à peu près de nos

diverses situations personnelles, parce qu'elles sont évolutives et très différentes les unes des autres, nous ne pouvons pas tout dire à propos de l'Église. Le regard de foi, au fur et à mesure qu'il grandit, nous donne le regard de Dieu lui-même sur son Église. C'est l'Église, telle que le Père l'a conçue et réalisée par son Fils dans l'Esprit, qu'il nous est donné de connaître, d'habiter, de former, les uns avec et par les autres ; c'est cette Église que nous avons à aimer inlassablement. Cette mystérieuse et très réelle alliance du divin et de l'humain ne peut être saisie par la foi que dans la lumière du Verbe incarné. Si l'on ne peut pas tout dire à propos de l'Église, c'est justement parce que l'on ne peut pas tout dire à propos du Christ. Il y a entre le Christ et l'Église une affinité telle que contempler l'un c'est contempler l'autre, déformer l'un c'est déformer l'autre, et aimer l'un c'est aimer l'autre.

Tables du tome XVIII (1993)

Classement par ordre alphabétique des auteurs (colonne de gauche), avec indication de leur nationalité (B: Belgique; D: Allemagne; E: Espagne; F: France; G-B: Grande-Bretagne; I: Italie; PL: Pologne; USA: États-Unis). Avant le titre des articles (colonne centrale), un astérisque(*) indique qu'il s'agit d'une traduction. Dans chaque cas, les lettres E, S, T, D, rappellent que ces articles ont été publiés respectivement dans les parties «Éditorial», « Signet », «Thème », « Dossier». Les chiffres (colonne de droite) renvoient successivement au numéro du cahier dans le tome et à la pagination. Rappelons enfin que les références des articles publiés avant 1986 se trouvent dans notre numéro hors-série *Tables et index /975-1985*.

ARMOGATHE Jean-Robert (F)	Le couple humain (E) Sauver le rituel (E) Apologie du mauvais larron (T)	2; 5-8 4; 5-10 6; 61-64
AUMONIER Nicolas (F)	L'éthique consensuelle au CCNE (T) Pour une éthique consensuelle (T)	5; 72-98 5; 99-126
BARBARIN Philippe (F)	« Ceci est mon corps livré pour vous » (T)	4; 57-60
BA T\IT Jean-Pierre (F)	La sexualité, le célibat et la résurrection (T)	4; 83-98
BEDOUELLE Guy (F)	L'âme et la beauté (T) De génération en génération (T)	1; 106-112 6; 46-56
BIFFI Giacomo (Card.) (I)	* Prenons garde à l'Antéchrist (T)	3; 33-50
BONINO Serge-Thomas (Frère) (F)	La foi n'est pas un self-service	6; 111-122
BOU L.NOIS Olivier (F)	La morale ou la sainteté ¹ (E) La nature est pour l'homme et l'homme pour Dieu (E)	1 ; 5-7 3; 6-10
BOURGEOIS Daniel (F)	Nommer Dieu; variations saussuriennes sur le tétragramme et le buisson ardent (T) La liturgie: œuvre ou action? (T)	1 ; 33-48 4; 11-38
BOURGUET Vincent (F)	Écologie et morale (T)	3; 108-120
BRAGUE Françoise (F)	Le goût du bien (T)	5; 59-65
BRAGUE Rémi (F)	Dieu le Père est-il un mâle ¹ Réflexion sur la masculinité et la paternité (T) Les doux et la terre (T)	2; 9-15 3; 21-2R
CALDECOH Stratford (USA)	* Des droits pour les animaux? (T)	3; 121-126

Tables du tome XVIII (1993)

CARRAUD Christophe (F)	Une iconographie chrétienne est-elle possible? (T)	2; 97-114
CARRON Julian (E)	* Du serment à la vérité (T)	1 ; 76-91
CORBIN Michel (F)	Justice et miséricorde chez saint Anselme de Cantorbéry (T)	6 ; 23-45
CORMIER Philippe (F)	« Ce mystère est grand » (T)	2; 21-34 4;
DAGENS Claude (F)	Des temps nouveaux pour l'évangélisation (S) Le triomphe du professeur Tournesol (S)	99-112 2;
DUCHESNE Jean (F)		118-128
DUMONT Gérard-François (F)	Population et environnement (T)	3; 134-142
EMMANUELLE-MARIE (Sœur) (F)	Confîées les unes aux autres. Les dominicaines de Béthanie (T)	6; 71-83
FAGOT-LARGEAUL T Anne (F)	L'éthique consensuelle au CCNE (T)	5 ; 72-98
FORTIN Ernest (USA)	* Perspectives bibliques sur l'écologie (T)	3; 63-88
GER!. Hanna-Barbara (D) *	« Mangez l'agneau en toute hâte. » La liturgie chrétienne comme anti-extase (T)	4 ; 39-46
GILLET-CHALLIOL Marie-Christine (F)	Y a-t-il une conscience chrétienne? (E)	5; 5-11
GIORDA Patrice (F)	Visage (S)	1 ; 113-116
GOMEZ-MÜLLER Alfredo (F)	L'historicité de la conscience morale (D)	6; 96-104
GREISCH Jean (F)	Présentation: La pensée d'Alasdair MacIntyre (D)	6; 92-95
GRYGIEL Stanislaw (PL)	* Le don d'Ève et le chant d'Adam (T) L'existence liturgique, ou le propre de l'homme (T)	2; 55-66 4; 47-56
GUROIAN Vigen (USA)	* Le sens de la bénédiction: sur l'écologie comme événement ecclésial (T)	3; 157-171
GUY François et Michèle (F)	Existe-t-il une approche écologique du contrôle de la fécondité humaine? (T)	3; 150-156
HUREAUX Roland (F)	Terre des hommes (T)	3; 11-20
IMBERT Jean (F)	"Pardonne-nous nos offenses ... » Notules de droit canonique et de droit français (T)	6; 57-60
JEAN PAUL li (F)	Vingt ans après, un nouvel envoi (T)	2; 74-76
LARMORE Charles (F)	Réflexion sur: Quelle justice, quelle rationalité? (D)	6; 105-110

Tables du tome XVIII (1993)

LE GAL Patrick (F)	La liturgie en acte dans les mosaïques de Ravenne (T) 4 ; 61-{}8 Les paraboles de la miséricorde dans les vitraux du XI ^e -siècle (T)	6 ; 84-91
LE GALL Robert (F)	Les noms de Dieu dans la liturgie (T)	1; 49-{}JI
LEDOUX Isabelle (F)	Les « grandes peurs » écologiques ; mythes et réalités (n 3 ; 51-62	
LÉNOIR René (F)	Villes et campagnes au Sud: un rôle à redéfinir (T)	3; 143-149
Lôw Reinhard (D)	* L'intériorisation des normes; un problème naturaliste (T)	5 ; 3642
MANNION Francis (USA)	* L'Église américaine et les sirènes du féminisme (T)	2; 67-73
MARION Jean-Luc (F)	Philosophie chrétienne et herméneutique de la charité (T)	2; 89-96
MARTIN Francis (F)	L'image sexuée. Un bilan des enseignements du chapitre I de la <i>Genèse</i> (T)	2 ; 16-20
MICHAUD Jean (F)	Éthique et conscience (T)	5; 67-71
ODONOVAN Oliver (GB)	Pour une éthique évangélique (T)	5; 12-22
PELLETIER Anne-Marie (F)	« li n'y a plus l'homme et la femme » (T)	2 ; 3545
PINCKERS Servais (F)	La conscience et l'erreur (T)	5 ; 23-35
RA TZINGER Joseph (Card.)(D)	* Communio: un programme (T)	2; 77-88
ROBILLIARD Stéphane (F)	La formation morale de la conscience; le discernement et le témoignage (T)	5;43-58
ROUILLER Georges (F)	La vie en son nom; Jean et la théologie du nom (T)	1;25-32
ROULEAU François (F)	Religion et idéologie (S)	5 ; 131-137
SALES Michel (F)	Saint est son nom ; de la sainteté de Dieu à la sainteté des hommes (T)	1 ; 8-24
	Respecter sa parole? Le serment, le blasphème et l'athéisme (T)	1 ; 92-105
	Une gratuité inconcevable (T)	6; 11-22
SICARI Antonio (I)	* Le nom de Dieu dans la tradition byzantine (T)	1 ; 62-75
SLESINKI Robert (G-8)		
SOU.IEOLE (de La) Benoît-Dominique (F)	Croire en l'Église (D)	6; 123-131
TEHEIX Michel (F)	Faire jouer Dieu (T)	4; 69-82

Tables du tome XVII/ (1993)

TILLIETIE Xavier (F)	Méditation sur la béatitude (T)	3 ; 29-32
	La béatitude de la miséricorde (T)	6; 5-10
TÔPFER Klaus (D)	Écologie et politique; la protection de l'environnement comme fin de l'État (T)	3; 127-133
VACHER Marc (F)	Lettre ouverte à un(e) adolescent(e) ... (S)	2; 115-117
VAN CALSTER Stefaan (8)	* Soyez miséricordieux comme notre Père est miséricordieux (T)	6; 66-70
VAN LEEIHWEN-VAN SANDICK (8)	* La tête voilée (T)	2; 46-54
VET6 Miklos (F)	Écologie et gratuité (T)	3; 89-107
ZALESKI Isabelle (F)	La conscience du médecin entre éthique individuelle et éthique collective (T)	5; 127-130
ZALESKI Stéphane (F)	Revue de livre : « Can scientist believe? » par Sir Nevill Mott (S)	3; 172-175