

Comité de rédaction en français : Jean-Robert Armogathe*, Guy Bedouelle, o.p. (Fribourg)*, Françoise et Rémi Brague*, Claude Bruaire*, Georges Chantraine, s.j. (Namur)*, Eugenio Corecco (Fribourg), Olivier Costa de Beauregard, Michel Costantini (Tours), Georges Cottier, o.p. (Genève), Claude Dagens (Bordeaux), Marie-José et Jean Duchesne*, Nicole et Loïc Gauttier, Jean Ladrière (Louvain), Marie-Joseph Le Guillou, o.p., Marguerite Léna, s.f.x., Corinne et Jean-Luc Marion*, Jean Mesnard, Jean Mouton, Jean-Guy Ragé (Montréal), Michel Sales, s.j., Robert Toussaint*, Jacqueline d'Ussel, s.f.x.*.

(9 Membres du Bureau.

En collaboration avec :

ALLEMAND : Internationale Katholische Zeitschrift, Communio Verlag (D 5000 Kehl 50, Moselstrasse 34, R.FA) - Hans-Urs von Balthasar (Suisse), Albert Görres, Franz Grener, Karl Lehmann, Hans Maier, Cardinal Joseph Ratzinger, Otto B. Roeggele.

AMÉRICAIN : International Catholic Review Canmurro (Geel* University, Spokane, Wash. 99258, U.S.A) - Kenneth Baker, s.j., Andrée Emery, William J. Hill, op., Clifford G. Kossel, s.j., Val J. Peter, David L. Sdrindler, Kenneth L. Schmitz (Canada), John R. Sleets, 4, John H. Wright, s.j.

CROATE : Basci Commune (Krcscanska Sadasnjost éd., YU 41001 Zagreb, Maruicev trg. 14) - Stipe Bagaric, Vjekoslav Baia, Tomislav Ivancic, Adelert Rabic, Tomislav Sagi-Bunic, Josip Turdovic.

ESPAGNOL : Reviet andine hnemaciorrel Communio (Edidones Encuentro, Iirunea 8, Madrid Z Espagne) - Antonio Andréa, Ricerdo Blazquez, Ignacio Camacho, Carlos Dom, Javier Elzo, Félix Garda Moriyon, Patrido Hersez, Juan aria labos, José-Miguel Orid, Juan Martin-Velasco, Alfonso Perez de l'harda, Juans Ruiz de la Pena.

ITALIEN : Stninento internante per un lavera tedrga Communie (Jaca Book, Vie Audio Saffi 19, 120123 Milano) - Zdtan Aleeghy, Sente Bagnoli, Carlo Caftera, Adrian DelrAsta, Elio Guerriero, Massimo Guident, Luigi Mezzadri, Antonio Sari, Guido Somavilla.

NÉERLANDAIS : International ketholiek Trpsdrift Communia (Hoogstraat 41, B 9000 Gent, Belgique) -Jan Arrbaum (NL), Jan De Kok, o.fm. ML), Georges De Srhrriiver, s.j. (B), Jos F. Lescauwaeet (NU), Klan Rogiers (B), Jacques Sdiepens (B), Pete Schmidt (B), Alexander EM. van der Does de Willebois (NL), Herman P. Venhegen (NL), Jan H. Walgrave, op. (Bl, Gérard Wikens, s.j. (NU).

En préparation : éditions arabe, sudamérinines (en espagnol et

La Revue catholique internationale COMMUNIO est publiée six fois par an en français par « Communio », association déclarée à but non lucratif (selon la loi de 1901). *Président-directeur de la publication :* Jean Duchesne. *Directeur de la rédaction :* Claude Bruaire. *Rédacteur-en-chef :* Jean-Luc Marion ; *rédacteur-en-chef adjoint :* Rémi Brague. *Secrétaire de la rédaction :* Françoise de Bernis.

Rédaction, administration et abonnements (Mme S. Gaudefroy) : au siège de l'association (28, rue d'Auteuil, F 75016 Paris, tél. : (1) 527.46.27. C.C.P. « Communio » : 18.676.23 F Paris).

Librairies et autres points de vente où Communio est disponible : voir page 18.

Conditions d'abonnement : voir page 95; bulletin d'abonnement en page 96.

Une revue n'est vivante que si elle mécontente chaque fois un bon cinquième de ses abonnés. La justice consiste seulement à ce que ce ne soient pas toujours les mêmes qui soient dans le cinquième. Autrement, je veux dire quand on s'applique à ne mécontenter personne, on tombe dans le système de ces énormes revues qui perdent des millions, ou en gagnent, pour ne rien dire, ou plutôt à ne rien dire.
Charles PÉGUY, L'Argent, Œuvres en prose, tome 2, Pléiade, p. 1136-1137.

TOME V (1980) — n° 3 (mai juin) APRÈS LA MORT

*Admettons même que ce soit une erreur...
de croire à l'immortalité de l'âme,
au jugement après la mort,
à la récompense dans la résurrection
et au jugement de Dieu.*

*Eh bien, nous emporterions volontiers avec nous
cette illusion, à laquelle nous devons d'avoir appris
à bien vivre et d'attendre /a réalisation
de nos espérances, malgré les maux présents.*

APOLLONIUS, martyr vers 185 à Rome

(Les premiers martyrs de l'Église, coll.« Les Pères dans la foi », DDB, p. 68-69).

Claude BRUAIRE

page 2..... En attendant la résurrection des corps

Problématique

Cardinal Joseph RATZINGER

Entre la mort et la résurrection

page 4

Hans-Urs von BALTHASAR

Jugement

page 20

Karl LEHMANN

page 30 Le purgatoire

Intégration

Juan-Luis de la PENA

page 38 Résurrection ou réincarnation ?

Ysabel de ANDIA

page 48 Revêtir l'immortalité

Attestation

Mgr Jean-Marie LUSTIGER

« Si le grain de blé ne meurt... »

page 60.....

Signets

• **La violence et l'esprit (II)**

— Juan-Maria LABOA page 63 L'Église face à la violence de son histoire

— **A propos des deux derniers livres de René Girard**

Hans-Urs von BALTHASAR

page 73 Jésus bouc émissaire ?

Henri CAZELLES, p.s.s.

page 76 Sacré et sacrifice

• Jean LÉONARD

page 82 Oser enseigner la foi (1)

• Jean-Pierre MAHÉ

page 89 Lectures patristiques

Claude BRUAIRE

En attendant la résurrection des corps

Le Dieu vivant et sauveur nous appelle à sa vie, qui doit mystérieusement absorber la faiblesse de nos corps mortels.

QUE serons-nous, après la mort, si Dieu nous en libère ? L'espérance entretient cette interrogation vive et personnelle, aussi intime que l'angoisse de la mort nous est propre, impartageable. Aucune représentation collective ne peut l'effacer, à moins de se distraire de notre destin en cédant aux idéologies de la métamorphose sociale. Aucun espoir de retrouver l'être aimé, aucune attente de la fraternité universelle instaurée, qui ne butent sur la même question préalable : comment penser mon existence ressuscitée, comment y croire ?

Nous ne pouvons espérer et désirer si nous restons fixés à l'image d'une divinité étrangère à notre vie, absente de notre histoire, condamnée à une éternité vide, perdue dans son abstraction. Pas davantage pouvons-nous assimiler un bonheur éternel à une satiété mortelle, à quelque vision immobile indiscernable tant de la cécité que de l'ennui indéfini. Mais au chrétien, la Bonne Nouvelle dit tout le contraire : un Dieu qui est plénitude des temps, un Dieu vivant absolument dans l'infinie intensité de l'amour trinitaire, d'une vie plénière qu'attesté et occulte, tout à la fois, l'Incarnation du Fils. Un Dieu qui ne promet pas d'étancher notre soif d'être, de connaître et d'aimer, sans promettre d'aviver éternellement ce désir qui est l'animation même de l'Esprit.

Pourtant, toute affirmation de la foi au Dieu sauveur cède au silence d'un doute qui écrase l'espérance chaque fois que se pose, lancinante, la question de mon corps. Nous répétons les mots de la résurrection de la chair, mais nous ne savons comment y croire, tant la certitude est dure de la reddition de notre corps aux éléments de la nature, à chaque événement de mort humaine. Alors que serons-nous ? Une « âme » désincarnée, prisonnière aujourd'hui de l'enveloppe charnelle, demain rendue à sa réalité séparée ? Mais c'est précisément ce que dépasse l'annonce de la résurrection. Il est vrai que le dualisme exprimé en rigueur éclatante dans le *Phédon* de Platon s'est préservé d'âge en âge,

et pèse au fond de nos pensées. Au point de balancer, chez les théologiens eux-mêmes, l'affirmation du christianisme. Peut-être même faut-il reconnaître que la pensée philosophique n'a guère profité, ici, d'une suscitation neuve de notre foi.

QUE pouvons-nous penser, sur ce point crucial de notre destinée ? Il nous faut, d'abord, maintenir deux certitudes inscrites en notre existence. Celle qui nous fait dire : je ne suis pas mon corps, ni selon la biologie, ni selon la subjective sensibilité. Et celle qui nous fait ajouter que la vie d'un corps nous est nécessaire cependant, pour exister comme un être d'esprit, un être qui s'exprime, un être qui parle. Mais précisément, quand une personne manifeste son être propre sur son visage, sur son regard, quand le corps des mots se fait oublier chaque fois que le sens intelligible dévore leur chair naturelle, nous savons que l'existence spirituelle, plus forte que la nature, ne vit en de l'esprit impérissable qu'en perdant son non-sens naturel, que dans la défaite de sa vie obscure et promise à la décomposition. C'est pourquoi nous ne pouvons nous représenter le corps ressuscité à l'aide des images de la vie naturelle.

Ainsi la réponse de saint Paul à notre éternelle question : comment les corps ressuscitent-ils ? demeure-t-elle seule adéquate, en son indécision même, puisqu'elle prend acte de l'absolue contingence de notre chair naturelle : « Autre l'éclat des corps terrestres, autre celui des corps célestes... Il en sera ainsi de la résurrection des corps » (*1 Corinthiens* 15, 40, 42).

Claude BRUAIRE

Claude Bruaire, né en 1932. Marié, deux enfants. Agrégé de philosophie, docteur ès-lettres, professeur à l'Université de Paris-Sorbonne. Parmi ses publications : *L'affirmation de Dieu* (Seuil, Paris, 1964), *Philosophie du corps* (*ibid.*, 1968), *La raison politique* (Fayard, Paris, 1974), *Le droit de Dieu* (Aubier, Paris, 1974), *Une éthique pour la médecine* (Fayard, Paris, 1978). A paraître prochainement dans la collection « Communio-Fayard » : *Pour la métaphysique*. Directeur de la rédaction de *Communio francophone*.

Pensez à votre réabonnement !

Cardinal Joseph RATZINGER

Entre la mort et la résurrection

Pour assurer la cohérence et la fidélité de la doctrine chrétienne de la mort et de la résurrection, il est nécessaire de restaurer la notion d'âme que la phobie du dualisme avait presque évacuée.

LE 17 mai 1979, la Congrégation vaticane pour la Doctrine de la Foi a publié, avec l'approbation du pape, une lettre adressée à tous les évêques et aux membres des conférences épiscopales au sujet de certaines questions posées par l'eschatologie *. Ce document provient d'une conviction qui s'est cristallisée de plus en plus clairement dans les derniers synodes des évêques ; il relie, tout à fait consciemment, le magistère du pape à celui de la communauté des évêques et s'exprime aussi en fonction de ce qui préoccupe les conférences épiscopales. Les synodes ont, semble-t-il, pris de plus en plus conscience que l'Église se trouve aujourd'hui devant une double nécessité : d'une part, il faut qu'elle sauvegarde, avec une parfaite fidélité, les vérités fondamentales de la foi ; d'autre part, au milieu du bouleversement spirituel de notre époque, le devoir d'interprétation est devenu particulièrement impérieux, pour que la foi puisse aussi être communicable de nos jours. Il peut exister une certaine tension entre l'interprétation et la fidélité, mais elles n'en sont pas moins indissolublement liées : il n'y a que celui qui rend de nouveau la vérité accessible et la transmet effectivement qui lui reste fidèle. Mais, inversement, il n'y a que celui qui reste fidèle qui en donne une interprétation exacte. Une interprétation qui n'est pas fidèle n'est

* *Communio* vient de publier la traduction française d'un important ouvrage du Cardinal Ratzinger, *La mort et l'au-delà* (cf. bio-bibliographie à la fin de l'article ; nous citons *MAD* dans les notes). Les controverses entrainées en Allemagne par cet ouvrage, ainsi que la publication, en mai 1979, d'une Note de la Congrégation pour la Doctrine de la foi sur la vie éternelle et l'au-delà (reproduite en annexe dans *MAD*, p. 259-262) appelaient un complément doctrinal, que l'auteur a bien voulu nous donner ici. La Note de la Congrégation pour la Doctrine de la foi a été également publiée par la *Documentation Catholique*, 1979, n. 708-710.

plus une explication, mais une falsification. C'est pourquoi insister sur la fidélité n'est pas renoncer à interpréter, ce n'est pas une invitation à « la répétition stérile de formules périmées » (comme on l'a insinué sottement, de plusieurs côtés, dans la controverse autour de H. Küng), mais c'est, au contraire, la tentative la plus décisive d'une interprétation appropriée. Si, à la fin de mon interprétation, je ne suis honnêtement plus d'accord avec la parole à interpréter, si je ne puis plus la prononcer de bonne foi, j'ai échoué dans ma tâche d'interprète. « *Ils doivent laisser la parole telle quelle* », cette formule bien connue de Luther pourrait exprimer le devoir essentiel qui incombe à toute interprétation qui veut se mettre d'accord avec ses exigences.

LA fidélité dont parle le texte en question concerne « les vérités fondamentales de la foi ». De quoi s'agit-il ? La lettre de Rome renvoie à la profession de foi faite au baptême ; dans une formule elle la décrit comme étant une incitation à imiter et à suivre la voie des décisions divines depuis la création jusqu'à l'accomplissement qu'est la Résurrection des morts. La référence à la profession de foi faite au baptême n'est pas seulement appropriée et significative parce qu'elle peut se référer à la Bible et aux Pères de l'Église (1), mais parce qu'elle met en évidence le lien indissoluble qui existe entre la foi et la vie, entre la foi, la prière et la liturgie : les « vérités de foi » ne sont pas un bagage idéologique dont le chrétien devrait se charger en plus du reste ; c'est par le baptême qu'on devient chrétien, mais le baptême consiste à se laisser introduire et à s'introduire soi-même dans la forme communautaire de la foi au Dieu-Trinité. L'appartenance à l'Église se réalise, concrètement, au moyen de la profession de foi, prière communautaire qui est en même temps la présence du baptême et le cheminement vers le Seigneur présent. Si je ne peux plus prononcer le Credo ou certains de ses articles en les approuvant vraiment, l'appartenance à la communauté de prière de l'Église et de ceux qui y professent leur foi est atteinte en elle-même. La profession de foi qui est ainsi mise au centre de tout n'est pas un ensemble de phrases, mais (et c'est là-dessus qu'insistent également les déclarations de Rome) une structure dans laquelle s'exprime la cohérence interne, l'unité de ce qui est objet de foi et qui forme un tout unique. Aussi ne peut-on pas en retrancher certaines parties sans détruire l'ensemble (2).

(1) Cf. *Romains* 6, 17 : par le baptême, nous sommes confiés au « type (*typos*) de la doctrine », c'est-à-dire à une profession de foi ou à un résumé catéchétique des principales vérités qui forment le contenu de la foi. Cf. E. Käsemann, *An die Römer*, Tübingen, 1973, p. 171 s. ; H. Schlier, *Der Römerbrief*, Fribourg, 1977, p. 208 s., et mon « Kirche und wissenschaftliche Theologie », dans W. Sandfuchs (éd.), *Die Kirche*, Wützburg, 1978, p. 83-95, surtout p. 91 s.

(2) Cf. H. de Lubac, *La Foi chrétienne (Essai sur la structure du symbole des apôtres)*, Aubier, Paris, 1969, ch. 2, p. 55-83.

Après avoir posé ces exigences, le texte de Rome passe à l'article qui concerne l'espérance de la vie éternelle et dit, à ce sujet : « *Si le chrétien ne peut plus donner aux mots "vie éternelle" un contenu certain, les promesses de l'Évangile, le sens de la création et de la rédemption s'évanouissent, la vie présente elle-même est privée de toute espérance (cf. Hébreux 11, 1) .* ». C'est précisément ce danger qui aujourd'hui saute aux yeux de la Congrégation : « *Qui ne constate que le doute s'insinue subtilement et jusqu'au plus profond des esprits ?* » Elle attire l'attention sur le fait que certaines controverses théologiques sont, à l'heure actuelle, portées au grand jour, alors que la majorité des croyants n'est pas à même d'en mesurer le contenu et la portée. « *On entend discuter l'existence de l'âme, la signification d'une survie, on se demande ce qui se passe entre la mort du chrétien et la résurrection générale. Le peuple chrétien est désemparé de ne plus retrouver son vocabulaire et ses connaissances familières* ».

Ici, on peut dégager un autre aspect caractéristique du texte romain ; parce qu'il attache de l'importance à la communicabilité de la pensée par le langage, il doit aussi attacher de l'importance à la continuité synchronique et diachronique du langage, ainsi qu'au rapport qui existe entre le langage de la prière, qui dans l'Église est essentiellement diachronique et par conséquent « catholique », et le langage de la théologie. Parce que les « *vérités fondamentales de la foi* » appartiennent à tous les croyants, et sont même le contenu concret de l'unité de l'Église, le langage de base de la foi ne peut pas être un langage spécialisé. C'est pourquoi le langage, en tant que support de l'unité, ne peut pas être manipulé à volonté. La théologie, en tant que science, a besoin d'un langage spécialisé ; dans sa manière d'interpréter, elle essaiera toujours de traduire les faits étudiés d'une manière nouvelle. Mais l'une et l'autre démarche visent le langage fondamental de la foi qui ne peut continuer à se développer dans la communauté que dans la continuité de l'Église en prière, et qui ne supporte pas les ruptures brutales. Le texte romain affirme avec beaucoup d'insistance les deux obligations qui en découlent et qui, loin de se contredire, se complètent au contraire : d'un côté, la théologie doit faire des recherches, discuter, expérimenter ; d'autre part, elle ne peut pas pour autant se donner à elle-même son objet, mais elle doit toujours se référer à l'essence de la foi », qui est la foi de l'Église. Pénétrer cette essence, la développer sans la modifier ni la remplacer, telle est la tâche, certes assez exigeante, de la théologie (3).

(3) Le texte romain dit explicitement qu'il n'est évidemment pas question de limiter la recherche théologique, encore moins de l'enlever, car la foi de l'Église en a absolument besoin. Dans la dernière partie de l'exposé, on dit encore que « les difficultés liées à ces questions imposent aux théologiens, dont la tâche est indispensable, de lourdes responsabilités. Ils ont également droit à nos encouragements et il faut leur laisser le champ libre que leurs méthodes exigent à juste titre ».

A PARTIR de cette mise au point de méthode, le document romain développe son énoncé, dont on peut résumer le contenu essentiel en deux points :

- 1) La résurrection des morts que nous énonçons dans le Credo concerne l'homme tout entier : « *Celle-ci n'est pour les élus rien d'autre que l'extension aux hommes de la résurrection même du Christ* ».
- 2) En ce qui concerne l'état intermédiaire entre la mort et la résurrection, ce qui est important, c'est que l'Église maintienne fermement la continuité et l'existence autonome de l'élément spirituel dans l'homme, après sa mort, élément doué de conscience et de volonté, de telle sorte que le *non moi* » de l'homme continue à exister. Pour désigner cet élément, l'Église se sert du terme « âme ». Les rédacteurs du texte romain savent bien que ce mot « *âme* » se rencontre dans la Bible avec des sens multiples, mais ils constatent qu'« *il n'y a pas de raison sérieuse de rejeter ce terme et y voient même l'outil linguistique nécessaire au maintien de la foi de l'Église* » (4). Le mot « *âme* » en tant que porteur d'un aspect fondamental de l'espérance chrétienne, est donc considéré comme faisant partie du langage fondamental de la foi, ancré dans la prière de l'Église, et indispensable à une vraie communion dans la réalité de cette foi. Aussi les théologiens ne peuvent-ils pas en disposer à leur gré.

Par cet écrit, le magistère de l'Église est intervenu dans une controverse théologique dans laquelle il lui semble que la théologie atteignait ses limites. En effet, l'effacement du concept d'âme qui se dessine de plus en plus nettement depuis une quinzaine d'années n'apparaît plus comme un simple débat à l'intérieur de la science, mais ce qui est touché ici, c'est le substrat linguistique de la foi, son langage fondamental, ce qui fait qu'on atteint aussi la limite où, au-delà de l'interprétation, le contenu objectif des éléments à interpréter est lui aussi menacé de disparaître. Mais de quoi s'agit-il ici ? Évidemment, ce n'est pas dans le cadre étroit d'un article qu'on peut exposer toute la gamme des questions qui se posent à tous les niveaux. Il ne peut être question que d'esquisser certaines lignes de force.

L'arrière-plan des controverses modernes

Comme nous l'avons déjà mentionné, le Nouveau Testament ne met pas encore de concept bien défini sous le mot « âme ». A partir de la Résurrection du Seigneur, il voit d'avance notre propre résurrection, dans laquelle notre destinée ne fera définitivement plus qu'une avec celle du

(4) La traduction allemande est ici inexacte, quand elle écrit : « D'autant plus qu'une expression linguistique quelconque est tout à fait nécessaire pour servir d'appui à la foi ». Par là, on passe à côté du contenu central de la phrase, qui ne réclame pas n'importe quel terme linguistique (ce qui serait un truisme), mais qui précise que ce mot, à savoir le mot « âme », est un outil linguistique indispensable à la foi. Par cette traduction inexacte, le lecteur allemand est privé d'un aspect fondamental de la déclaration romaine.

Seigneur. Mais il sait aussi, en parfaite continuité avec la foi juive de l'époque, qu'entretiens, l'homme ne sombre pas dans le néant. Les descriptions de cet état intermédiaire, qui s'étaient servies auparavant de termes comme paradis, sein d'Abraham, vie sous l'autel, séjour dans le « lieu de rafraîchissement », etc., sont désormais rapidement intégrées dans l'ensemble de la christologie : celui qui meurt demeure auprès du Seigneur, et celui qui demeure auprès du Seigneur ne meurt pas (5).

Deux points se dégagent clairement :

- 1) L'homme continue à vivre, même avant la Résurrection, « auprès du Seigneur ».
- 2) Mais cette vie qui continue n'est pas identique à la Résurrection qui aura lieu « à la fin des jours » et qui sera une irruption totale du règne de Dieu en ce monde.

Initialement, on ne s'est pas beaucoup préoccupé des instruments anthropologiques de ces affirmations. Ce n'est que par un très lent processus qu'à partir de ces données fondamentales de la foi s'est formé le concept de l'homme composé d'un corps et d'une âme, et que l'âme a été décrite comme le support de cet « état intermédiaire ». On peut dire que c'est seulement chez saint Thomas d'Aquin, donc dans le haut Moyen-Age, que ces concepts ont pris corps et sont arrivés à une relative fixité. Mais, dès l'époque des Pères de l'Église, le mot « âme » était devenu un mot fondamental de la foi et de la prière de la chrétienté, et ce terme exprimait la certitude de la continuité indestructible du « moi » humain au-delà de la mort. C'est ainsi que s'est développée une image de l'homme dans laquelle l'immortalité de l'âme et la résurrection des morts, loin de s'opposer, sont des expressions complémentaires pour désigner les étapes d'une unique certitude dans l'espérance.

La première brèche dans cette certitude a été faite par Luther, pour lequel l'utilisation du concept d'âme est devenue problématique, exactement pour les mêmes raisons que celles qui, à notre époque, ont provoqué une crise dans l'Église catholique. Jusqu'alors, le langage de l'espérance s'était formé dans la communauté des croyants qui, dans son unité à travers le temps, avait garanti en même temps l'identité de ce qu'elle croyait, dans le processus du développement progressif des termes et dans la formation d'une conception intégrale de la réalité qui est à la base de la foi. Développement et identité ne s'opposaient pas, parce que leur sujet commun, l'Église, en maintenait la cohésion. Mais, pour Luther, l'Église, loin d'être une garantie d'identité, était au contraire la corruptrice despotique de la Parole. La Tradition n'est plus la continuation vivante des valeurs primitives, mais leur adversaire. La véritable signification des origines doit désormais être cherchée dans la compréhension historique de la Bible, opposée à la compréhension vivante de l'Église. Le développement n'est plus une catégorie, parce

que son support manque. C'est ainsi que la fixation sur la terminologie biblique est devenue inévitable, de même que le rejet du concept de l'âme qui avait exprimé une synthèse d'éléments différents qui n'existait pas encore en termes propres dans la Bible. A cette scission entre les origines et la tradition s'ajoute, chez Luther, une résistance intérieure à l'élément philosophique, grec d'origine, dans le Christianisme. Le Christianisme de l'histoire est fondé sur la fusion de l'héritage biblique avec la pensée grecque (6). Il faut que cette synthèse soit défaire et que l'on cherche un christianisme qui n'ait rien à voir avec l'hellénisme.

Comme dans beaucoup d'autres domaines, la radicalité de Luther est, ici aussi, dans l'histoire des idées, une anticipation dont les effets ne se feront sentir que plus tard. Dans l'orthodoxie luthérienne, la forme de la foi transmise par l'Église a d'abord subsisté pour l'essentiel, malgré, évidemment, quelques importantes modifications. Mais ce n'est qu'au moment de la grande crise de la Tradition, à l'époque des Lumières, et avec la victoire progressive de l'historicisme au XIX^e siècle, qu'on a pu constater largement les résultats de ce changement d'attitude par rapport à la Tradition : l'historien se place en dehors du sujet vivant de la Tradition. Il ne lit plus l'histoire en avançant, mais en reculant, et il cherche à en dégager le sens originel, dans toute sa pureté. Dans la théologie catholique, cette crise était préparée depuis qu'on avait adopté l'exégèse historico-critique, officiellement légitimée par l'encyclique de Pie XII sur la Bible (7). La philosophie scolastique traditionnelle n'était pas armée pour mettre au point les problèmes philosophiques ainsi posés. La crise est devenue ouverte depuis le Concile Vatican II, pendant lequel la continuité de la Tradition observée jusqu'alors a fini par apparaître, pour ceux qui croyaient devoir introduire de radicales nouveautés, comme l'espace abandonné du « préconciliaire ». On éprouvait l'impression que le Christianisme devait se renouveler dans tous les domaines. Si bien que, dans le domaine de l'eschatologie aussi, des questions qui semblaient réglées depuis longtemps acquièrent la vigueur des forces naturelles, et écartèrent presque sans effort les édifices traditionnels. Ce qui témoigne de la rapidité du processus, c'est par exemple le fait que le Catéchisme hollandais — paru un an seulement après le Concile — abandonna déjà l'enseignement sur l'immortalité de l'âme humaine pour le remplacer par une anthropologie tout à fait confuse où il est question des degrés de la Résurrection (8). Même le

(6) Ceci a été développé, même si c'est d'une manière unilatérale, par W. Kamlach, *Christentum und Geschichtlichkeit (Die Entstehung des Christentums)*, Stuttgart, 1951.

(7) Encyclique *Divino alliante* du 30.9.1943. Extraits dans *Denzinger-Schoenmetzer (DS)*, 3825-3831.

(8) *Glaubensverkündigung für Erwachsene*; Fribourg, 1969, p. 524-529. Surtout p. 525: « Ils sont sur le point d'être ressuscités » ; p. 627, on parle d'une « progression dans le fait d'être ressuscité ». La déclaration de la commission des cardinaux du 15.10.1968, qui a critiqué certains points de l'ouvrage, ne dit rien là-dessus. On peut constater à quel point le refoulement du concept d'âme s'est imposé par le fait que même le catéchisme *Botschaft des Glaubens*, Donauwörth-Essen, 1978, publié sous la responsabilité des évêques d'Aix-la-Chapelle et d'Essen, qui a suscité la colère de bien des côtés à cause de sa

(lin de la note 8 page 10)

(5) On trouvera des développements détaillés dans *MAD*, p. 144-147.

Missel de Paul VI ne se hasarde que timidement à parler, de temps à autre, de l'âme, en évitant le terme autant que possible. Le rituel allemand pour les funérailles l'a, pour autant que je puisse en juger, totalement supprimée.

Q'UN élément aussi central, aussi profondément enraciné dans la foi et dans la prière chrétiennes, ait pu disparaître aussi rapidement doit provoquer l'étonnement. Ce phénomène n'est pas, avant tout, à mettre au compte du changement dans la conception de l'homme, mais il est essentiellement, comme chez Luther, l'expression d'un changement radical des relations avec la Tradition. Sur ce point, on peut constater une crise tout à fait générale du catholicisme qui, lui, est essentiellement caractérisé par les relations précises qu'il a avec la Tradition. Mais ce sont justement ces relations avec la Tradition, propres au catholicisme, qui sont devenues incompréhensibles. Bien plus, elles sont devenues incompréhensibles, parce qu'elles sont en contradiction avec le rapport qu'entretient avec l'Histoire le monde technique qui, par son souci de rationalité, rejette la Tradition. On comprend mieux par là quelle force d'impact a eue cette vision nouvelle, et pourquoi le catholicisme se sent ainsi perdu dans le monde moderne.

Essayons d'envisager cette idée sous un autre angle encore. En modifiant une image de Leszek Kolakowski, on pourrait dire que la manière dont la critique historique traite son objet ressemble à une sorte de nécrophilie (9). Les faits isolés sont arrêtés à leur point initial respectif et fixés avec le caractère qu'ils avaient à cette époque. Comme nous l'avons déjà dit, on essaie de préparer tous les points du passé de la façon la plus aseptique possible, pour pouvoir les atteindre comme des points, sans le « bougé » qu'implique le mouvement dont ils font partie et dont on les abstrait. En ce qui concerne la foi chrétienne, cela signifie qu'on essaie d'isoler la forme la plus ancienne et de la séparer de ce qui a été ajouté plus tardivement, afin d'avoir enfin le message de Jésus dans toute sa pureté. Une fois qu'on a trouvé le Jésus des *ipsissima verba*, tout ce qui est plus tardif est expliqué comme étant des additions humaines, dont on peut alors s'ingénier à combiner les facteurs. Celui qui a la clé d'un message ainsi conçu d'un point de vue archéologique ne peut être que l'historien. Qu'il puisse exister, dans l'histoire, un sujet qui a une

Inn de la note 81

fidélité à la Tradition, évite lui aussi une définition explicite de l'immortalité de l'âme (p. 368, leçon n° 547). La capitulation générale des réformateurs liturgiques a certainement eu ici une influence profonde sur la nouvelle terminologie.

(9) L. Kolakowski, *Die Gegenwärtigkeit des Mythos*, Munich, 1973, p. 95 s., applique l'image au maniement technique et rationnel de la nature par l'homme.

certaine continuité, dans lequel le développement est fidélité et qui dispose d'une autorité, n'est même pas envisagé.

Dans cette optique, la synthèse anthropologique dans laquelle la tradition chrétienne a intégré les éléments isolés de la foi biblique perd nécessairement sa signification et devient même suspecte. Or, de fait, le concept traditionnel de l'âme ne se trouve pas dans le Nouveau Testament en toutes lettres et sans ambiguïté. Pour l'orientation que la pensée théologique a prise depuis le Concile, il y a eu encore deux autres motifs décisifs. D'abord, il faut signaler un retour en force du complexe antigrec, qui dans la manière d'écrire l'histoire des dogmes, était devenu, quasiment depuis le début, une catégorie fondamentale du récit (10). Son contenu, sa signification, ses limites, n'ont jamais fait vraiment l'objet d'une étude sérieuse. L'attitude négative vis-à-vis de l'hellénisme a été favorisée par deux positions fondamentales actuelles : l'une d'elles est le scepticisme opposé à l'ontologie, au discours sur l'être, qui va à contre-courant de la mentalité contemporaine, laquelle envisage les choses du point de vue de leur fonction et de ce qu'elles font, au point de lui paraître irrecevable. En théologie, on a volontiers opposé à la pensée ontologique, accusée d'être statique, le point de vue historique et dynamique de la Bible ; aussi ce qui est ontologique, considéré comme chosifié, est-il opposé au dialogal et au personnel. A cela s'ajoute une peur presque panique d'être accusé de dualisme. Considérer l'homme comme un être composé d'un corps et d'une âme, croire à la survie de l'âme entre le moment où le corps meurt et celui où il ressuscite, apparut comme une trahison de la représentation biblique et moderne de l'unité de l'homme, de l'unité de la création. L'affirmer a été visiblement considéré comme une déchéance par rapport à la conception biblique de la création et comme une rechute dans le dualisme grec, qui divise le monde en esprit et matière.

Contenu et problématique des nouveaux essais de solution

Mais quelle espérance reste-t-il aux hommes, après la mort, si l'on nie la distinction entre le corps et l'âme ? La pensée de Luther avait bien essayé de se représenter l'homme comme « endormi » entre le moment de sa mort et celui de sa résurrection. Mais alors se pose la question : *qui* est endormi ? On ne peut pas se servir de l'idée de « sommeil » pour le corps qui se décompose progressivement. Mais s'il existe malgré tout quelque chose qui continue à exister et qui se distingue du corps, pourquoi n'a-t-on pas le droit de l'appeler « âme » ? Inversement, si le

(10) Cf. là-dessus le riche essai de A. Grillmeier, « Hellenisierung - Judaisierung als Deutepinzipien der Geschichte des kirchlichen Dogmas », dans *Mit ihm und in ihm (Christologische Forschungen und Perspektiven)*, Fribourg, 1975, p. 423-488.

sommeil est forcément l'expression d'une interruption provisoire de l'existence de l'homme, cet homme n'existe plus avec l'identité qui était la sienne. Être réveillé de la mort est alors l'équivalent d'une nouvelle création, et celui qui a été réveillé peut être semblable à celui qui est mort, mais il n'est pas le même que lui. Par conséquent, au moment de sa mort, cet homme cesse définitivement d'être celui qu'il était. Mais alors, on n'a pas sauvé l'enseignement sur la résurrection qu'on avait justement voulu sauver. Par ailleurs, nous savons maintenant que la Bible n'entend en aucune façon par le terme « être endormi » un état d'inconscience ou même une interruption de l'existence des morts ; ce terme était tout simplement une expression courante pour dire « être mort », dont le contenu précis pouvait varier, et auquel les Chrétiens donnaient comme contenu spécifique la manière dont ils se représentaient la vie (consciente) avec le Seigneur (11).

Devant ces impasses de la pensée, certains théologiens catholiques, surtout depuis les années cinquante, et davantage encore depuis Vatican II, se sont engagés dans une autre voie. En se rattachant à la pensée de E. Troeltsch et de K. Barth, ils mettent l'accent sur l'incommensurabilité totale qui existe entre le temps et l'éternité. Celui qui meurt sort du temps et pénètre dans la « fin du monde », qui n'est pas le dernier jour des calendriers, mais quelque chose de différent des jours de notre temps. K. Barth avait essayé d'expliquer par des réflexions de ce genre l'attente par Jésus et par les premiers chrétiens d'une fin du monde imminente : la fin du monde est toute proche d'eux, elle est au milieu d'eux. Cette façon de penser a été utilisée pour expliquer la Résurrection : lorsqu'on pénètre, par la mort, dans l'intemporel, dans la fin du monde, on pénètre de cette manière dans le retour du Christ et dans la résurrection des morts. Il n'y a donc pas d'état intermédiaire, et partant, on n'a pas besoin de l'âme pour garder l'identité de l'homme. Par suite, « être avec le Seigneur » et ressusciter des morts, c'est la même chose. On semblait avoir ainsi découvert l'œuf de Colomb : la résurrection a lieu dans la mort.

Mais il se pose encore une question. D'après ces réflexions, l'homme est purement et simplement indivisible. Sans son corps, il n'existe pas. C'est pour cette raison qu'il avait fallu inventer cette théorie. Mais voilà qu'après la mort, le *corps* de l'homme demeure indéniablement dans le temps et dans l'espace. Il ne ressuscite pas, on le met au tombeau. Donc, pour le corps, l'intemporalité qui règne au-delà de la mort n'est pas valable. Mais, pour qui alors est-elle valable, si rien, dans l'homme, ne peut être séparé du corps ? Ou bien existe-t-il malgré tout quelque chose qui, après la décomposition du corps dans le temps et dans l'espace, continue à exister, en se distinguant de lui, qui sort de la temporalité,

(11) Pour un exposé sérieux de ces questions, cf. P. Hoffmann, *Die Tote., in Christus*, Münster, 1966, 1978 (3e éd.) ; cf. aussi *MAD*, p. 134-144.

laquelle ne peut prendre pleinement possession du corps qu'après ce départ ? S'il existe quelque chose de ce genre, pourquoi, encore une fois, ne pas l'appeler l'« âme » ? Et de quel droit peut-on l'appeler « corps », puisque cette chose n'a notoirement rien à voir avec le corps historique de l'homme et sa matérialité ? Comment évite-t-on le dualisme, si l'on postule qu'après la mort il y a un deuxième corps (ce qu'on est bien obligé de postuler) dont l'origine et le mode d'existence restent obscurs ?

DEUXIÈME série de questions : comment se fait-il que l'histoire soit déjà arrivée à son terme quelque part (ailleurs qu'en Dieu !), alors qu'en réalité elle est encore en route ? La notion fondamentale, juste en soi, d'incommensurabilité entre ce monde-ci et l'au-delà n'a-t-elle pas été indûment simplifiée, et cela jusqu'au malentendu ? (On ne devrait en effet parler d'éternité qu'à propos de Dieu lui-même). Quel avenir peut-on attendre pour l'histoire et pour l'univers ? Parviendront-ils un jour ensemble à leur accomplissement total ou subsistera-t-il un éternel dualisme entre le temps et l'éternité, que le temps n'atteindra jamais ? Les réponses à ces questions varient, mais toutes tendent à laisser la question ouverte (12). Cependant la logique interne de tout l'ensemble prend une orientation qui rend superflue une fin temporelle de l'histoire et un accomplissement ultime de l'univers. Si la résurrection a déjà eu lieu, et que, grâce à elle, chacun est entré dans la fin du monde qui a déjà eu lieu, c'est le seul point de vue qui soit logique.

Mais si l'on se met à peser les avantages et les inconvénients de tout ce mouvement de pensée, le résultat ne peut être que problématique. Au fond, si on rejette l'immortalité de l'âme, la résurrection elle-même est compromise, car une résurrection qui ne s'étend pas à la matière et au monde concret de l'histoire n'est pas une résurrection. Quand on est obligé d'équiper un mot d'une panoplie de restrictions qui le rend capable de signifier le contraire de son sens immédiat, on ne respecte pas le juste équilibre entre le mot et l'idée, car le langage (on en voit ici un exemple concret) ne peut pas être manipulé à l'infini. Je ne conteste absolument pas que ces réflexions nouvelles, dont j'ai essayé de résumer à grands traits les orientations de fond, aient mis au jour d'importants détails ; à bien des égards, il était absolument nécessaire et justifié de poursuivre l'expérience jusqu'au bout, pour savoir si, avec la nouvelle terminologie et en renonçant à l'idée d'âme, on pouvait décrire ce dont il

(12) On trouve un exposé plus clair que les précédents de G. Greshake et G. Lohfink dans la troisième édition de leur volume de la collection « Quaestiones Disputatae », *Naherwartung - Auferstehung - Unsterblichkeit (Untersuchungen zur christlichen Eschatologie)*, Fribourg, 1978, surtout p. 151-155 (Lohfink) et 178 s. (Greshake). Dans son exposé *Die Auferstehung Jesu und die Zukunft des Menschen* (Eichstätter Hochschulreden 10, Munich, 1978), W. Pannenberg expose de façon convaincante qu'on ne peut pas renoncer à l'idée d'une véritable fin de l'histoire qui est le lieu de la résurrection des morts (p. 14-18).

est question. Mais si on examine impartialement le résultat, on doit avouer : non, ce n'est pas possible. On ne peut pas purement et simplement revenir deux mille ans en arrière et vouloir se transposer dans le langage de la Bible. Il est heureux que **G. Lohfink**, en tant qu'exégète, l'ait reconnu (13) : le biblicisme n'est pas une solution ; la voie nouvelle va elle aussi bien au-delà de la Bible, tant par le langage que par la pensée, elle en modifie même le vocabulaire de façon beaucoup plus radicale que ne l'avait fait la Tradition. On ne pouvait donc pas obtenir par cette voie la « pure parole » de la Bible, pas plus qu'une meilleure logique de la pensée. Car de la sorte, la prédication devient muette. On peut, bien sûr, enseigner au croyant qu'il n'y a pas d'immortalité de l'âme. Mais que son ami qui est mort vient juste de ressusciter, aucun langage de la prédication ne peut le lui faire comprendre, parce que l'emploi du terme « résurrection » en ce sens est un exemple typique de la *lingua docta*, du langage historiciste que les érudits sont seuls à comprendre, et ne peut pas servir pour exprimer en commun une foi comprise en commun. Le résultat est double : d'une part, les contorsions herméneutiques nécessaires à la compréhension de cette formule ne pourront jamais passer dans la prédication ; et d'autre part, le théologien, en tant que savant, s'enferme par là dans un ghetto de langage et de pensée dans lequel personne ne peut, ni par le langage ni par la pensée, vraiment communiquer avec lui. C'est pourquoi la mention, par la Congrégation de la foi, de l'impossibilité de renoncer à l'« abri » linguistique que constitue, pour la chose même, le mot « âme », s'impose de fait ; c'est pourquoi il est légitime aussi qu'elle défende en même temps la résurrection de l'homme *tout entier* et l'immortalité de l'âme comme deux éléments qui ont un étroit rapport entre eux (14).

Vers un nouveau consensus_

Dans le cadre de la discussion philosophique actuelle, la peur du mot « âme » et la peur d'être taxé de dualisme qui s'y rattache est, depuis longtemps, sans objet. J. Seifert a analysé de façon pénétrante les équivoques que contient le mot de « dualisme » et il a dégagé huit attitudes différentes qui ont toutes été comprimées dans le cadre de ce mot et qui sont devenues l'objet d'un soupçon qui ne peut pas correspondre au caractère contradictoire de ce que l'on vise à chaque fois

(13) Par exemple, *op.cit.*, p. 145.

(14) Si l'on va jusqu'au bout de cette position, la Résurrection du Christ devient elle aussi problématique. Car si on dit qu'il arrive à chaque chrétien ce qui est arrivé au Christ au moment de sa Résurrection, on n'est pas loin de retirer à la Résurrection du Seigneur tout contenu charnel et historique. Je ne veux pas par là élever contre le travail théologique de Greshake et Lohfink le moindre soupçon d'hérésie. Quoique je ne puisse pas suivre la logique de leur pensée, je n'ai jamais contesté le sérieux de leurs réflexions et les progrès qu'elles ont fait faire.

(15). Parmi les développements les plus importants de la discussion philosophique sur cette question, il faut signaler que le neurophysiologue bien connu, J. Eccles (Prix Nobel), et le philosophe positiviste C. Popper se sont mis d'accord pour rejeter le monisme et le matérialisme neurophysiologiques. Le refus de cette position qui a été fait, d'une part, au nom de la science, d'autre part au nom d'une logique rigoureuse, les a amenés à mettre au point une attitude résolument dualiste » dans laquelle le mot « dualisme » est employé en dehors de tout jugement de valeur et pour désigner une relative indépendance de la conscience et de son instrument corporel l'un par rapport à l'autre (16). Les deux auteurs ont publié ensemble un ouvrage sous le titre significatif de *Le « moi » et son cerveau*. Ce titre indique déjà la thèse soutenue dans le livre, d'après laquelle le « moi » possède le cerveau comme un substrat physiologique et l'utilise comme son instrument.

Quant à la question de l'immortalité de ce « moi », Eccles la laisse ouverte (de façon correcte, du point de vue de sa méthode) : « *Le devenir comme la disparition de notre existence sont, comme on peut le reconnaître au dernier stade du problème du corps et de l'âme, les deux aspects d'un même mystère. Que devient notre conscience après la mort du cerveau ? Son merveilleux instrument se désagrège et ne réagit plus à l'archet qui en tirait la connaissance. Le "moi" se renouvellera-t-il alors sous une autre forme ? Cette question est en dehors de ce que la science est en mesure de savoir, et un esprit scientifique devrait bien se garder de prononcer trop vite à ce sujet un "non" définitif* » (17). Il est sûr qu'un théoricien qui affirme, de nos jours, dans le sens de la Tradition chrétienne, l'existence et l'immortalité de l'âme rencontrera des résistances de bien des côtés. Mais il n'affirme rien qui soit philosophiquement ou scientifiquement absurde — au contraire : en face des grossières simplifications intellectuelles et de l'oubli de l'histoire qui menacent de se propager partout, il défend une pensée plus exacte et plus vaste, et il peut être sûr qu'il n'est pas le seul à le faire. Par contre, avec la théorie de la résurrection dans la mort, il coupe les ponts avec la pensée philosophique, de même qu'il les coupe avec l'histoire de la pensée chrétienne : le changement dans la définition des rapports entre la foi et la raison, de même que le changement des rapports avec la Tradition et avec l'unité interne de l'histoire de la foi, est même le véritable arrière-plan méthodologique de tout ce courant.

(15) J. Seifert, *Das Leib-Seele-Problem in der gegenwärtigen philosophischen Diskussion*, Darmstadt, 1979, p. 126-130, avec bibliographie.

(16) J.-C. Eccles, « Him und Bewusstsein », dans *Mannheimer Forum* 77/78, p. 9-65, citation p. 15, et *The human mystery*, Berlin-Heidelberg-Londres-New-York, 1979 ; C.-R. Popper-J.-C. Eccles, *The Self and its Brain (An argument for Interactionism)*, *ibid.*, 1977. On trouvera une discussion philosophique et un résumé approfondi des idées essentielles dans L. Gabriel, s. *Neue Sicht des Leib-Seele-Problems (Die Eccles-Hypothese)* s, dans *Wissenschaft und Weltbild*, 30, n° 3 (1978).

(17) « Him und Bewusstsein », *loc.cit.*, p. 65.

DANS la première moitié de notre réflexion, nous avons vu que la rupture avec la continuité de la Tradition était le problème fondamental qui a révolutionné les thèmes théologiques isolés : ce n'est plus à la continuité de la Tradition que l'histoire peut se fier pour la transmission du passé, mais il faut qu'elle la retrouve en reconstituant le passé par la méthode historique. Le deuxième aspect de cette crise est da à l'incertitude qui existe dans les rapports de la foi et de la raison. De même que la méthode historique veut distiller le passé pour le rendre pur, et le fixer dans sa forme primitive, de même il faut que la théologie soit purifiée de toute addition philosophique. A cet égard, la méfiance de la raison historique à l'égard de la raison philosophique joue un rôle décisif. Qu'il s'agisse de la raison dans les deux cas, et que par conséquent la reconstruction historique ne présente pas la foi « dans sa pureté », on en est rarement conscient. Evidemment, cette question ne peut pas et ne doit pas être discutée ici dans le détail. Mais, à ce sujet, on pourrait encore faire deux remarques sur la question de savoir si le lien entre la foi en la résurrection et la foi en l'immortalité de l'âme ne reposerait pas sur une importation illicite de catégories philosophiques dans la foi.

1) On peut prouver historiquement sans ambiguïté que le concept de l'âme de la Tradition chrétienne ne représente à aucun degré une simple transposition de la pensée philosophique. Dans la forme sous laquelle la Tradition chrétienne l'a conçue, il n'existait nulle part en dehors d'elle. Elle a adopté des vues qui lui préexistaient, des éléments de pensée et de langage de genres différents, elle les a purifiés grâce à la foi, elle les a transformés et refondus pour en faire une synthèse nouvelle qui découlait de la logique de la foi et qui permettait d'exprimer cette logique. La nouveauté chrétienne a trouvé son expression la plus vigoureuse dans la formule : « *L'âme est la forme du corps* ». Thomas d'Aquin a certes emprunté cette formule à Aristote. Mais, par rapport à la pensée de ce dernier, il lui a donné une signification fondamentalement nouvelle ; aussi le Concile de Vienne a-t-il pu y trouver l'expression adéquate d'une anthropologie chrétienne, qu'il a défendue dans les controverses de l'époque, comme étant l'expression même de la foi (18). A partir de la foi en la création et en l'espérance chrétienne qui s'y rattache, on est arrivé ici à une position qui est au-delà du monisme comme du dualisme, et qui devrait être comptée parmi les éléments fondamentaux inamissibles d'une anthropologie chrétienne. D'ailleurs, un chrétien (et à plus forte raison un penseur) ne devrait pas considérer le monisme comme moins dangereux et moins fatal que le dualisme. A partir de la formule anthropologique de Thomas d'Aquin, je ne puis qu'approuver (à condition qu'elle soit bien comprise) la déclaration de Greshake :

(18) Cf. Th. Schneider, *Die Einheit des Menschen (Die anthropologische Formel « anima forma corporis im sogenannten Korrektorenstreit und bei Petrus Johannes Olivi*), Münster, 1972 ; MAD, p. 163-165.

« **Pour moi**, le concept d'une âme libérée du corps n'est pas un concept du tout » (19). Que l'homme, pendant toute sa vie, s'intègre la matière et que par conséquent, même dans la mort, il ne rejette pas ce lien qu'il a avec elle, mais le porte en lui est, de ce point de vue, tout à fait clair. Ce n'est qu'ainsi que le rapport avec la Résurrection prend tout son sens (20). Mais, parce qu'il en est ainsi, on n'a pas besoin de renier le concept d'âme, ni de remplacer l'âme par un nouveau corps. Ce n'est pas n'importe quel corps qui fixe l'âme, mais c'est l'âme qui continue à exister et qui retient en elle, intériorisée, la matière de sa vie, en attendant impatiemment le Christ ressuscité — vers une nouvelle union de l'esprit et de la matière qui s'ouvre en lui (21). Par conséquent, il est conforme à la logique même du langage de parler de la survie de l'âme. Le concept chrétien de l'âme implique nécessairement les éléments sur lesquels Greshake attire l'attention. Qu'il faille les remettre sans cesse en mémoire, nous le concédons volontiers.

2) Autant il est justifié de remettre en mémoire l'intégration constante, dans l'âme, de la matière qui est devenue le corps, autant il est déplacé de considérer que ces transformations sont une condition essentielle et spécifique de la vie éternelle. Ceci est faux. La matière est d'abord, pour la vie, un facteur de mort. Mais alors, sur quoi repose en réalité le fait que nous attendons pour l'homme une vie éternelle ? Quel peut en être le garant ? Cette question fondamentale a fini par disparaître de notre champ de vision, au milieu des discussions sur le dualisme et sur le monisme. Nous pourrions demander aussi : Qu'est-ce qui pousse l'homme à désirer durer ? Ce n'est pas le « moi » isolé, mais c'est l'expérience de l'amour : l'amour veut que l'être aimé soit éternel et veut par conséquent l'être aussi. Nous avons donc ici la réponse chrétienne à notre question : l'immortalité n'est pas dans l'homme lui-même ; elle repose sur une relation, sur le rapport avec ce qui est éternel et avec ce qui donne à l'éternité tout son sens. Cet élément durable, qui est capable de donner la vie et de la combler, c'est la vérité, c'est l'amour. Si l'homme peut vivre éternellement, c'est parce qu'il est capable d'être en relation avec ce qui donne l'éternité. Ce qui, dans l'homme, est capable de garder ces relations, nous le nommons « âme ». L'âme n'est rien d'autre que cette capacité de relations que l'homme peut avoir avec la vérité, avec l'amour éternel. Et on peut maintenant voir l'enchaînement de ces

(19) Greshake, *op.cit.*, p. 179. Si Greshake voit ici, entre lui et moi, une différence essentielle qui fait qu'il voudrait absolument rester sur ses positions, on pourrait réduire encore cette différence. A partir de la formule *anima forma corporis*, j'ai toujours enseigné que l'âme reste orientée au corps, dans lequel elle se « temporalise », et qu'elle intègre ainsi en soi. Qu'elle « parvienne déjà à son accomplissement » (p. 180) avec la mort est un point que je considère incompatible avec le caractère ouvert de l'histoire, dans laquelle la Résurrection n'a pas encore eu lieu, comme il est affirmé avec force dans 2 *Timothée* 2, 18.

(20) Greshake, *op.cit.*, p. 170.

(21) Greshake, *op.cit.*, p. 172, qui renvoie à un texte important de L. Scheffczyk, *Auferstehung*, Einsiedeln, 1976, p. 290 s.

réalités : la vérité qui est amour, c'est-à-dire Dieu, confère à l'homme l'éternité, et parce qu'il y a de la matière qui a été intégrée à l'esprit humain, à l'âme humaine, la matière atteint en l'homme une capacité de perfectionnement qui la conduit jusqu'à la Résurrection.

Dans ce contexte, on peut illustrer par un exemple les rapports de la foi avec la philosophie qui l'a précédée. Platon avait reconnu que l'immortalité ne peut provenir que de ce qui *est* immortel, de la vérité, et que donc, pour l'homme, l'espoir de la vie éternelle se fonde sur sa relation à la vérité. Mais la vérité restait en fin de compte quelque chose d'abstrait. Lorsque vint en ce monde celui qui pouvait dire de lui-même « Je suis la vérité » (*Jean* 14, 6), la signification de ces formules a été fondamentalement transformée. L'idée selon laquelle la vérité confère

l'immortalité pouvait être conservée sans restriction, mais elle fusionna avec cette autre formule : « Je suis la résurrection et la vie. Celui qui croit en moi, fût-il mort, vivra » (*ibid.* 11, 25). La formule était devenue une voie : dans la relation avec le Christ, la vérité peut être aimée, et c'est pourquoi « être avec le Seigneur » est une vie, « que nous veillions ou dormions » (cf. *1 Thessaloniens* 5, 10 ; *Romains* 14, 8).

Ainsi, la foi en l'immortalité et en la résurrection est finalement identique à la foi en Dieu. Elle n'a de fondement qu'en Dieu et elle n'est parfaitement logique qu'à partir de Dieu. Et parce que, pour nous, Dieu se concrétise en Jésus-Christ, notre espérance ne se concrétise que dans la foi au Christ. Mais cela ne rend pas superflue la raison philosophique. Au contraire, ces vues unifient ses tentatives et ses tâtonnements et leur donnent une certaine consistance. Pourtant la relation au Christ ne provient pas des reconstructions de la raison historique, mais de l'autorité de l'histoire commune de la foi, c'est-à-dire de l'Église. Cela non plus ne rend pas superflue la raison historique, mais donne à ses connaissances un centre qui les intègre. Pour l'avenir de la théologie, il sera d'une importance capitale qu'elle entretienne de nouveaux rapports positifs avec l'unité vivante de l'histoire chrétienne dans l'Église. Ce n'est qu'alors qu'elle s'occupera de quelque chose de vivant. Ce n'est qu'alors que le développement et l'identité pourront coexister. Car ce n'est que là où le développement dans l'identité est possible qu'il y a la vie. Mais alors, il deviendra également évident que, dans la communauté de la foi, le langage propre à la foi est une réalité vivante, que l'on ne peut pas arbitrairement changer. Et seuls ceux qui ont un langage commun peuvent aussi vivre d'une vie commune (22).

Cardinal Joseph RATZINGER

(traduit de l'allemand par Marthe Allisy)

(22) Le même problème de méthode, disons-le en passant, est aussi à la base de la discussion sur le thème du sacerdoce. Une méthode de reconstitution archéologique qui part de la terminologie du Nouveau Testament doit nier le sacerdoce de l'Église et ne peut voir dans l'existence de ce dernier que la réintroduction d'une notion de l'Ancienne Alliance et du paganisme. On ne peut pas voir de la sorte que, grâce à un développement vivant dû à la synthèse de différents éléments du Nouveau Testament, il s'est formé une notion chrétienne nouvelle, celle du sacerdoce chrétien. Il en est de même pour la notion de sacrement (cf. mon *Zum Begriff des Sakraments*, Eichstätter Hochschulreden 15, Munich, 1979). Le fondement même et la possibilité d'une théologie catholique authentiquement catholique dépend de ce point.

Joseph Ratzinger, né en 1927, prêtre en 1951. Thèses sur saint Augustin et saint Bonaventure. Professeur de théologie fondamentale à l'Université de Bonn, puis de dogmatique à Münster, Tübingue et Ratisbonne. Expert à Vatican II. Nommé membre de la Commission théologique internationale en 1969. Cardinal-archevêque de Munich depuis 1977. Membre de la rédaction allemande de la revue *Communio*. Dernière publication en français : *La mort et l'au-delà* (*Court traité d'espérance chrétienne*), coll. e *Communio*, Paris, Fayard, 1979.

Communio est disponible à

Amiens : Brandicourt 13, rue de Noyon	Marseille 1e : Le Mistral 11, impasse Flammarion	- Au Chariot d'Or 14 bis, avenue Bosquet
Angers : Richer 6, rue Chaperonnière	Marseille 6e : Le Centurion 47, boulevard Paul-Peytral	- Saint-François-Xavier 12, pl. du Président-Mithouard
Besançon : Cart 10-12, rue Moncey	Marseille 8e : Lib. Notre-Dame 314, rue Paradis .	- Stella Maris 132, rue du Bac
- Chevassu 119, Grande-Rue	Montpellier : Logos 7, rue A.-Cabanel	- Librairie du Cerf 29, bd. Latour-Maubourg
Bordeaux : Les Bons Livres 70, rue du Palais-Gallien	Nancy : Le Vent 30, rue Gambetta	Paris 9e : Saint-Louis d'Antin 63, rue Caumartin
Caen : Publica 44, rue Saint-Jean	Nantes : Lanoè 2, rue de Verdun	Paris 16e : Lavocat 101, avenue Mozart
Chantilly : « Les Fontaines » (Centre culturel, B.P. 205)	Nevers : Bihoreau 17, av. du Gal-De-Gaulle	- Pavillet 50, avenue Victor-Hugo
Dole (Jura) : Saingelin 36-38, rue de Besançon	Mmes : Biblica 23, boulevard Amiral-Courbet	- Notre-Dame d'Auteuil 2, place d'Auteuil
Fribourg (Suisse) : Librairie Saint-Augustin 88, rue de Lausanne	Paris 4e : Notre-Dame de Paris 6, parvis Notre-Dame	- Notre-Dame de l'Assomption 90, rue de l'Assomption
Genève : Martingay Comaterie 20	Paris 5e : Lib. Saint-Séverin 4, rue des Hêtres-Saint-Séverin	Paris 17e : Chanel 26, rue d'Armaillé
Grenoble : Lib. Notre-Dame 10, rue Notre-Dame	- Saint-Jacques du Haut-Pas 252, rue Saint-Jacques	Pau : Duval 1, place de la Libération
La Celle-Saint-Cloud : Notre-Dame de Beauregard	- P. U. F. 49, boulevard Saint-Michel	Rennes : Biron-Saint-Germain 6, rue Nationale
La Pierre-qui-Vire : Librairie Sainte-Marie (Saint- Léger-Vauban, Yonne)	- Lib. Saint-Michel-Sorbonne 20, rue de la Sorbonne	Rodez : Maison du livre Passage des Maçons
Lyon : Decitre 6, place Bellecour	Paris 6e : Apostolat des &litons 46-48, rue du Four	Saint-Etienne : Culture et foi 20, rue Berthelot
- Editions Ouvrières 9, rue Henri-IV	- Procure du Clergé 1, rue de Mézières	Toulouse : Jouanaud 8, rue des Arts
- Lib. Saint-Paul 8, place Bellecour	- Librairie Saint-Paul 6, rue Casette	Tours : Terre des Hommes 4-6, avenue de Grammont
Louveciennes : Paroisse Saint-Martin	- Saint-Germain des Prés 3, place Saint-Germain-des-Prés	Versailles : Hedio 37, rue de la Paroisse
	Paris 7e : Institut Saint-Paul 128, rue du Bac	- L'Univers du Livre 17, rue Hoche

Hans-Urs von BALTHASAR

Jugement

Après sa mort, l'homme ne sera pas l'objet passif d'une sentence rendue par un Juge pointilleux, mais rencontrera l'Amour absolu, auquel il répondra par un oui ou un non qui l'engageront définitivement.

1. ANCIENNE ALLIANCE

A l'arrière-plan de l'idée vétérotestamentaire de jugement se trouve la conception, communément répandue en Orient, d'une justice régissant le monde entier, réglant l'ordre des choses et gouvernant toutes les affaires humaines. Le dieu suprême a institué cette justice et veille à ce qu'il n'y soit pas porté atteinte. Le roi est particulièrement responsable de ce que les hommes s'y soumettent. A Sumer elle s'appelle *Me*, en Égypte *Maat* (celle-ci est en même temps la Sagesse imprégnant toutes choses, d'où dérive la conception fondamentale de la littérature sapientielle d'Israël) ; en Accadie, en Phénicie et spécialement en Canaan, il y a eu un dieu *Sédèq* — il est encore reconnaissable dans d'anciens noms comme Melchisédech — le dieu du juste ordre du monde, dont la fonction devient un des attributs de Yahvé. (Le grand prêtre Sadoq, parvenu aux honneurs sous le règne de Salomon, et qui vraisemblablement avait été prêtre auparavant dans le sanctuaire de la ville des Jésusiens, porte lui aussi ce nom). Si le trône du Pharaon et celui d'autres rois sont ornés des symboles de *Maat*, de même, dans les Psaumes (98,9 et 97,2), « la justice (*Sédèq*) et le droit (*Mischpat*) sont les bases du trône de Yahvé » (1).

A partir de là, deux conceptions du jugement parcourent l'Ancien Testament : elles ne se contredisent pas, mais se complètent. Dans la mesure où Dieu est l'auteur et le régisseur de la justice du monde (2), il a

lui-même, comme de nombreux textes le disent, le jugement dans sa main ; celui qui est maltraité peut en appeler à lui ; les juges terrestres, appelés quelquefois « dieux » en tant qu'administrateurs du droit divin, n'ont pas à juger selon un autre droit que celui de Dieu. Mais dans la mesure où la justice instaurée par Dieu est une réalité habitant le monde, il y a aussi une justice s'établissant d'elle-même à l'intérieur des choses de la terre en d'autres termes, le mal se venge sur celui qui l'accomplit. Si l'on considère l'ensemble des deux aspects, il en résulte à peu près l'image de la justice et du jugement que se font les amis de Job et que reproduit la conception de l'Israël classique : d'après le destin (définitif) d'un homme, on peut savoir s'il est juste ou injuste aux yeux de Dieu.

Naturellement, il fallait que cette conception fat élargie à divers points de vue. L'Israël opprimé par ses ennemis, qui ne trouve dans le présent aucune trace visible de la justice divine, en appelle au « jour du Seigneur » dans l'avenir ou à la fin de l'histoire, lorsque Dieu prononcera son jugement sur les ennemis de son peuple et manifesterà le droit de son alliance vis-à-vis d'Israël. Dans le livre de *Job*, où ce jour justificateur arrive même pour le juste tourmenté, quand Dieu donne tort aux amis de Job, reste pourtant ouverte une question béante qui se dirige au-delà d'une justice s'exerçant sur la terre, vers un jugement s'accomplissant au-delà du temps et de la mort. A vrai dire, l'Ancien Testament n'arrive nulle part clairement à l'idée d'un jugement personnel survenant après la mort de chaque personne (3). Il indique seulement la perspective du « Jour du Seigneur » déjà mentionné, qui est interprété aussi, à une époque tardive, comme le jour de la résurrection des morts.

La situation particulière d'Israël consistait en ce que d'une part il était engagé dans l'idée grandiose de la justice universelle, qui dominait tous les peuples environnants, et que d'autre part il était déterminé par sa relation d'alliance d'un genre unique avec Yahvé, qui établissait et protégeait son droit d'alliance particulier. Ceci conduisit d'abord, d'une manière presque inévitable, à la tentation de penser que l'on pouvait avoir une image simple de la justice de Dieu dans le monde : celui qui restait dans l'Alliance avait droit à la récompense ; les peuples païens, qui ne vivaient pas dans l'Alliance, devaient s'attendre au châtement divin, que l'on avait le droit d'appeler sur eux par la prière. C'est seulement avec le temps (à l'époque des prophètes en tout premier lieu) qu'Israël devait comprendre que lui-même ne respectait pas véritablement l'Alliance, et que par conséquent le juste jugement de Dieu devait s'exercer en tout premier lieu sur lui (*Ézéchiel* 16 ; 20, 32-38 s.). Plus un homme était profondément engagé dans la justice de l'Alliance, plus il en savait sur Dieu, d'autant plus responsable était-il du respect des prescriptions de l'Alliance, telles qu'elles s'exprimaient dans les dix

(1) Indications chez Hans Heinrich Schmid, *Gerechtigkeit als Weltordnung* (Mohr, Tübingen, 1968).

(2) En Mésopotamie, Shamash est « le grand juge du ciel et de la terre » ; dans l'ancien empire égyptien, le dieu du soleil Râ est le juge, d'abord du pharaon, puis dans le moyen empire également celui des grands et même des gens ordinaires.

(3) Cf. J. Nelis, art. « Gericht », dans *Bibellexikon* (éd. Haag, 1968), p. 561 : « C'est seulement dans la littérature rabbinique du IIe siècle après J.-C. qu'un jugement particulier est mentionné ».

commandements du Sinaï et dans les autres obligations culturelles et morales d'Israël. C'est ainsi qu'il en était déjà dans la formule originelle de l'Alliance : de même que Dieu lui-même s'engageait, de même il fallait qu'Israël s'engageât dans cette grâce inouïe ; si Israël tombait hors de l'Alliance, Dieu devait à sa propre fidélité à l'Alliance de punir le peuple, et même plus violemment que les païens qui ne savaient pas (*Lévitique* 26, *Deutéronome* 28). De même, le jour du jugement dernier ne sera en aucune manière un pur et simple triomphe d'Israël ; à partir d'*Amos* (5, 18 et suivants), ce sera un jour de ténèbres et non de lumière. Chez *Daniel* et dans les apocalypses, le jugement final tranchera (sinon ce ne serait pas du tout un jugement) : salut ou rejet.

2. NOUVELLE ALLIANCE

Le Nouveau Testament déploie organiquement les idées de jugement déjà présentes. L'arrière-plan constamment présupposé est le jugement général à la fin des temps, mais qui s'approchait de façon menaçante et entraînait dans l'actualité du fait de l'arrivée de Jésus comme le dernier messager de Dieu (voir la prédication du Baptiste) et de sa prédication. Jésus est le Fils de l'homme du *Livre de Daniel*, venant sur les nuées du ciel, armé de la puissance de Dieu pour le Jugement ; il séparera définitivement les brebis et les boucs, comme Dieu le prédit en *Ezéchiel* 20. Comme le Baptiste, comme Jésus lui-même, Pierre (*Actes* 2, 16 et suivants) et Paul prêchent la pénitence et la vigilance.

Mais deux thèmes sont caractéristiques de la prédication évangélique du Jugement : le premier correspond à ce que Dieu devient homme en Jésus, lequel, en tant qu'homme, n'a plus comme partenaire un peuple, mais des personnes individuelles qu'il rencontre et qui ou bien le reconnaissent, ou bien le repoussent. De l'arrière-plan persistant du Jugement général se détache donc l'aspect d'une rencontre personnelle de chacun avec le Seigneur qui juge. « Nous comparaitrons tous devant le tribunal de Dieu... Ainsi *chacun de nous* rendra compte à Dieu *pour soi-même* » (*Romains* 14, 10.12). « Il nous faudra tous comparaître devant le tribunal du Christ, afin que *chacun* recueille le prix de ce qu'il aura fait de bien ou de mal dans sa vie terrestre » (*2 Corinthiens* 5, 10), « *chacun*, qu'il soit esclave ou qu'il soit libre » (*Ephésiens* 6, 8). Le jugement général sera ainsi un jugement particulier pour chacun : cet aspect est amené au centre de l'attention ; nous aurons à le suivre.

Le deuxième thème qui est particulier à la Nouvelle Alliance a son fondement dans la tension qui se manifeste entre Dieu comme l'auteur de *Sédèq* ou de *Maat* et la justice immanente ; mais il reçoit maintenant — surtout chez Jean — une empreinte tout fait nouvelle, présupposant la tâche du Christ. La pensée générale de l'histoire religieuse et de l'Ancien Testament reçoit un surcroît d'intensité inouï du fait que, dans cette tâche, il manifeste non seulement la justice de Dieu, mais en même temps, au sein de cette justice, son amour absolu. Nous nous limitons,

dans ce qui suit, à méditer ces deux thèmes spécifiquement néotestamentaires, dans leurs présupposés et dans leurs conséquences existentiels.

3. LA DIMENSION PERSONNELLE DU JUGEMENT

Nous ne posons pas ici la question de l'existence ou de la non-existence d'une distance (qui serait d'une certaine manière temporelle) entre jugement général et jugement particulier (immédiatement après la mort) ; un autre article de ce cahier traite de cette question. Nous examinons la question de la dimension éminemment personnelle du Jugement dans la conception chrétienne.

Chacun se présente comme l'être unique qu'il est devant le tribunal de Dieu ou du Christ (qui juge à la place de Dieu : *Jean* 5, 22 ; voir le chapitre 51 du *Livre d'Henoch*), et le juge « rendra à chacun selon ses oeuvres » (*Romains* 2, 6). Chacun doit passer, tout seul, à travers un feu qui l'éprouve ; aussi seul qu'il était à sa naissance et à sa mort. Dans cette solitude, chacun saura dans l'épreuve du feu s'il a construit quelque chose de précieux, par la grâce, sur le fondement du Christ, ou bien si son existence n'a rien été d'autre que « du foin et de la paille ». Paul ajoute : « Si l'oeuvre bâtie sur le fondement résiste, son auteur recevra une récompense ; si son oeuvre est consumée, il en subira la perte ; quant à lui, il sera sauvé, mais comme à travers le feu » (*1 Corinthiens* 3, 10-15). Tous les passages de l'Écriture ne sont pas aussi confiants en ce qui concerne ce « lui-même sera sauvé » ; il y a aussi des passages dans lesquels certains, avec tout leur être, sont précipités définitivement dans le feu (cf. *Apocalypse* 20, 15). C'est pourquoi : « Je vais vous montrer qui vous devez craindre : craignez celui qui, après avoir tué, a le pouvoir de jeter dans la géhenne. Oui, je vous le déclare, c'est celui-là que vous devez craindre » (*Luc* 12, 5).

Dans cette situation de jugement et de feu, il est absolument impensable que le regard de celui qui est jugé se détourne du juge et regarde autour de lui comment les choses peuvent se passer — mieux ou plus mal — pour d'autres qui sont dans la même situation, ou que, pour se justifier aux yeux du juge, il se réfère au comportement d'autres personnes qui lui auraient fait ceci ou cela, ou qui l'auraient entraîné à telle ou telle action, etc. Le juge sait tout cela et n'a besoin d'aucune explication. La pointe de la parabole de Jésus dans *Matthieu* 25 réside — au grand étonnement des justes aussi bien que des injustes — dans le fait que tous, dans leurs divers rapports avec les autres hommes, avaient affaire en fin de compte à lui, le Fils de l'Homme : « Ce que vous avez fait au plus petit de mes frères (et naturellement en même temps à tous les autres), vous me l'avez fait à moi-même ». Dans ce « vous me l'avez fait » il y a, de façon cachée ou ouverte, un « vous me l'avez fait subir », comme l'explique la mystérieuse prédiction de *Zacharie* (12, 10), que cite *l'Apocalypse* à l'occasion du Jugement : « Tout oeil le verra, et tous ceux

qui l'ont percé » (1, 7). Dans ce regard, ils s'apercevront de ce qu'ils ont fait en réalité, en le sachant ou seulement en le pressentant. On ne peut pas dire « combien de temps » (au cas où il peut être question ici d'une durée) le regard porté sur le transpercé doit durer pour que chacun s'aperçoive de la vérité de son existence. Il serait possible que ce transpercé se présente d'abord à lui comme un parfait étranger qui n'a rien à voir avec lui, et qu'il doive regarder très longtemps avant de commencer à distinguer à quel point il était depuis toujours en rapport avec lui, avec quelle exactitude il reconnaît dans son être le véritable miroir de lui-même. Et ensuite *l'Apocalypse* poursuit, toujours d'après les mystérieuses paroles de *Zacharie* : « Et tous les peuples de la terre en deuil se frapperont la poitrine à cause de lui ». Au sens du Nouveau Testament, il y a de nouveau lieu de remplacer les « peuples » par les personnes prises isolément. Ce qui est frappant, c'est que cet aveu clairvoyant de culpabilité, qui s'extériorise par les coups sur la poitrine, est décrit, non pas comme une plainte sur soi-même, mais sur lui, le transpercé. Ceci est la fin et le but de toute la confrontation : l'homme, qui doit s'accuser et se condamner pour ce qu'il a fait, exprime en fin de compte des plaintes, non pas sur lui-même, mais sur celui à qui il a fait tout cela — jusqu'à le transpercer. « Ils feront sur lui (le transpercé) la lamentation de deuil comme on la fait pour un fils unique, on pleurera amèrement sur lui comme on pleure amèrement sur un premier-né » (*Zacharie* 12, 10). Le regard qui pénètre toujours plus profondément dans ce qu'on a fait, la prise de conscience toujours plus douloureuse de la répercussion effective de mon péché en Dieu lui-même sera en moi l'effet du feu que l'on appelle purifiant ou affinant et dont l'action n'est rien d'autre que l'accomplissement du jugement lui-même.

Mais est-ce qu'à cette conception ne s'oppose pas le mot de Paul suivant lequel les saints jugeront le monde et « même les anges » ? (*1 Corinthiens* 6, 2 s.). Cette idée (qui vient de l'Ancienne Alliance) montre un autre aspect du jugement, mais qui peut seulement devenir actuel quand chaque personne, même le saint dont il est question, est tellement purifiée par son regard sur le transpercé que son regard sur le monde et sur les anges est devenu semblable à celui du Fils de l'Homme. Tout ce qui pouvait trahir ne serait-ce qu'une étincelle de complaisance en soi-même, de joie perverse à la condamnation des autres, doit être complètement extirpé ; passions qui se manifestent encore ouvertement ici et là dans l'Ancien Testament. Cet autre aspect du Jugement est nécessaire comme complément du premier, parce que les destinées humaines sont si imbriquées les unes dans les autres qu'elles forment une histoire d'un seul tenant. De même que le mal engendre constamment le mal, de même le bien engendre le bien: Et peut-être ce regard final sur l'imbrication des destinées est-il moins un jugement (il est appelé ainsi en raison de la persistance de la conception vétérotestamentaire du « Jour du Seigneur » et de son Jugement public) qu'une communication du regard et du point de vue de Dieu sur l'ensemble de l'histoire du

monde, où « les saints », qui avaient déjà adopté de tout temps ce point de vue de Dieu, sont désormais justifiés aussi dans leur vision des choses. Ici le mot de Paul peut nous éclairer : « L'homme qui vit de l'Esprit (Saint) peut juger de tout, alors que personne ne peut porter sur lui un jugement » (*1 Corinthiens* 2, 15).

4. LE JUGEMENT COMME JUGEMENT DE SOI-MÊME

Ce qui a été dit nous ouvre immédiatement l'accès à l'autre particularité de la conception néotestamentaire du Jugement, qui apparaît de façon saillante surtout chez Jean. Les images que Jésus emploie dans les synoptiques et qui ont aussi des résonances ailleurs, du Fils de l'Homme, qui vient avec ses anges sur les nuées du ciel pour juger, des anges qui au dernier jour distinguent entre les bons et les mauvais poissons, entre le froment et la mauvaise herbe qui a poussé en même temps, de celui qui sépare le blé et la balle avec la pelle à vanner, du berger qui sépare les brebis et les boucs, sont des images vétérotestamentaires, familières aux auditeurs, dans lesquelles naturellement Dieu apparaît comme celui qui agit souverainement.

Mais en face de cela, il y a chez Jean les claires affirmations de Jésus, suivant lesquelles il n'est pas venu pour juger le monde, mais pour le sauver (*Jean* 12, 47). « Je ne juge personne » (8, 15)... « Car Dieu n'a pas envoyé son Fils dans le monde pour juger le monde, mais pour que le monde soit sauvé par lui » (3, 17). Le Christ johannique ne revient pas sur cette déclaration. Et pourtant, il y a bien un jugement, et c'est lui-même qui l'a complètement en mains, le Père le lui a remis (5, 22). La solution réside dans la déclaration de Jésus : « Qui me rejette et ne reçoit pas mes paroles a son juge : la parole que j'ai dite le jugera au dernier jour, car je n'ai pas parlé de moi-même » (12, 48). Lui-même est cette parole, qu'il exprime par toute son existence, et cette parole qui est la sienne est la lumière et la vie des hommes. « Mais le jugement est celui-ci : la lumière est venue dans le monde, mais les hommes ont préféré l'obscurité à la lumière... Quiconque fait le mal hait la lumière et ne vient pas à la lumière, de crainte que ses oeuvres ne soient démasquées. Mais celui qui agit selon la vérité vient à la lumière pour que ses oeuvres soient manifestées, car elles ont été accomplies en Dieu » (3, 19-21). C'est ici que se trouve le sommet du drame (on pourrait presque dire de la tragédie) de l'action rédemptrice de Dieu : en renonçant au jugement et en se bornant à ériger dans le monde le signe de son amour, il amène les ténèbres à se refermer sur elles-mêmes. « Si je n'étais pas venu et si je ne leur avais pas adressé la parole, ils seraient sans péché. Mais à présent, ils n'ont aucune excuse pour leur péché » (15, 22). Et dans le même sens : « Je suis venu en ce monde pour un jugement, afin que ceux qui ne voyaient pas voient, et que ceux qui voyaient deviennent aveugles ». Là-dessus les pharisiens : « Est-ce que par hasard nous serions des aveugles, nous aussi ? ». Jésus répond : « Si vous étiez des aveugles, vous n'auriez pas de péché. Mais à

présent vous dites : " Nous voyons". Alors votre péché demeure » (9, 39 s.). Le juge n'a besoin de rien faire, il lui suffit d'exister. Sa parole (qui est comme le rayonnement de son être) fait tout à sa place. « Elle est pleine de vie et de force et plus tranchante qu'aucun glaive à double tranchant. Elle pénètre jusqu'à diviser âme et esprit, articulations et moelle. Elle passe au crible (*kritikos*) les mouvements et les pensées du cœur ; il n'est pas de créature qui échappe à sa vue, tout est nu et mis à découvert devant son regard, et c'est à elle que nous devons rendre compte » (*Hébreux* 4, 12 s.).

Dieu en Jésus ne juge pas, mais c'est l'homme qui se juge lui-même quand il refuse le pur salut apparu en Jésus et ne devient pas clairvoyant par sa lumière, mais prétend être capable de voir et de juger d'après sa propre lumière. Un tel jugement de soi-même n'était déjà pas inconnu à l'Ancienne Alliance et s'y manifestait : la justice immanente prenait soin que dans la mauvaise action se trouve déjà sa propre punition : « Là où le coupable pensait tenir son méfait en son pouvoir, c'est le méfait qui entraîne le malfaiteur dans le domaine de son pouvoir » (4). Paul dit brièvement : « Ce que l'homme sème, il le récoltera » (*Galates* 6, 7). Le *Livre de la Sagesse* (2-3) décrit en détail, lui aussi, le comportement des méchants sur terre et le jugement qu'il décrit ne consiste qu'à les convaincre de ce qu'ils ont fait et de ce qu'ils ont été. De plus les Synoptiques transfèrent déjà le jugement dans la vie terrestre de l'homme, comme chez Jean. D'après la position prise par chacun au sujet de Jésus se décide à l'avance son sort dans l'au-delà (*Marc* 8, 38). Maintenant déjà, au milieu du temps, des décisions définitives peuvent être prises, et personne n'a le droit de s'en remettre à une dernière chance offerte à tous dans la mort, lors du passage à l'éternité, qui lui donnerait l'occasion d'une révision de toutes ses décisions de vie. Telle est la conséquence dramatique du fait de l'Incarnation : l'éternel *Maat et Sédèq* de Dieu surgit au milieu de l'histoire comme une figure que l'on peut rencontrer, mais à laquelle on ne peut pas se dérober.

5. SUR LE CARACTÈRE DÉFINITIF DE LA DÉCISION HUMAINE

« Il est terrible de tomber aux mains du Dieu vivant » (*Hébreux* 10, 31), qui « est un feu dévorant » (*Deutéronome* 4, 24 = *Hébreux* 12, 29). Qui peut le voir et rester en vie ? Qui peut le voir comme celui qui a été transpercé par moi, et ne pas se condamner lui-même ?

Dans les romans, on pourrait recueillir d'innombrables passages dans lesquels un homme est obligé de se condamner lui-même devant la pureté et l'innocence d'un autre. Indiquons un seul témoignage, pris tout à fait

au hasard. Un jeune homme parle à un ami de sa fiancée : « Elle est si douce, si fragile et en même temps si absente, que cela vous tient à distance. J'ai tellement honte que je ne peux pas aller vers elle aussi sincèrement qu'elle vers moi. Pourquoi cela devrait-il être insensé ? Quand on aime quelqu'un autant que j'aime Louise, il est atroce de penser que l'on s'est couché dans des bras étrangers et que l'on a embrassé une bouche vénale et fardée. J'aurais dû au moins lui apporter un corps propre, convenable » (5). Eu égard à ce qu'un homme a à présenter au transpercé, il ne peut que se condamner lui-même purement et simplement. A quelles « oeuvres » pourrait-il se référer comme suffisantes, compensantes ?

L'Ancienne Alliance et toutes les cultures environnantes connaissaient l'idée du « péché inexpiable » (6) contre l'ordre et la justice immanents, péché vis-à-vis duquel on ne pouvait réagir que par l'extermination du criminel, par la peine capitale. La capitulation absolue qui seule est encore possible en face du transpercé rend la doctrine paulinienne de l'insuffisance des oeuvres, de la justification qui n'est possible qu'à la foi qui s'abandonne, évidente même pour le dernier sceptique : « Si tu retiens les fautes, Seigneur, qui subsistera ?... Mon âme attend le Seigneur plus qu'un veilleur ne guette l'aurore » (*Psaume* 130, 3-6). Car que seraient mes oeuvres en face de l'énorme déficit dans mon bilan, des négligences que j'ai estimées peu importantes et qui pèsent peut-être beaucoup plus lourd que tout ce que j'ai « fait » : « Vous ne m'avez pas donné à manger, pas donné à boire, pas recueilli, pas vêtu, pas visité » (*Matthieu* 25, 42 s.). Ce qui tombait de la table du riche, personne ne l'a donné au pauvre Lazare (*Luc* 16, 24).

Tout homme qui porte son regard sur la norme absolue, sur le Fils de l'Homme transpercé qui est présent en vérité à l'état caché dans tous ses frères, sur « l'agneau égorgé », « sans défaut et sans tache », « prédestiné avant la fondation du monde » (*1 Pierre* 1, 19-20 ; *Apocalypse* 13, 8), sera tellement accablé par la grandeur de l'Unique et par sa propre bassesse méprisable qu'il n'aura aucunement le temps de réfléchir à la situation d'autres hommes. Le simple aspect de cette norme lui dit qu'il n'y correspond et ne subsiste en aucune manière, et qu'il reste définitivement au-dessous du seuil de ce qui est exigé. Chacun peut se mettre à l'avance dans cette situation pour soi-même ; en d'autres termes : l'appréciation d'une possible perte éternelle ne peut et ne doit être qu'une considération que chacun fait pour soi-même. C'est ainsi qu'elle est placée à la fin de la première semaine des *Exercices* de saint Ignace : non pas comme une prédication publique, mais comme la

(4) *La Gloire et la Croix*, III, « Théologie », 1 (Ancienne Alliance), Aubier, Paris, 1974, p. 144 ; cf. K. Koch, « Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament ? », dans *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 52 (1955), 1-42.

(5) Somerset Maugham, *The narrow corner* (Penguin, 1977), p. 143. L'exemple n'est pas déplacé, eu égard au langage de l'Ancien et du Nouveau Testament (la luxure comme infidélité envers Dieu).

(6) V. Maag, « Unsühnbare Schuld », dans *Kairos* 2 (1966), p. 90-106.

dernière conséquence de mon appréciation personnelle de mes péchés, faite en face du Crucifié (*Exercices* 53 et 61). Je me reconnais moi-même comme l'arbre stérile qui n'a donné aucun fruit au Seigneur lorsqu'il avait faim, et qui a mérité pour cela la malédiction du dessèchement définitif.

A vrai dire, les *Exercices* vont plus loin ; le même homme qui était obligé de se condamner lui-même à la fin de l'examen de ses péchés, rencontrera le jour suivant le Seigneur qui l'appelle à le suivre. Mais dire que personne ne subsiste en face de la norme devant laquelle il est placé ne peut pas être un dernier mot. Car lorsqu'il contemple le transpercé et comprend alors que lui, le coupable, l'a transpercé, alors il voit aussi que sa faute est absorbée dans cette blessure et qu'elle est expiée en elle. Lui, le pécheur, est représenté dans l'Agneau, comme ce qu'il est — ou devrait être — pour Dieu. Et c'est seulement en face de cette vision accablante pour son orgueil que se produit l'ultime décision. Ou bien il se jette volontairement et avec reconnaissance dans les flammes de Dieu, qui doivent le purifier jusqu'à le transformer en celui qu'il voudrait être mais qu'il n'est pas encore, sans égard au mal que cela lui fait et au temps que cela durera — ou bien il hait cette image transfigurée de lui-même en Dieu, il ne veut pas être étranger à lui-même » en Dieu, mais être lui-même par lui-même, et alors la flamme de Dieu peut le saisir dans une intemporalité qui se poursuit aussi longtemps que sa volonté de se préserver et de ne pas capituler.

Que cela soit possible, cela nous est attesté de nombreuses fois par l'Écriture, par Jésus lui-même. Il est possible de résister en face à l'Esprit d'amour de Dieu, et alors il est évident qu'à quelqu'un qui résiste ainsi, il ne puisse être pardonné ni en ce monde ni dans le monde à venir » (*Matthieu* 12, 32). Il est également possible qu'un tel « non » ne se révèle comme déterminant pour une vie qu'au moment où l'homme est placé devant la norme éternelle (*ibid.* 25, 42 s.). Avons-nous besoin de nous représenter cette possibilité, voire de nous la dépeindre ? A coup sûr pour nous-mêmes seulement ; on ne devrait faire de théories générales et neutres sur l'enfer ni en théologie ni en pastorale. Mais on ne doit pas davantage répandre des théories générales suivant lesquelles, à cause de la bonté de Dieu, il ne peut pas exister un enfer dans lequel il y a quelqu'un. En le faisant, nous empiéterions sur la souveraineté de notre Juge, qui décide seul de notre salut et de notre perte.

LA dernière chose qu'il y ait à dire reste paradoxale : la vraie espérance et la vraie crainte de Dieu croissent ensemble. Pourquoi ? Parce qu'une espérance augmentée, une confiance accrue en un Juge qui est notre Rédempteur, approfondit la connaissance que nous avons de lui, et une connaissance approfondie engendre une responsabilité qui elle aussi est augmentée. « A qui l'on a beaucoup

donné, on redemandera beaucoup ; à qui l'on a beaucoup confié, on réclamera davantage » (*Luc* 12, 48). Disons-le encore une fois, c'est l'aspect dramatique et inquiétant de la Révélation de Dieu en Jésus-Christ : plus il se révèle comme celui qui aime, celui qui s'est donné, plus il est vulnérable, plus il peut être méprisé et renié. Le véritable Judas n'existe que parce qu'il y a l'unique Fils de l'Homme. Et il n'y a de véritable athéisme que parce que l'amour du Dieu sublime s'est abaissé jusqu'à se livrer au mépris et à l'indignité : « Sans beauté ni éclat (nous l'avons vu) et sans aimable apparence, objet de mépris et rebut de l'humanité... » (*Isaïe* 53, 2 s.). A l'Amour qui s'offre toujours plus répondent un mépris qui toujours s'accroît et des ténèbres qui toujours s'épaississent. Ainsi il faut que la Croix, qui porte tout, soit plantée à l'extrême bord de l'enfer.

Hans-Urs von BALTHASAR
(traduit de l'allemand par Jacques Keller)

Hans-Urs von Balthasar, né à Lucerne en 1905, prêtre en 1936. Membre de la Commission théologique internationale ; membre associé de l'Institut de France. Sa dernière bibliographie (Johannes Verlag, Einsiedeln, 1975) compte 58 pages et n'est plus à jour... En préparation dans la collection « Communio » : *Nouveaux points de repère*, à paraître en 1980 chez Eyraud.

Nombre de nouveaux abonnés (et notamment des bibliothèques de séminaires, dans le monde entier) recherchent instamment les numéros épuisés de *Communio*. Si vous en possédez en double, ou si vous avez gardé des exemplaires dont vous n'avez plus l'usage, vous pouvez nous les renvoyer (en port d0, si nécessaire) : nous les ferons suivre à ceux qui les réclament. D'avance merci.

Karl LEHMANN

Le purgatoire

Le purgatoire n'est pas, comme on l'imagine souvent, un lieu, mais un état, un processus de purification de l'âme face à face avec Dieu.

LA doctrine du purgatoire a longtemps souffert des excès d'une imagination débridée. On réclamait trop de détails sur la manière concrète dont l'homme, déjà justifié par Dieu, mais qui doit encore être purifié du fardeau des péchés commis sur terre, atteint à la perfection. Des symboles et des images, qui devaient n'être que des signes provisoires, se durcirent en représentations et concepts figés ; l'usage fait de l'image du feu qui purifie le montre déjà à lui seul. Tout ce que l'on met sous le mot « purgatoire » en est venu à être dominé par l'idée de la punition et de la compensation : on s'imagine une salle de torture, un céleste camp de concentration où l'horreur succède à l'horreur. Le goût de l'âge baroque pour l'effet et pour l'exagéré accrut encore tout cela. Et plus d'un prédicateur populaire chercha à faciliter la conversion de ses ouailles en leur entr'ouvrant la porte sur les souffrances du purgatoire. N'oublions pas non plus les déformations apportées par la pratique de l'Église pendant plusieurs siècles : des spéculations de mauvais goût sur les « malheureuses âmes », ainsi que le commerce des indulgences détournèrent le regard de ce qui est central pour la foi chrétienne (1). Si bien que le purgatoire a fini par apparaître comme une doctrine que les seuls catholiques s'entêtaient à maintenir, et comme un critère typique pour qui veut distinguer les Églises.

Il semble que depuis lors, ces représentations du purgatoire et des fins dernières aient perdu beaucoup de leur influence. Pour ceux qui abandonnent l'idée d'un « état intermédiaire » entre l'atteinte par l'individu de son état définitif et le jugement dernier, le purgatoire disparaît ou n'est plus qu'une des dimensions du jugement lui-même. L'eschatologie (1 bis) individuelle traditionnelle distinguait au niveau

(1) Cf. A. Winkhofer, *Das Kommen seines Reiches*, Francfort, 1959, p. 114 s.

(1 bis) Eschatologie, du grec *eschaton* (*fin*), veut dire science des fins dernières (N.d.T.).

anthropologique entre le corps et l'âme, et discernait une distance entre l'immortalité reconnue à l'âme après le moment de la mort et la résurrection du corps à la fin de l'histoire, distance qui constituait l'« état intermédiaire ». Les théologiens qui, aujourd'hui, parlent d'une « résurrection, au moment de la mort, de l'homme en son unité indivisible » (2) ne suppriment pas purement et simplement la doctrine traditionnelle du purgatoire, mais ne voient dans la purification qu'un « moment de la rencontre avec Dieu dans la mort » (3). Cette idée suffit-elle à maintenir la substance inaliénable de la doctrine du purgatoire ? Où faut-il placer les limites d'une nouvelle interprétation ? Que reste-t-il du contenu de la doctrine ?

La doctrine de l'Église

Bien des gens achoppent déjà au mot « purgatoire ». Et de fait, il peut, dans les sermons comme au catéchisme, faire plus de mal que de bien, lié comme il l'est d'une façon presque indissoluble à la représentation qu'on vient de mentionner d'une salle de torture eschatologique. Quant à savoir si l'expression elle-même doit être à tout prix évitée, et si on peut la remplacer par une autre, la question reste ouverte. Il est en tout cas utile de savoir que le concept d'un feu purificateur (*ignis purgatorius*) n'apparaît pas avant le onzième siècle. Pendant longtemps, on avait pu donner à un même contenu une expression différente. Les textes du magistère évitent même d'employer le terme de « purgatoire » ainsi que l'image du feu. Pendant les conciles qui, au Moyen-Âge, cherchèrent des formules d'union avec les Églises orthodoxes, on n'imposa pas ce concept aux Grecs, même si certains énoncés de moindre autorité contiennent des tentatives en ce sens (4). En tout cas, l'idée de feu, quand elle apparaît dans des documents officiels, n'a pas de caractère dogmatique obligatoire. La plupart du temps, on se sert de verbes et d'adjectifs peu précis, empruntés au vocabulaire de la purification (*purgari*, *poenae purgatoriae*, ou *catharteriae*, « punitions qui purifient », « corrections »). Souvent, on emploie le mot *purgatorium*, notre « purgatoire », qu'il faudrait rendre par « purification ». Il s'agit en effet d'un processus, non d'un lieu : même si l'on trouve parfois des images spatiales (p. ex. *in purgatorio*, Denzinger-Schoenmetzer = DS, 1580), le magistère ne s'est

(2) Cf. G. Greshake et G. Lohfink, *Naherwärtung-Auferstehung-Unsterblichkeit*, Fribourg-en-Brigau, 1978 (3e éd.). Pour la position opposée, cf. les arguments de J. Ratzinger, *La mort et l'au-delà (Court traité d'espérance chrétienne)*, Paris, Collection x Communio s, Fayard, 1979, et ci-dessus dans ce cahier.

(3) G. Greshake, *Starker als der Tod*, Topos-Taschenbuch 50, Mayence, 1976, p. 92 ; cf. aussi G. Lohfink, *Der Tod ist nicht das letzte Wort*, Fribourg-en-Brigau, 1978 (6e éd.), p. 53 s.

(4) Voir Second Concile de Lyon, 1274, DS (= *Enchiridion Symbolorum*, éd. par Denzinger et Schoenmetzer), 856 ; Concile de Florence, 1439, DS, 1304 ; et les textes d'Innocent IV, 1254, DS, 838 et Clément VI, 1351, DS, 1067.

jamais prononcé sur l'existence d'un *lieu* de purification, au sens cosmologique.

Le second concile de Lyon, les conciles de Florence et de Trente ont ramassé l'essentiel de la foi catholique en des formules semblables, toujours plus réfléchies et concentrées. Selon Trente : « *Il existe une purification (purgatorium), et les âmes qui y sont retenues y sont aidées par l'intercession des croyants, et avant tout par le sacrifice de l'autel* » (DS, 1820). Le concile ajoute un avertissement solennel aux évêques, leur demandant de s'opposer aux questions trop subtiles et aux pratiques superstitieuses, de se soucier de la simplicité et de la clarté de la prédication sur le purgatoire, et de veiller au maintien de la « saine doctrine » de l'Église.

On remarque dans ce texte que les documents du magistère ne soulignent pas le caractère punitif du purgatoire, comme le faisait surtout la théologie scolastique. Ceux-ci peuvent donc s'accorder avec les Églises orientales pour concevoir la purification, qui suppose déjà une proximité fondamentale avec Dieu, comme la souffrance qu'implique le fait d'être rendu parfait, pur et libre. La doctrine de l'Église admet donc tout à fait qu'on se représente la purification dans une optique thérapeutique, comme une guérison, au lieu de la réduire à une punition vengeresse. On voit par là que les représentations grossières du purgatoire comme vaste établissement de supplices ne sont nullement couvertes par l'enseignement du magistère. Celui-ci a au contraire résolument barré la route à de douteux abâtardissements, transformant ainsi la protestation des Réformateurs en un effort de renouvellement théologique et spirituel. La doctrine du purgatoire, est-il répondu aux critiques des protestataires, a peut-être été obscurcie par des abus ; mais elle n'en est pas moins fondamentalement vraie.

On doit remarquer aussi la manière dont ces déclarations s'abstiennent de toute justification spéculative. Il existe une purification pour les âmes qui meurent dans l'amour de Dieu (grâce justificante), mais qui doivent encore venir à bout de péchés véniels ou des conséquences de péchés antérieurs. On voit bien ici que l'on n'a pas le droit de séparer la doctrine du purgatoire de la manière dont on comprend la justification et le péché. Elle suppose en effet une différence entre le péché mortel, qui exclut du Royaume de Dieu, et les fautes légères, que le juste lui-même ne peut éviter au cours de toute une vie (cf. DS, 1573, 1537). En même temps, on voit la liaison profonde entre la doctrine du purgatoire et l'usage antique de l'Église d'intercéder pour les morts, afin que leurs souffrances soient réduites (cf. DS, 838, 856 s. ; 1304 s. ; 1580 ; 1820 et, pour l'intercession, 854), et qu'ils puissent accéder à la pleine vision de Dieu, dont ils sont encore privés (cf. DS, 1000 s.). Cet usage de la prière pour les morts pendant la célébration eucharistique et en dehors d'elle, usage attesté très tôt, est un élément important pour le dialogue avec les Églises orientales.

Cette esquisse de la doctrine de l'Église montre ce fait remarquable que, sur ce point délicat, la foi officielle de l'Église fait preuve de plus de réserve et de sobriété que bon nombre des énoncés de la théologie traditionnelle, qui souvent prétendent en savoir plus long. Ceci n'implique évidemment pas qu'une étude théologique puisse aujourd'hui se contenter de la simple répétition de la doctrine définie par l'Église.

Une nouvelle élaboration systématique

Tout nouvel essai pour penser ce qu'est le purgatoire commencera par refuser d'isoler ce concept. Ce qui exige d'abord qu'on renonce à le fixer en un « lieu » cosmologiquement déterminé. Par suite, la plus grande réserve est requise à l'égard de l'emploi de catégories temporelles empruntées au monde de la physique, emploi qui amène à distinguer des étapes successives dans le processus par lequel l'homme atteint sa perfection. Mais toutes ces opérations ne sont possibles que si le « purgatoire » est ramené à son origine théologique au sens fort : il est un aspect de la façon dont l'homme est rendu parfait par le jugement de Dieu. *Cette rencontre (5) échappe aux mesures terrestres du temps. Le purgatoire se situe dans le passage instantané de la mort à la perfection. On ne peut concevoir cet entre-deux comme un temps linéaire homogène. Il renvoie plutôt à une articulation au sein de l'unique processus de venue à la perfection, en sa structure différenciée. La doctrine du purgatoire n'est d'ailleurs pas liée au problème difficile de l'« état intermédiaire », (6), en tout cas, elle ne l'est pas avec ce que nous posons comme principes. On peut donc ici mettre l'idée d'« état intermédiaire » entre parenthèses (7). Ceci n'est d'ailleurs envisageable que si on développe les implications du condensé théologique que constitue la doctrine du purgatoire évoquée ci-dessus.

Intégration dans le jugement personnel : Tout énoncé sur un événement du processus eschatologique par lequel l'homme devient parfait ne reçoit au fond un sens vraiment théologique que quand il apparaît comme une explicitation de ce qui se passe dans le jugement de Dieu. Dans le jugement, l'homme reconnaît qui il est vraiment. Le verdict qui est prononcé sur l'homme ne l'est pas du dehors, ne lui est pas totalement étranger. En même temps, nous ne sommes pas la norme dernière. La lumière qui nous fait ouvrir les yeux sur nous-mêmes ne vient pas de

(5) H.-U. von Balthasar a indiqué dès 1957 dans quel sens il fallait repenser ces problèmes, dans « Eschatologie », *Questions théologiques* II, Dogmatique, DDB, Paris 1968, p. 270-297. Voir aussi Eschatologie im Umriß s., dans *Pneuma und Institution*, Skizzen zur Theologie, IV, Einsiedeln, 1974, p. 410-455, sur tout 433,442 s., 445 s.

(6) Outre les ouvrages cités note 2, cf. K. Rahner, « Über den "Zwischenzustand" », dans *Schriften zur Theologie*, XII, Einsiedeln, 1975, p. 455-466.

nous. Toute « réalisation de soi-même » arrive ici à sa limite. La voix de la conscience révèle son nom concret et son visage. La rencontre avec le Dieu vivant dans le jugement est le lieu où l'on atteint la perfection (8). Ce jugement est toujours l'unité, que nous ne pouvons produire nous-mêmes, de la justice et de la grâce : ce que l'homme a fait de sa liberté dans la lumière du Dieu de justice vient alors au jour. Devant la norme, personne ne pourrait subsister. C'est pourquoi la rencontre, dans le jugement, est aussi l'accomplissement plénier de la rédemption, le don du pardon et de la miséricorde. Ce n'est que dans ce contexte que parler du purgatoire a un sens.

Le regard de Dieu est un feu purificateur : Pour dire cela, l'Écriture aime employer l'image du Dieu comme d'un « feu dévorant » (*Deutéronome* 4, 24 ; *Isaïe* 33, 14 ; *Hébreux* 12, 29). Dans le Nouveau Testament, même dans les paroles de Jésus, on parle beaucoup de feu en ce sens (cf. *Luc* 12, 49 ; 3, 16 ; *Matthieu* 3, 11). *L'Apocalypse* parle du Fils de Dieu « qui a des yeux comme des flammes de feu » (2, 18 ; 1, 14 ; cf. *Daniel* 10, 6), et dont les jambes « brillaient comme de l'airain précieux purifié au creuset » (1, 14). C'est là ce qu'éprouve le pécheur qui n'est pas encore purifié, dont la charité n'est pas parfaite, quand il rencontre Dieu face à face. Une telle rencontre, pour le pécheur, est toujours en même temps, et avant tout, un jugement.

Cette connaissance que le regard de feu de Dieu rend purificatrice existe déjà dans l'expérience de conversion et l'acte de foi que nous faisons pendant notre existence terrestre. Mais ce qui vaut déjà pendant notre pèlerinage sur terre reçoit une signification accrue à l'heure de notre ultime perfection : quand l'homme, à sa mort, est placé devant la gloire de Dieu et que se lève devant lui le soleil aveuglant de sa justice et de son amour, son imperfection et son péché sont pleinement manifestés. Tout ce qui n'est pas justice et amour est consumé par le feu de Dieu. Qui veut habiter dans l'amour éternel de Dieu doit passer à travers le feu, pour sortir du creuset comme de l'or éprouvé et affiné. C'est le sens fondamental du passage de l'Écriture que l'on emploie le plus souvent pour fonder la foi au purgatoire : « Si sur ce fondement on bâtit avec de l'or, de l'argent, des pierres précieuses, du bois, du foin, de la paille, l'œuvre de chacun deviendra manifeste ; le Jour la fera connaître, car il doit se révéler dans le feu, et c'est ce feu qui éprouvera la qualité de l'œuvre de chacun. Si l'œuvre bâtie sur le fondement résiste, son auteur recevra une récompense ; si son œuvre est consumée, il en subira la perte ; quant à lui, il sera sauvé, mais comme à travers le feu » (1 *Corinthiens* 4, 12-15). Ce feu de Jésus-Christ venant pour juger

les hommes est, peut-être d'après *Isaïe* 66, 15 s., une « *image de la majesté du Dieu qui se révèle, du Très Saint que nul ne peut approcher* » (9). Le feu purificateur du purgatoire ne peut être rien d'autre que le feu eschatologique de Dieu lui-même.

Approfondissement christologique : Le « jour de Yahvé » est devenu le jugement de Jésus-Christ. La purification ne se produit par rien d'autre que par la rencontre avec le Seigneur crucifié et ressuscité, qui s'est solidarisé avec nous. C'est pourquoi Hans-Urs von Balthasar rapproche l'origine du purgatoire de la descente aux enfers de Jésus-Christ : en « *étant avec les morts* », Jésus plante dans le feu de la colère divine la dimension de la miséricorde (10). Ce n'est qu'à partir du Nouveau Testament que le purgatoire peut ainsi unir indissolublement le jugement et la rédemption, la crainte et l'espérance. Ce n'est même qu'à partir du moment où la Nouvelle Alliance est contractée que le *oui* de Dieu, avec sa force libératrice et purificatrice, peut être offert au pécheur et au *oui* qu'il ne dit à Dieu que du bout des lèvres.

La dimension anthropologique : La rencontre du pécheur non encore purifié avec le regard de feu de Dieu n'est pas seulement une des dimensions d'une rencontre avec Dieu qu'on ne peut pas éclairer davantage. Elle n'est pas seulement le prolongement d'une expérience de Dieu déjà purifiante de par son caractère d'épreuve. La doctrine du purgatoire contient aussi un certain contenu anthropologique, qui demande ici à être envisagé. Elle contient en effet l'idée d'un état « relativement définitif », celui de qui a été déjà transfiguré par le choix fondamental qu'il a fait en faveur de Dieu, mais qui n'a pas pour autant atteint une perfection totale. Le *oui* fondamental dit à Dieu s'impose, mais rencontre de multiples résistances. Pour que l'homme atteigne intérieurement sa perfection, il lui faut se transformer totalement, malgré la survie en lui des restes incrustés et durcis du péché (11). Bien sûr, la décision fondamentale, devenue définitive dans la mort, ne peut plus véritablement croître et s'approfondir ; mais il est nécessaire que son dynamisme se prolonge, parce qu'elle est intégrée à toutes les couches de la complexe réalité de l'homme. Les comportements coupables, les

(8) Pour des arguments plus approfondis, cf. mon « Weltgericht und Wiederkunft Christi », dans K. Lehmann, L. Scheffczyk, R. Schnackenburg, H. Volk, *Vollendung des Lebens-Hoffnung auf Herrlichkeit, Mayence*, 1979, p. 82-102.

(9) J. Gnillka, *1st 1 Kor. 3,10-15 ein Schriftzeugnis für das Fegfeuer* 9, Düsseldorf, 1955, p. 126.

(10) Cf. H.-U. von Balthasar, « Le mystère pascal », dans *Mysterium Salutis*, XII, Paris, Cerf, 1972, p. 172 s.

(11) Sur ce paragraphe, voir surtout les textes de K. Rahner sur l'eschatologie, par exemple dans *Grundkurs des Glaubens*, Fribourg-en-Brigau, 1976, p. 423 s. On lira en outre E. Klinger, les articles « Reinigung » et « Reinigungsort », dans *Sacra mentum Mundi*, IV, Fribourg-en-Brigau, 1969, p. 150156 ; H. Vorgrimler, « Das Fegfeuer », dans *Mysterium Saluas*, V, Zurich, 1976, p. 453-457, et *Der Tod im Denken und Leben des Christen*, Düsseldorf, 1978, p. 131 s. ; A. Liipple, *Der Glaube an das Jenseits*, Aschaffenburg, 1978, p. 97-117. Parmi les textes plus anciens, sont encore importants : Y. Congar, « Le purgatoire », dans *Le mystère de la mort et sa célébration*, Paris, Cerf, 1956 ; K. Rahner, art. « Fegfeuer », dans *Lexicon für Theologie und Kirche*, IV, col. 49-55 et « Sündenstrafen », *ibid.* X, col. 1185-1187, Fribourg-en-Brigau, 1960 (2e éd.) et 1964 (2e éd.).

habitudes contraires à la volonté de Dieu, la tiédeur, la négligence, toutes les fautes, doivent être dépassées, et avec elles tout ce qu'elles ont de pesant et d'encombrant, et qui n'est pas moins actif dans les couches inférieures de la conscience. La mort nous mène en un instant à notre état définitif ; mais la réalité humaine n'en doit pas moins se soumettre à un processus d'intégration. Ce n'est en effet que devant le pur *oui* de Dieu que l'homme est placé devant lui-même et parvient à lui-même dans toutes ses dimensions. Si l'on peut se risquer à parler en images, on pourrait dire que l'homme mûrit, dans la totalité de son être, comme mûrit encore un fruit déjà cueilli, qu'il réalise pleinement ce qui était déjà définitif, que la béatitude déploie en lui tous ses effets. La souffrance est la douleur de voir se désintégrer et se décomposer le vieil homme, qui se transforme. On peut exprimer la même idée dans un langage plus biblique et dire que l'œuvre de l'homme (cf. *1 Corinthiens* 3, 11-15, déjà cité), c'est-à-dire le moi boursoufflé, doit être détruit. Le feu de Dieu nous apprend la pauvreté en esprit et nous forme à l'oubli parfait de nous-mêmes pour nous préparer à vraiment entrer dans le Royaume de Dieu.

L'intercession pour les morts : La prière pour les morts, bien qu'elle soit attestée dans la tradition religieuse de l'humanité depuis longtemps et dans la tradition chrétienne primitive, ne va nullement de soi. Le purgatoire représente justement une situation dans laquelle l'homme est isolé, libéré de toute dispersion dans le monde et de toute mascarade. Le moi est transformé par la proximité de Jésus-Christ d'une manière si unique et si personnelle que l'on n'a pas le droit d'utiliser les catégories de substitution ou de réversibilité de façon mécanique. La prière pour les morts a des racines plus profondes. Elle provient de la conviction fondamentale selon laquelle la mort ne peut être pour la communauté des croyants une limite infranchissable. La possibilité d'aider et de communiquer, pour les chrétiens, ne disparaît pas purement et simplement avec la mort. Celui qui est mort n'est pas relié avec le monde par l'expérience douloureuse des péchés qu'il a laissés derrière lui et qui continuent peut-être à développer leurs conséquences. Qui meurt n'est pas rejeté hors de la communauté d'espérance des croyants. Dans la mort, c'est comme membres de l'Église que nous rencontrons Dieu, comme frères et sœurs du Seigneur. La prière de l'Église pour les morts vit de la force de l'espérance que celui qui est mort n'est nullement nécessairement perdu pour l'éternité, parce que Jésus a donné sa vie pour tous les hommes. Ainsi, la prière pour les morts est une manifestation de l'amour de Dieu pour les hommes et de la solidarité mutuelle des croyants fondée sur cet amour.

La prière pour les morts est certainement un point très délicat. La pratique de cette prière, pour le chrétien catholique, est déjà fondée, quant au principe, dans l'Ancien Testament. C'est ce que montre un texte du *Second livre des Maccabées* qui est le second des textes, avec

celui de la *Première épître aux Corinthiens* qui a déjà été cité, sur lesquels s'appuie la doctrine du purgatoire : après un combat, on trouva dans les vêtements des tués des amulettes qui témoignaient d'une dévotion idolâtre. Judas Maccabée et ses hommes firent alors un sacrifice expiatoire pour eux. Ils n'étaient pas convaincus seulement de la résurrection des morts, mais aussi de l'efficacité de la prière pour ceux-ci (12, 42-45).

CES quelques indications pour une compréhension approfondie de la doctrine du purgatoire pourraient aussi servir d'introduction à un dialogue oecuménique qui l'enrichirait en retour (12). Sous la forme qu'on a exposée, elle se rapproche sur certains points de la théologie des Églises d'Orient, sans en reprendre les impasses. L'Écriture ne fournit là-dessus que quelques maigres indications. Mais l'idée fondamentale, qui vient d'être développée, d'une purification par le regard de feu de Dieu doit avoir un fondement plus large. Nos frères protestants ne connaissent pas de prière explicite pour les morts, mais ils n'espèrent pas moins que nous que Dieu leur fait atteindre la perfection définitive. On peut donc nouer le dialogue de ce côté-là aussi. La question de la mort et du destin de ceux qui sont morts ne devient pas superflue, même si le respect du mystère et le soin d'éviter les déformations du mythe nous ont rendus plus prudents à l'égard des réponses trop vite données.

Karl LEHMANN

(traduit de l'allemand par Pierre Leroux)

(12) Pour le dialogue oecuménique avec l'orthodoxie, cf. M. Jugie, *II purgatorio*, Alba, 1960 ; P. Bratsiotis, éd., *Die orthodoxe Kirche in griechischer Sicht*, Stuttgart, 1970 (2e éd.), p. 112-120 (art. de I.-N. Karmiris) ; avec la théologie protestante, cf. H. Wohlgschaft, *Hoffnung angesichts des Tods (Das Todesverständnis bei K. Barth und in der zeitgenössischen Theologie des deutschen Sprachraumes)*, Paderborn, 1977 (avec bibliographie). La question de savoir si la différence entre les confessions au sujet du purgatoire repose sur leurs conceptions de la justification, et si les rapprochements dans ce domaine rendront possible une unification sur ce point reste ouverte. Cf. là-dessus, J.-A. Mahler, *Symbolik, oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach öffentlichen Bekenntnisschriften*, éd. I.-R. Geiselman, Cologne-Olten, 1961, vol. 1, p. 259-265 (§ 23).

Karl Lehmann, né en 1936. Études de philosophie et théologie à Fribourg-en-Brigau, Rome, Munich et Münster. Docteur en philosophie en 1962 et en théologie en 1967. Assistant de Karl Rahner de 1964 à 1968. Professeur de dogmatique à Mayence de 1968 à 1971, et depuis à Fribourg-en-Brigau. Membre de la Commission théologique internationale et de la rédaction allemande de *Cornmunio*. Publications : *Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift* (Fribourg, Herder, 1968) ; *Gegenwart des Glaubens* (Mayence, Grünewald, 1974).

Juan-Luis de la PENA

Résurrection ou réincarnation ?

L'idée de réincarnation, qui semble redevenir à la mode, repose sur une vision de la réalité incompatible avec la foi chrétienne.

RÉSURRECTION des morts ou réincarnation des âmes ? La question peut paraître oiseuse. Cependant, pour surprenant et anachronique que cela paraisse, le mythe de la métempsycose garde aujourd'hui une certaine vigueur. Ainsi, au printemps 1978, la télévision espagnole consacra une émission à « démontrer » la transmigration des âmes. Le présentateur en vint même à dire que telle avait été la doctrine de l'Église jusqu'à ce qu'un Concile du VI^e siècle l'eût abandonnée (il se référait sans doute au synode de 543, condamnant plusieurs thèses origénistes). Quelques jours après, je parlai de la foi en la résurrection à un auditoire nombreux de militants chrétiens, et je dus constater que plusieurs d'entre eux se montraient sérieusement intéressés par la thèse de la réincarnation, indépendamment du reportage télévisé que certains n'avaient même pas vu. D'autre part, les nombreux essais de réponse au problème de la mort qui paraissent de nos jours font souvent, expressément ou tacitement, appel à la métempsycose. Le fait même qu'une revue internationale de théologie inclue le thème dans un numéro consacré à l'eschatologie, confirme l'impression que nous assistons à un *revival* aussi inattendu qu'indubitable de la vieille thèse.

L'objectif de ces pages est non de chercher les raisons de ce fait, mais d'établir une confrontation entre la résurrection et la réincarnation, pour mettre en évidence, non seulement les différences irréductibles entre les deux doctrines, mais surtout pourquoi la foi chrétienne récusé — et a toujours récusé, malgré la pittoresque opinion du programme télévisé auquel je faisais allusion — la métempsycose et exprime son espérance en une victoire sur la mort *en termes de résurrection des morts*.

Le mythe de la métempsycose

Les témoignages écrits les plus anciens de la croyance en la transmigration se trouvent dans la littérature religieuse hindoue. Le célèbre

philosophe Yajna Valkya pense que, de même que le ver passe d'une herbe à l'autre, ainsi l'âme pérégrine d'une vie à l'autre a « *en revêtant chaque fois une forme nouvelle et plus parfaite* » (1). Le jeune Nachiketas, assassiné par son propre père, interroge la mort sur le mystère de la survie. La réponse est que l'âme ne peut mourir ; puisqu'elle n'est pas née, elle est illimitée, éternelle et perpétuellement identique à elle-même, malgré la diversité des corps qui l'abritent (2).

La transmigration des âmes sert de plus chez les hindous à résoudre le problème de la rétribution ; l'action bonne ou mauvaise a une répercussion sur le caractère de la prochaine réincarnation. Cette conception s'inscrit aussi dans le cadre plus vaste de toute une vision du monde. La réalité se déploie en une succession indéfinie et récurrente de naissances et de morts, d'évolution et d'involution, sur le fond immuable de la rigoureuse unicité de l'Être. Seul existe vraiment l'Un, l'Absolu ; la multiplicité est illusion ou tragédie métaphysique occasionnée par l'incarnation. En s'incarnant l'âme s'individualise, et en s'individualisant s'aliène. La rédemption consistera dans l'inversion du processus de dégénération qui va du tout à la partie, par le renoncement à la singularité et la réintégration dans la totalité : « *Comme les fleuves disparaissent dans l'océan perdant nom et forme, de même le sage, débarrassé de son nom et de sa forme, accède à l'être divin* » (3).

Les idées hindoues ont été assimilées par le bouddhisme (avec des nuances dues en particulier à la conception du nirvana) et exportées par des missionnaires vers d'autres pays asiatiques comme la Chine et le Japon.

A peu près à la même époque où l'hindouisme et le bouddhisme répandaient en Extrême-Orient la doctrine de la métempsycose, celle-ci s'établit en Grèce et au Proche-Orient grâce à toute une gamme de penseurs et d'écoles philosophico-religieuses. Au VI^e siècle avant Jésus-Christ, l'orphisme diffuse depuis l'Attique jusqu'en Sicile la théorie de la réincarnation. Le genre humain surgit des dépouilles des Titans dévorant Dionysos supporte dans sa texture même l'amalgame antinaturel de l'élément titanique et de l'élément dionysiaque. Le processus d'épuration de celui-ci par rapport à celui-là, passe par le cycle de la génération à travers lequel, moyennant l'initiation orphique et l'ascèse, on peut atteindre finalement une réinsertion au sein de la divinité dionysiaque. Ainsi, la métempsycose chez les Grecs est, comme dans l'hindouisme et le bouddhisme, un mécanisme de purification et de dés-aliénation. Mais, tandis que la version asiatique est fondée sur une ontologie essentiellement moniste, la version hellénique fonctionne à partir de prémisses

(1) *Brihadaranyaka Upanishad*, IV, 4, 3 s. Pour tout ce qui suit, cf. H. Guenther, *Das Seelenproblem im älteren Buddhismus*, Constance, 1949.

(2) *Katha Upanishad*, II, 18-19.

(3) *Mundaka Upanishad*, III, 2, 8-9.

dualistes qui se maintiendront invariablement, et même s'accroîtront, dans les différentes formulations occidentales de la thèse (4).

Un tel dualisme est déjà clairement exprimé dans une phrase de l'école pythagoricienne qui, avec des accents divers, fera fortune dans la pensée anthropologique grecque : « *Le corps est l'enveloppe de l'âme* ». A la même école remonte apparemment le célèbre jeu de mot *soma = sèma*, c'est-à-dire : corps = tombeau. L'âme précipitée des hauteurs où elle coexistait avec les dieux, est soumise au jeu des réincarnations successives, même dans des corps d'animaux, jusqu'à ce qu'elle parvienne à se purifier et à retourner dans son lieu d'origine où elle peut jouir à nouveau de l'existence divine. On affirmait même que Pythagore avait un souvenir précis des réincarnations antérieures de son âme. L'écho de cette doctrine se trouve dans plusieurs textes d'Empédocle (5).

Selon Platon, l'âme, étant inengendrée, est incorruptible et immortelle. Tant qu'elle se maintient dans sa perfection naturelle, « *elle chemine dans les hauteurs et administre le monde entier; mais si elle la perd, elle doit prendre un corps de terre* » (6).

De l'orphisme à Platon, en somme, s'établit en Occident une théorie de l'âme qui inclut dans ses postulats le caractère inengendré et immortel de celle-ci, l'incarnation comme chute et état de purification et, par conséquent, la possibilité d'incarnations successives pour assurer le retour de l'âme à sa condition originelle. Le plotinisme, la gnose et le manichéisme prolongeront jusqu'à l'ère chrétienne la présence de ces conceptions dans le monde culturel gréco-latin. Il n'est donc pas étrange qu'un intellectuel de l'envergure d'Origène ait été tenté par l'entreprise impossible de les réconcilier avec la foi chrétienne. Plus étrange est en réalité le fait que le phénomène Origène ait représenté une exception (sans parler de ses épigones dans la pensée patristique).

Malgré tout, la popularité de l'idée de métempsycose dans les cultes de la Grèce et de Rome (7) rendait difficile la proclamation chrétienne de la résurrection des morts. Le danger de confondre cette annonce évangélique avec la doctrine transmigrationniste, était réel et explique en partie l'insistance des Pères et des symboles de foi sur la résurrection qui se produit « avec le corps lui-même », « dans ce corps », « dans cette chair », « dans la chair où nous vivons maintenant, où nous nous mouvons », etc. Cependant, les naïves exagérations auxquelles cela donna lieu, la fermeté avec laquelle les chrétiens des premiers siècles défendirent

(4) Sur l'orphisme, outre l'ouvrage classique (1894) de E. Rohde, *Psychè* (tr. fr., Paris, Payot, 1952), ch. 10, cf. H.-S. Long, *Study of the Doctrine of Metempsychosis in Greece from Pythagoras to Plato*, Princeton, 1948.

(5) Fragments 117, 119, 120, 126 dans l'édition Diels-Kranz.

(6) Phèdre 245 cd et 246 c.

(7) Dans les milieux cultivés. L'idée de réincarnation ne semble pas avoir pénétré les couches inférieures de la société de l'époque. C'est du moins ce que conclut F. Cumont de l'absence d'allusions à cette idée dans les épitaphes grecques et romaines (*Lux Perpetua*, Paris, 1949, p. 206).

l'identité corporelle des ressuscités, ont eu comme conséquence positive d'avoir tiré au clair, dès le début et sans équivoque, qu'une chose est la résurrection des morts, et une autre, bien différente, la réincarnation des âmes.

Le retour du mythe

On sait que la croyance en la métempsycose connut un succès spectaculaire au siècle dernier. A partir du panthéisme idéaliste, les philosophes repensèrent l'immortalité à la lumière de la réincarnation. Les poètes romantiques firent de même. Il suffit de citer Wordsworth et Goethe. A l'arrière-fond de cette option se retrouve, comme dans ses manifestations les plus primitives, la vision moniste du monde qui dominait alors.

Moins connu, bien que plus surprenant, est le fait qu'un des plus éminents penseurs de notre époque, Ernst Bloch, ait commencé sa réflexion sur la mort — réflexion qui parcourt toute son œuvre du début à la fin (8) — par une prise de position nette en faveur de la métempsycose.

Bloch est préoccupé par la mort dans la mesure où cette dernière vient anéantir son projet de transformation utopique de la réalité. S'il n'y a pas de victoire sur la mort, cette transformation ne pourra être qu'un mirage. Si je dois mourir, si tous les hommes doivent mourir, que nous reste-t-il à la fin de tout ce que nous construisons péniblement ? « *Plus nous mûrissons, plus nous sommes diminués. Nous jaunirons bientôt comme les feuilles et nous trouverons prêts à pourrir sous la terre* » (p. 309). Surgit ainsi la plus torturante des questions : vu la « *déplorable brièveté* » de notre vie, vaut-il la peine de travailler, de se fatiguer pour quelque chose qui ne pourra jamais être appréhendé comme un Tout par personne ? « *Que signifie l'histoire de l'humanité, l'histoire des civilisations, si les individus, si les peuples ne cessent de s'éteindre et de disparaître?* ». Le problème posé par la mort est donc de savoir « *qui peut vivre la vie réellement comme une vie entière, participant à l'héritage de toute l'humanité, et non comme une succession de fragments sans liens, grossièrement mutilés* » (p. 318 s.). En somme, en vue de quoi édifions-nous la définitive et rayonnante demeure ? Qui sera — si quelqu'un doit l'être — l'heureux locataire de la nouvelle Jérusalem ?

C'est justement le désir que quelque chose échappe au naufrage total qui rend plus aiguë l'horreur distillée par la mort. « *Il ne vous serait pas possible de souffrir ainsi pour ce qui est caduc, si ne battait pas en nous un quelque chose qui continue à croître, qui résonne au plus profond, qui*

(8) Voir mon *Muerte y marxismo humanista (Aproximacion teologica)*, Salamanca, 1978, ch. 2. Les citations de Bloch sont tirées de *Geist der Utopie*, Francfort, 1973 (version de 1923), p. 291-346.

nous pousse à aller plus loin et nous entraîne au-dessus de tout ce qui est corporel » (p. 315 s.). Ici apparaît avec évidence qu'il doit y avoir quelque chose en nous mêmes qui demeure inchangé en-deçà et au-delà de la mort. C'est seulement à condition que s'accomplisse l'espérance de ce présage, que prendra sens l'aventure humaine. Elle se dissoudra au contraire dans le non-sens, si tout ce qu'elle a engendré pourrit dans l'épais limon du désastre cosmique.

Mais la mort n'est-elle pas la fin de tout ? Bloch qualifie cette thèse de « vision hâtive » et « qui dit bien peu » ; il s'agit, estime-t-il, d'une théorie gratuite sur l'inconnu, « à laquelle on peut opposer, comme une hypothèse tout aussi valable, celle de la personne comme être indestructible » (p. 310) qui a même l'avantage d'être plus probable. Pourquoi ? La thèse de la mort comme achèvement a le défaut de se fonder sur une fausse anthropologie qui réduit l'homme à sa composante corporelle. Or, « le germe de transcendance ne peut se loger dans la poussière du laboratoire », et les preuves soi-disant scientifiques de l'anéantissement de l'homme par la mort, passent outre à un fait d'expérience : la transcendance du moi vis-à-vis de son propre corps. « Nous sentons que nous ne sommes que des hôtes de notre corps. Voilà pourquoi on peut être amputé d'un pied, d'un bras, sans que notre moi perde la moindre parcelle de lui-même » (p. 312). Le moi est « le germe indestructible... le fondement et le centre de toute rencontre avec nous-même... le soutien suprêmement réel de notre personnalité ». Même au niveau phénoménologique, il est possible de montrer « la supériorité psychique, l'aspect incomparable et finalement inaccessible de l'être spirituel, c'est-à-dire, de ce qui demeure identique dans son noyau en-deçà et au-delà de la mort » (p. 314 s., 318).

A PARTIR de cette conception extrêmement dualiste de l'être humain, s'ouvrent deux possibilités à l'espérance de survie : l'immortalité de l'âme ou la métempsycose. Pour reprendre les mots de Bloch : « On peut supposer, ou bien que nue partons une fois pour toutes pour ne plus revenir, ou bien qu'une vie neuve nous est offerte qui recommence depuis le début, perpétuellement ouverte. La première de ces hypothèses, la plus dure, parce qu'elle rend tout irrévocable, c'est la doctrine de l'immortalité de l'âme » (p. 320). La seconde, estimée préférable, parce qu'elle ne sépare pas l'homme de son monde, est la doctrine de la métempsycose. Bloch ne se contente pas d'indiquer que celle-ci a été la croyance de « toutes les théories ésotériques du monde depuis le bouddhisme jusqu'au catharisme en passant par le soufisme, la kabbale, etc. ». Mais il essaie de la découvrir dans la Bible, dans une série de citations dont la naïveté laisserait perplexe le plus fervent fondamentaliste. : Jean 1, 21 ; Genèse 3, 19 ; Deutéronome 33, 6 ; Ecclésiaste 1, 4-9 ; Exode 20, 5 ; Matthieu 11, 14. Si à la fin s'est imposée dans le Nouveau Testament cette « formule abrégée de la métempsy-

cose ^A qu'est l'immortalité, cela tient sans doute, selon notre auteur, à ce qu'on était persuadé à ce moment-là que la fin de l'histoire était imminente.

Ainsi donc, ce qui est le plus spécifique de l'être humain, c'est précisément sa capacité migratoire. Les choses restent, les animaux s'en vont et ne reviennent pas, parce qu'ils n'ont pas de moi ; le moi s'en va, mais pour revenir. Rien n'est donc inexorablement définitif dans la vie, on a toujours le recours de monter plus haut. « Les cinq vierges folles pourront aller chercher de l'huile après minuit ; l'état de voyageur continue après la mort, laquelle cesse d'être un état définitif qui imprime son caractère avec la dureté de la pierre » (p. 330). Nous sommes donc — et ceci est le plus important — désormais en mesure de répondre à la question du début : pour qui se fait l'histoire, qui est capable de la vivre en totalité, et non par fragment ? Voilà la solution : « Le dogme de la métempsycose... sera le plus puissant remède à l'antinomie entre la brièveté de notre durée et l'incommensurabilité du temps historique ^A. La doctrine de la transmigration « confère et confirme à la fois, à tous les sujets, leur présence à la fin de l'histoire ; elle garantit le concept d'humanité dans son entité, une entité qui sera un jour concrètement accomplie » (p. 332).

On objecte d'ordinaire à cette théorie que l'individu est incapable de se rappeler ses vies antérieures. Bloch rétorque que nous ne nous reconnaissons même pas pendant notre existence ; « nous n'identifions pas celui qui dort dans le lit obscur de l'instant vécu » ; à combien plus forte raison nous sera-t-il impossible de « reconnaître notre âme en quelque chose de différent et de plus ancien. La mémoire est un don précieux, mais rare ; la croyance en la métempsycose ajoute à ce don celui de l'espérance, énigme métaphysique plus haute que celle de la mémoire, unité d'Epiméthée et de Prométhée » (p. 327 s.).

En résumé, l'objet ultime de la lutte pour l'utopie est celui-ci : « Que la conquête du monde physique coïncide un jour avec la purification des âmes... La vie de l'âme vibre au-dessus du corps ; il existe un "plasma germinal" de l'âme et l'immortalité transphysiologique n'est pas affectée par la perte du corps ». L'organisation de la réalité terrestre vise ce but : « L'immortalité transcossmologique, la réalité exclusive du royaume des âmes, le plérôme de l'Esprit Saint, la création in integrum à partir du labyrinthe du monde » (p. 342). Tout ceci, conclut Bloch, n'est pas simplement pensable ; à côté des preuves, démonstrations et prémisses formelles ou réelles, c'est quelque chose qui est posé *a priori* par la nature des choses, c'est quelque chose de purement et simplement nécessaire : « Tout peut être transitoire, mais la maison de l'humanité doit subsister debout, complète, elle doit se dresser illuminée, pour qu'un jour, quand à l'extérieur tombera le crépuscule, tout ce qui a été atteint puisse s'y intégrer et vienne à notre aide : la métempsycose est la vraie idéologie sociale, historique et culturelle » (p. 331).

Jusqu'ici, le discours presque mythique de *l'Esprit de l'utopie* semble un étrange mélange de kabbale juive, d'eschatologisme biblique et de romantisme germanique, le tout chevauchant une anthropologie anachroniquement dualiste. Le Bloch du *Principe Espérance* dépassera cet enthousiaste plaidoyer de jeunesse en faveur de la métempsycose, et troquera le dualisme sous-jacent contre le monisme de la dialectique matérialiste. Cependant, ne reste-t-il pas encore un vestige de métempsycose dans la parabole du martyr rouge qui diffuse sa propre conscience dans la conscience collective de classe ? Il en va de même pour Garaudy et Machovec quand, chacun à sa manière, mais tous deux sur l'horizon commun d'une claire confession de foi panthéiste, répondent à l'énigme de la mort et de l'individu par la thèse de la survie de la quintessence de l'être profond (de la « personne » dirait Garaudy) dans l'achèvement de l'histoire (9).

Au cas où l'on douterait encore que nous sommes effectivement devant un retour du vieux mythe (bien que, il est vrai, coulé dans des moules démythisés, formulé dans un langage moins mythique, sinon moins ésotérique), Machovec conclut ses réflexions sur la mort, en citant *in extenso* un texte védique, le *chant du Très Haut*, et exhorte à se plonger dans « le sentiment cosmique » au sein duquel « tout devient un ». Garaudy pour sa part écrit : « *Je me suis senti comme réintégré dans le cycle infini des métamorphoses de l'univers. Ce qu'il y a en moi de plus profond, ce n'est pas l'individu... mais le Tout, qui est l'origine, le centre de la grande source de la création* ». Ainsi donc, tant dans le Bloch de la maturité, qu'en Garaudy et Machovec, l'individu passe par la mort à une sorte de survivance conçue comme l'insertion de son essence dans le flux éternel du *Tout*, non seulement humain, mais cosmique, intentionnellement présent dans sa conscience à travers l'engagement révolutionnaire.

Résurrection des morts ou réincarnation des âmes ?

Avant d'entreprendre la confrontation annoncée entre la croyance en la réincarnation et la foi chrétienne, il faut expliciter les prémisses de ces deux doctrines, mettre à nu leur ontologie.

Dans la croyance à la métempsycose, le monisme hindou impose la condamnation de l'individuation et le dualisme grec implique la disqualification de la corporéité. Il faudrait se demander si ces deux visions du monde sont si opposées. En réalité, le système dualiste n'octroie une réalité légitime et authentique qu'à l'esprit et déchiffre la matière comme une anti-réalité, une réalité dégradée et inauthentique. Le dualisme est donc finalement un panthéisme spiritualiste.

L'individuation et la corporéité s'opposent, dans le monisme comme dans le dualisme, au retour de l'homme à sa matrice originelle, le grand

Un spirituel qui est en même temps le grand Tout unique et uniquement vrai. L'individuation-incarnation correspond à une apostasie et implique la plus tragique amnésie, le fatidique obscurcissement de l'identité propre.

Le corollaire éthique de cette ontologie est que le mal est une réalité physique, puisqu'il est de la matière. Sa thérapeutique s'appuiera sur un processus psychique à travers les incarnations successives qui jouent le rôle d'un traitement clinique. L'incarnation est une situation traumatique, mais elle est imposée dans un but thérapeutique.

Dans tout ce processus, on sous-entend évidemment que la recette la plus efficace pour liquider la mort est de liquider le moi mortel. L'opération n'est pas difficile, parce qu'elle a été préparée par le discrédit préalable de la réalité individuelle. Quand le moi singulier est réputé quantité négligeable, plus encore quand il a été diffamé comme effet d'un acte odieux, rien ne s'oppose désormais à la dissolution de la conscience séparée dans le magma de l'Un. La perte de l'individualité n'est pas une perte, mais un gain ; la désincarnation n'est pas l'extinction du propre moi corporel, mais la libération de l'essence la plus personnelle de ce moi, qui se situe aux antipodes de la corporéité.

Dégagée de son revêtement mythique et cachée sous un matérialisme plus apparent que réel, c'est cette même incapacité à valoriser la singularité individuelle de l'humain qu'on retrouve dans les réflexions sur la mort des néo-marxistes, de Bloch, Garaudy et Machovec (10).

On a écrit qu'une des plus criantes insuffisances de l'ontologie marxiste résidait dans son inefficacité manifeste à résoudre d'une manière plausible la dialectique du particulier et de l'universel. Inefficacité qui devient dramatique quand une telle ontologie se décide, après un long silence embarrassé, à régler ses comptes avec la mort ; alors la métempsycose lui apparaît comme la seule issue possible. Or, la conséquence immédiate de la doctrine de la métempsycose est que l'existence humaine tout entière est soumise à l'indéfini : les âmes circulent agilement, avec un billet d'aller-retour, de l'au-delà à l'en-deçà et vice-versa. Le pendule oscille d'une manière endémique entre la vie et la mort, si bien qu'on ne sait plus très bien ce qui est vie et ce qui est mort. *Thanatos*, la discontinuité mortelle, se révèle selon la lecture transmigracioniste comme un épiphénomène, ou mieux comme une illusion. En dessous palpite et coule éternellement la continuité de *Bios*, la vie. Il y aurait donc entre les différentes phases de la même et unique vie, un mécanisme qui annulerait la mémoire, un bain lustral dans les eaux du Léthé qui donnerait l'illusion d'un commencement à partir de zéro et d'un terme rassurant. Mais le passé antérieur à la naissance a

(10) On n'aurait guère de mal à dénicher le dualisme avoué de *Geist der Utopie* sous le couple coquille-noyau sur lequel Bloch monte sa théorie postérieure de la mort, ou sous le couple individu-personne de Garaudy. On n'aurait d'ailleurs guère de mal non plus à ramener ce dualisme formel à un monisme radical.

(9) J'étudie les idées postérieures de Bloch sur la mort dans mon livre cité note 8, p. 51 s. Sur Garaudy et Milan Machovec, cf., respectivement, p. 101-117 et 135-148.

beau rester hors d'atteinte pour la mémoire, il continue à être là ; la vie ne peut plus être que le simple avatar d'un être qui ne connaît ni commencement, ni fin par conséquent. Bloch l'affirmait loyalement quand il remarquait que l'état de voyageur débordait la frontière de la mort, faisant disparaître ainsi tout état définitif.

A CE niveau, il n'est plus nécessaire de s'attarder à montrer l'incompatibilité de ces conceptions (parmi lesquelles la réincarnation n'est qu'une simple conséquence et non une option première) avec la foi chrétienne. Son *non* à la réincarnation est déjà annoncé par son *non* aux prémisses de celle-ci, à ses présupposés ontologiques et éthiques. Le dernier article du Credo chrétien (nous espérons la résurrection des morts) découle rigoureusement du premier (nous croyons en Dieu le Père, *créateur de tout*, le visible et l'invisible). Ce n'est donc pas un hasard, si les trois grandes religions qui fondent leur compréhension de la réalité sur la *création* (Judaïsme, Christianisme, Islam) rejettent l'idée de métempsycose. La création implique en effet la reconnaissance du caractère radicalement bon de la singularité. L'être confère gratuitement l'existence aux êtres ; seul un Dieu qui se définit comme Amour peut non seulement tolérer avec magnanimité, mais promouvoir activement l'existence de l'autre, de ce qui est différent de lui. La multiplicité est le résultat du don de Dieu dans toute sa libéralité et son amour. La matière comme l'esprit remonte à ce même et unique dessein créateur. Le corps est par conséquent une réalité aussi authentique et légitime que l'âme. *C'est justement par cela que l'homme est possible*, esprit incarné, miraculeuse synthèse de la matière et de l'esprit harmonieusement conjugués dans l'unité substantielle de la personne humaine. Si Dieu crée librement, avec libéralité et par amour, il crée pour nouer un dialogue avec sa créature. C'est au cours de ce dialogue qu'apparaît le phénomène de la faute, le mal moral, qui n'est donc pas situé dans le domaine du naturel, mais dans la sphère d'une relation interpersonnelle. La rédemption de la faute ne peut donc pas se faire par un mécanisme *naturel* (multiplication des incarnations) mais par une conversion *personnelle*.

L'homme mûrit cette conversion dans l'espace de son existence temporelle qui est unique et ne peut se répéter parce que du côté de Dieu la volonté est sérieuse et irrévocable, et vise à une plénitude, à un état d'achèvement qui lui est propre. Mais puisque le sujet de cette condition itinérante est un être librement aimé par Dieu, la mort peut mettre un terme à sa condition temporelle, mais non éteindre sa vie. La parole créatrice est une parole de promesse. Elle crée et promet la *vie*, une vie qui, comme l'amour dont elle procède, est plus forte que tout, plus forte même que la mort, une vie dont le destinataire est le même « toi » choisi par Dieu dans sa singularité nécessaire, dans l'identité inaltérable de son être corporéospirituel. Si donc chaque homme est un fait irrévocable, ancré pour toujours dans la mémoire vivifiante de son créateur, s'il y a

pour lui un futur, malgré et au-delà de la mort, ce futur doit avoir pour nom *résurrection*, c'est-à-dire récupération et consommation de la vie dans toutes ses dimensions constitutives, *parmi lesquelles figure éminemment la condition corporelle*, et non désincarnation ou réincarnation qui ignore ou dédaigne cette corporalité qui définit l'humain.

En outre, la *résurrection* est un concept corporatif, communautaire. La *chair* qui ressuscite a été pétrie dans le moule de la société. Le salut promis et conféré par la résurrection n'est pas individualiste, ce n'est pas le sauvetage d'un naufragé solitaire, mais la reconstitution de l'unité organique de toute la famille humaine. Ce n'est pas non plus, comme semble le craindre Bloch, la sortie du monde de l'homme ou son exil dans une espèce de *no man's land*. Au contraire, la foi chrétienne a toujours associé l'annonce de la résurrection à celle de la nouvelle création ; elle juge aussi impensable une consommation autonome du monde qu'une consommation a-cosmique de l'homme. C'est là la part de vérité que contient l'eschatologie post-biblique de Bloch (11).

AINSI, la doctrine de la réincarnation se situe dans une conception moniste de la réalité qui explique le surgissement de celle-ci sur la base d'une *nécessaire* et éternelle génération de l'Un par lui-même. Dans la vision moniste du monde, l'amour reste marginal par rapport à la contexture du réel. C'est pourquoi l'être singulier est sacrificiable à l'universel. Son destin consiste à finir par se diluer dans celui-ci ; la nature triomphe ainsi sur la personne. A l'extrême opposé, la foi en la résurrection naît d'une conception dialogale de la réalité ; celle-ci procède non d'une nécessaire autogénèse, mais de la *liberté-libéralité* de l'Être qui, étant un, n'a pas voulu être l'unique, et a donné valeur, vérité et bonté à tout ce qui existe. C'est pourquoi la résurrection implique la transfiguration de *toute la* réalité ; elle vise l'universel, mais sans sacrifier le singulier ; elle signifie la réconciliation finale de l'homme avec lui-même et avec l'humanité, et celle-ci avec l'ensemble de la réalité.

Juan-Luis RUIZ de la PENA

(traduit de l'espagnol et adapté par Odile Guillot)

(11) Voir dans mon livre cité note 8, outre les passages déjà cités, les p. 176-183 et 191-197.

Juan-Luis Ruiz de la Pena, né dans les Asturies (Espagne) en 1937. Prêtre en 1961. Professeur de Théologie systématique à l'Université Pontificale de Salamanque. Membre du comité de rédaction de l'édition espagnole de *Communio*. Parmi ses publications, signalons : *El hombre y su muerte (Antropología teológica actual)*, Burgos, 1971 ; *La otra dimensión (Escatología cristiana)*, Madrid, 1975 ; *Muerte y marxismo humanista, Salamanca*, 1978 ; *El último sentido*, Madrid, 1980.

Ysabel de ANDIA

Revêtir l'immortalité

Paralysée par l'idée de la mort, ou hésitante sur la notion d'esprit, la pensée contemporaine renâcle devant l'immortalité de l'âme. Il est pourtant impossible d'oublier l'anthropologie que proposent saint Thomas d'Aquin et plus encore saint Paul, et qui s'enracine dans la victoire du Christ sur la mort.

« L'immortalité de l'âme est une chose qui nous importe si fort, qui nous touche si profondément, qu'il faut avoir perdu tout sentiment pour être dans l'indifférence de savoir ce qui en est » (Blaise Pascal, Pensées, éd. Brunschvicg, n°1941).

QUEL est ce « sentiment A dont parle Pascal ? Nos contemporains ne l'ont-ils point perdu ? Quelles sont les raisons de leur « indifférence » ? Et qu'est-ce qui peut encore les « toucher profondément » ? Il semble que la question de l'immortalité de l'âme ne puisse plus se poser, comme indice même du spirituel, ni pour les philosophes qui ont pour ainsi dire mis la mort dans l'âme, ni pour certains théologiens qui opposent l'immortalité de l'âme à la résurrection des corps (1).

A cette double mise en question philosophique et théologique, je voudrais répondre par une double interrogation, sur la mort et sur l'âme. C'est en effet par rapport à une certaine conception anthropologique de l'union de l'âme et du corps, ou par rapport à une « analyse existentielle de l'être-au-monde » (comme l'a fait Heidegger dans *L'être et le temps*), que se définit la mort comme séparation de composés, ou comme finitude de l'existence elle-même.

(1) O. Cullman, *Immortalité de l'âme ou résurrection des morts* 7, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1959.

Il ne s'agit pas d'opposer ici des conceptions contraires, mais de montrer que la manière dont l'homme pense l'âme et la relation de celle-ci au corps conditionne son attitude devant la mort et son désir ou son indifférence vis-à-vis de la béatitude éternelle. Le désir de voir Dieu se fait jour dans la pureté du regard. Et le corps même ne peut être séparé de l'âme qui attend la restauration totale du « dernier Adam » (cf. *1 Corinthiens* 15, 45). L'immortalité de l'âme ne suffit pas, et seule la résurrection du corps comble, par grâce, l'espérance de la nature.

Le mystère de la foi en la résurrection répond à l'interrogation philosophique sur la mort et l'immortalité. C'est la réponse de saint Paul à l'« insensé » : « Comment les morts ressuscitent-ils ? Avec quel corps reviennent-ils ? Insensé ! Ce que tu sèmes toi-même ne reprend vie qu'à condition de mourir » (*1 Corinthiens* 15, 35-36). L'image des semailles montre que la mort n'est pas seulement l'opposé, mais aussi la « condition » de la vie. La foi en la résurrection change en même temps le sens de la mort et celui de l'immortalité. Réponse à la « sagesse » des philosophes par la « folie » de la mort et de la résurrection du Christ.

La mort dans l'âme

La philosophie moderne met littéralement la mort dans l'âme. Elle ne pense plus la vie et la mort comme extérieures l'une à l'autre. Ce ne sont plus deux contraires qui s'excluent, se chassent ou se « cèdent la place », comme dit Platon (2), mais la relation est « dialectique » : la vie et la mort peuvent « séjourner » l'une près de l'autre, selon l'expression de Hegel (3). L'image appropriée n'est plus celle du froid qui chasse le chaud, mais celle du bouton qui doit mourir pour devenir une fleur. La mort n'est alors plus définie par rapport au corps (comme séparation ou « mise à part » du corps et de l'âme) (4), mais par rapport à la liberté de l'esprit.

Pour Sartre, la mort rompt le projet de la liberté, et par là hypothèque toute l'existence humaine, la rendant absurde. Mais la mort n'est pas une dimension fondamentale de l'existence, comme la temporalité ou la liberté. C'est un événement, qui est toujours un accident. Toute mort est accidentelle, imprévue et imprévisible. Je sais que je mourrai, mais je ne sais pas quand. La mort surgit toujours entretemps et à contretemps. Toute mort est violente, car elle fait violence à la liberté humaine, qui ne « rencontre » pas la mort au moment même où pourtant celle-ci la détruit. Enfin, la mort « aliène » le mort, qui est livré aux mains et à la mémoire des vivants. Elle n'est pas seulement le triomphe de l'« en-soi »

(2) Phédon, 104 c.

(3) Préface de la *Phénoménologie de l'Esprit*, tr. fr. Jean Hyppolite, tome 1, p. 29.

(4) « Ce qu'on appelle "mort", demande Socrate à Simmias, n'est-ce pas précisément, entre corps et âme, le fait d'être délié et mis à part ? » (Platon, *Phédon*, 67 d).

(ou de la matière) sur le « *pour-soi* » (ou sur la conscience), mais aussi le triomphe des autres sur soi-même. Ainsi, la mort, bien loin d'être une délivrance, est le signe de l'ultime aliénation de la réalité humaine.

Avec Hegel s'opérait déjà le renversement dialectique de la relation entre la vie et la mort. « *Ce n'est pas cette vie qui recule d'horreur devant la mort et se préserve pure de la destruction, mais la vie qui porte la mort et se maintient dans la mort même, qui est la vie de l'esprit* » (5). La vie est d'autant plus vivante, c'est-à-dire plus spirituelle, et d'autant plus pure, que la mort y pénètre plus intimement. Être homme, c'est connaître la mort, la reconnaître comme telle au lieu de la subir passivement. L'animal périt ; seul l'homme meurt. Être homme, c'est alors se mettre perpétuellement la mort dans l'âme, au lieu de la laisser dans le corps, car la corruption n'est pas la mort. Être homme, c'est risquer la mort dans la lutte pour la liberté ou la domination. Il n'est alors plus possible de penser la mort comme « séparation » de l'esprit et du corps. La mort apparaît au contraire comme la « *vie de l'esprit* » en un absolu déchirement. Et la vie la plus haute de l'esprit n'est plus la vision de l'éternité, mais la crucifixion de lui-même dans le temps (6).

Heidegger retrouve l'inspiration de Hegel en lui donnant pourtant un autre sens. Il ne spiritualise pas seulement la mort ; il « mortalise » l'esprit. Si l'homme, en effet, n'est tel qu'en fonction de son rapport avec la mort, l'être tout entier de l'homme doit être défini par cette relation. L'homme est « *être-vers-la-mort* » ou « *être-pour-la-mort* » (*Sein-zum-Tode*). Cela ne signifie pas seulement qu'il mourra, mais que toute son existence (son « *être-là* ») est exposée à la mort, c'est-à-dire à la possibilité du néant : « *La mort est la possibilité de ne plus jamais être-là* » (7). Et cette possibilité est ce que je suis en propre. Personne ne peut mourir à ma place (8). Mais cette possibilité est extrême, en ce sens qu'elle me place hors de moi-même.

C'est à partir de cette ultime possibilité qu'il faut alors penser le temps. Plus question de concevoir la mort en partant du temps. Le vis-à-vis du temps n'est plus l'éternité, dont il serait l'« *image mobile* » (9), mais la mort, qui est son origine et sa fin, c'est-à-dire ce qui trace sa finitude. Le temps enferme l'« *être-pour-la-mort* » dans ce mouvement extatique de projection vers la mort et de retour à soi. Il n'y a plus de possibilité d'un

(5) Loc.cit., p. 29.

(6) Cours de 1803.

(7) *Sein und Zeit*, p. 250 (dans l'original allemand).

(8) Que signifie l'affirmation que le Christ est « mort pour » les pécheurs ? S'il est mort pour les hommes, c'est que sa mort a changé leur mort. Comme tous sont morts en Adam, tous vivront en lui. D'autre part, c'est dans sa mort qu'il y a une ressemblance (cf. *Romains* 6, 5) entre nous et lui ; et, par sa mort, nous avons part à sa vie ressuscitée. La mort, abaissement suprême (kénose), du Fils de Dieu qui s'est fait à notre ressemblance, est ce par quoi nous sommes refaits à son image de Ressuscité.

(9) Platon, *Timée*, 37 d.

« *coup d'œil* », comme dit Aristote (10), sur les réalités éternelles, ni d'une élévation de l'âme vers le Verbe éternel — comme chez saint Augustin, qui définit le temps comme un double mouvement de l'âme *distensio* (ou étendue à travers le temps) et *extensio ad superiora* (tension vers les choses supérieures).

Une fois la mort mise dans l'âme et le temps défini comme mouvement de l'âme vers elle-même, la possibilité d'une contemplation de ce qui est hors du temps a été ruinée. Plus de contemplation de réalités spirituelles que l'esprit n'atteint, ici-bas, que par moments fugitifs (selon Aristote) ou dans de brèves extases (comme celle de saint Augustin à Ostie). Après la mort, pas davantage de contemplation (*theoria*), car la fin ultime (*eschaton*) dont il est question apparaît comme « possibilité ultime », et non comme « fin dernière ». L'idée de fin n'implique plus ici de finalité ni de perfection, mais recouvre une simple cessation. D'où le désintérêt pour la contemplation et même pour la béatitude éternelle où l'on « voit Dieu face à face ».

L'insistance moderne sur l'intériorité de la mort et de la vie (et non sur leur exclusivité réciproque) s'est sans doute faite au détriment de la contemplation telle que la concevaient les Grecs en supposant une séparation de l'âme et du corps, du sensible et de l'intelligible — comme si l'on ne pouvait pas penser à la fois la pâque et la vision (11).

Mais inversement, on peut se demander si ce n'est pas le refus de la contemplation de l'être (au profit de la réflexion de l'esprit sur lui-même) qui a « intériorisé » la mort dans la vie de l'esprit. Pour mettre la mort dans l'âme, il a fallu faire violence à l'âme, en retournant son regard sur elle-même, alors qu'elle est faite pour contempler la totalité de l'être (comme saint Thomas le montre dans le *De Veritate*). Le mouvement de réflexivité est certes le moyen par lequel l'esprit se connaît lui-même. Mais il y a clôture sur soi à partir du moment où l'esprit s'absolutise en lui-même. Ce qui est donc en question n'est ainsi pas d'abord l'immortalité de l'âme après la mort, mais la nature de l'âme et de sa connaissance.

L'esprit, l'âme et le corps

La deuxième objection à l'immortalité de l'âme porte sur l'âme elle-même. Le terme est devenu abstrait et ne signifie plus grand'chose pour nos contemporains qui découvrent au contraire le corps, en réaction contre le mécanisme cartésien.

(10) Aristote, *De partibus animalium*, 645 a.

(11) Mais la seule vision pascalienne est celle qui se déploie dans le mystère trinitaire : l'invitation du Christ à ses disciples (« Venez et voyez ») est l'appel à la vision du Père à travers la Pâque du Fils. Le « voir » est en même temps un « venir ».

Descartes distinguait deux substances : l'âme, qui est une « chose pensante s, et le corps, « chose étendue ». La distinction est pour lui « réelle », c'est-à-dire que les choses distinguées peuvent exister comme substances séparées. L'âme est « une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser et qui, pour être, n'a besoin d'aucun lieu ». Mon âme, par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement distincte de mon corps et plus aisée à connaître que lui. C'est sur cette distinction que Descartes fonde toute sa démonstration de l'immortalité de l'âme, comme il le dit dans sa lettre au P. Mersenne du 24 décembre 1640 : « Pour ce que vous dites, que je n'ai pas mis un mot sur l'immortalité de l'âme, vous ne devez pas vous en étonner ; car je ne saurais pas démontrer que Dieu ne la puisse annihiler, mais seulement qu'elle est d'une nature entièrement distincte de celle du corps, et par conséquent, qu'elle n'est point sujette à mourir avec lui, qui est tout ce qui est requis pour établir la religion » (12). La seule preuve de l'immortalité de l'âme, c'est « l'idée que j'ai de mon âme », écrit-il encore au P. Mosland le 2 mai 1644, « d'où je forme un argument positif et conclus qu'elle peut exister sans le corps » (13).

L'âme étant définie, chez Descartes, comme *mens* ou esprit, le pas de la métaphysique moderne est fait. Il n'y a plus de distinction entre l'âme (*psychè* en grec) et l'esprit (*nous* en grec, *mens* en latin). L'âme n'est plus alors que le principe du mouvement du corps. Du coup, il n'y a plus d'un côté le corps-cadavre et de l'autre âme animatrice, mais d'une part le corps-machine et de l'autre l'âme pensante (14). La mort n'est plus que la rupture du mécanisme qui fait mouvoir le corps (15).

C'est précisément cette conception du corps que remet en question la philosophie moderne. **Merleau-Ponty** reprend, à propos de la perception, le problème de l'âme et du corps. Pour lui, le corps ne peut être considéré comme un objet (ainsi que le suppose la physiologie mécaniste). La distinction du « physiologique »_et du « psychologique » n'a de sens que si on la réintègre à l'existence où l'un et l'autre « ne se distinguent plus comme l'ordre de l'en-soi et l'ordre du pour-soi, et sont tous deux orientés vers un pôle intentionnel ou vers un monde » (16). Le corps que je suis ne s'offre pas au sens externe à la manière des objets, car il est *mon* corps. La limite entre l'intérieur et l'extérieur est ici celle du vécu et du perçu, du « dedans » et du « devant » : « Je ne suis pas devant mon corps ; je suis dans mon corps, ou plutôt je suis mon corps » (17). Mon corps est

sexué ; il est expression et parole, car les gestes de mon corps m'expriment. Il a une allure, un style. Il peut davantage être comparé à une oeuvre d'art qu'à un objet physique (18).

L'âme et le corps finissent alors par être en relation de réversibilité ou de « chiasme ». Chiasme entre le voyant et le visible : « Ce que je vois de moi n'est jamais le voyant, mais celui-ci est du visible » (19). D'où la question de l'identité : « En quel sens est-ce le même qui est voyant et visible ? ». Et la réponse : « C'est l'unité préalable moi-monde ». Chiasme du « corps de l'esprit » et de « l'esprit du corps », dit encore Merleau-Ponty. « Nous n'avons pas idée d'un esprit qui ne serait pas double d'un corps, qui ne s'établirait pas sur ce sol ». Mais la relation du moi et du monde n'est pas définie simplement par la réversibilité. Car il y a également comme une prolongation de la « chair du corps » et de la « chair du monde » : « Mon corps est fait de la même chair que le monde (c'est un perçu) et, de plus, cette chair de mon corps est participée par le monde, il la reflète, il empiète sur elle et elle empiète sur lui... Ils sont dans un rapport de transgression ou d'enjambement ». La chair est le cycle entier de la perception et du mouvement, de la pensée et du langage (20).

Merleau-Ponty élabore ici un concept phénoménologique très intéressant, celui de « chair », pour exprimer la relation au monde d'un être qui est avant tout un esprit incarné. Ce concept permet de penser l'unité de l'homme et du monde. Une théologie de la résurrection de la chair doit alors prendre en considération *l'apocatastase* (la restauration finale) de toute la création. La résurrection des morts ne peut avoir lieu avant la transformation de la création, qui gémit encore dans les douleurs de l'enfement. Et en même temps, il semble que la chair et l'esprit soient si intimement mêlés l'un à l'autre qu'il ne soit plus possible de penser l'un sans l'autre.

Pour Merleau-Ponty, la séparation de la chair n'est pas plus pensable que pour **Aristote** l'âme n'est séparable du corps (21). La grande différence entre Merleau-Ponty et Aristote est la différence que fait ce dernier entre l'âme (*psychè*) et l'intellect (*nous*). Aristote définit l'âme comme « la forme d'un corps naturel ayant la vie en puissance », et l'intellect comme « ce par quoi l'âme pense et conçoit ». L'âme est ce qui anime le corps, auquel elle est jointe comme la fonction à l'organe : « De même que l'œil est la pupille jointe à la vue, ainsi, dans le cas qui nous occupe, l'animal est l'âme jointe au corps ». Quant à l'intellect, qui

(12) Discours de la méthode, dans Œuvres complètes, éd. Pléiade, p. 1105.

(13) Ibid., p. 1168.

(14) Cf. l'analogie du corps et de l'automate dans le *Traité de l'homme*.

(15) Article 6 du *Traité des Passions de l'âme*.

(16) *Phénoménologie de la perception*, p. 103.

(18) Ibid., p. 176.

(19) *Le visible et l'invisible*, p. 314. Les citations qui suivent sont empruntées successivement aux p. 315, 312, 302.

(20) Cf. *ibid.* p. 313.

(21) *De anima*, 413 a 4 ; les citations qui suivent ont pour références successives : 412 a 25 ; 413 a 2 ; 429 a 24 ; 429 a 23.

est pourtant une partie de l'âme, il « *n'est, en acte, aucune réalité avant de penser. Pour cette raison aussi, il n'est pas raisonnable d'admettre que l'intellect soit mêlé au corps* ».

Cette distinction entre l'âme et l'intellect permet à Aristote de reconnaître à l'âme certains caractères que Merleau-Ponty attribue au corps dont il ne fait qu'une description phénoménologique.

L'immortalité de l'âme

C'est dans le cadre de cette psychologie aristotélicienne, sans toutefois faire de séparation aussi tranchée entre l'âme et l'intellect, que saint Thomas reprend l'analyse de l'âme et de son incorruptibilité. Dans la *Somme contre les Gentils*, il se demande (au chapitre 68) : « *Comment une substance intellectuelle peut-elle bien être forme du corps ?* ». La réponse qu'il donne sur l'âme pensante (*anima intellectualis*) le place à la suite d'Aristote et en avance sur les phénoménologues : « *L'âme pensante peut être considérée comme une sorte d'horizon et de ligne frontière entre l'univers corporel et l'univers incorporel : substance incorporelle et pourtant forme du corps* » (22). L'âme est une substance intellectuelle unie au corps à titre de forme, ce qui signifie qu'elle est le principe substantiel d'existence de ce dont elle est la forme. Elle est donc le principe d'où le corps tient sa réalité et sans lequel il n'est plus un corps vivant. L'âme comme forme et le corps comme matière sont unis en un seul être. Il n'y a pas de contradiction entre le fait que l'âme possède un être qui lui est propre et indépendant de la matière, et le fait qu'elle joue le rôle de principe formel ontologique à l'égard de la matière (puisqu'elle lui communique son être). L'âme est donc la « *ligne frontière* » entre l'univers spirituel de même *nature* qu'elle et l'univers corporel où elle est, unie à une matière, *principe* formel.

L'âme intellectuelle a une activité qui s'accomplit indépendamment de tout organe corporel. Ce n'est en effet pas *par* un organe que l'on comprend. L'intelligence s'applique au monde sensible, mais en *abstrait* des formes. D'où la conclusion de saint Thomas : « *Le principe de l'entendement chez l'homme, qui est l'âme intellectuelle et qui dépasse la condition de la matière corporelle, doit nécessairement échapper à cette sorte d'enveloppement ou d'immersion dans la matière qui est le lot des autres formes matérielles* » (23). C'est sur cette analyse de l'acte d'intelligence qu'est fondée la réflexion de saint Thomas sur la nature de l'âme et, par voie de conséquence, sur l'immortalité (24).

(22) *Somme contre les Gentils*, II, ch. 68, éd. Léonine, Lethielleux, 1954, p. 249.

(23) *Ibid.*, p. 251.

(24) *Somme contre les Gentils*, II, ch. 79 à 81 ; *Somme théologique*, Ia, q. 75, a. 6. La question que traite saint Thomas n'est pas directement celle de l'immortalité de l'âme, mais celle de son incorruptibilité. Et il n'y a pas plus chez lui que chez Descartes de « preuves » de l'immortalité (ou de l'incorruptibilité) de l'âme, car celle-ci est déduite d'une inspection de la nature de l'âme.

Que devient l'âme après la mort ? Saint Thomas répond (à la question 89 de la *Somme contre les Gentils*) que lorsque l'âme est séparée du corps, le cadavre se dissout parce qu'il est formé d'éléments, mais l'âme, qui est une forme intellectuelle, ne se dissout pas. Elle peut perdre une partie d'elle-même (sa sensibilité qui est liée à son corps), mais non son intelligence. Certes, le *mode d'être* de sa connaissance n'est alors plus le même. L'âme unie au corps ne peut faire acte d'intelligence sans avoir recours aux images ; elle s'informe avec la matière ; la matière lui sert à faire un organisme ; pour reconnaître le monde, l'âme devra donc retrouver la matière. L'organisme étant détruit, l'âme est « morte » en ce sens qu'elle ne peut plus agir sur le corps, qu'elle n'a plus de corps ; mais elle est et ne peut que rester vivante et intelligente.

Cependant, l'âme qui porte en elle une *aptitude au corps* dont elle est la forme ne peut toujours rester privée de ce corps : « *Il est contre nature pour l'âme, dit saint Thomas, d'exister sans le corps. Mais ce qui est contre nature ne peut pas toujours durer. L'âme ne sera donc pas privée de son corps d'une manière perpétuelle. Et puisqu'elle continue de subsister éternellement, il faut qu'elle soit de nouveau unie à son corps : c'est la résurrection. L'immortalité des âmes exige donc la résurrection* » (25).

Inversement, on peut se demander si la résurrection suppose l'immortalité de l'âme (26). Saint Thomas affronte directement la question dans ses réponses aux objections contre la résurrection qui, là encore, concernent toutes la mort. Y a-t-il une identité numérique entre le mort et le ressuscité ? Non, si l'être tout entier est anéanti par la mort. Il est remarquable que cette objection contre la résurrection porte moins sur celle-ci, en tant que mystère de foi, que sur la mort. Même chez ceux qui croient en la résurrection, on retrouve cette conception de la mort comme anéantissement total (27). C'est ainsi qu'une certaine exégèse moderne explique le passage de la mort à la résurrection comme si l'homme était totalement plongé dans la mort avant d'émerger totalement dans la résurrection. Il faut s'entendre. Si l'homme meurt totalement, ce n'est évidemment plus lui qui ressuscite, mais un autre. Alors, qu'est-ce qui demeure *identique* dans ce passage de la mort à la résurrection ? L'âme — et peut-être un « *lambeau de matière* », selon l'expression

(25) *Somme contre les Gentils*, éd. cit., p. 381.

(26) L'Église a défini l'immortalité de l'âme au Ve Concile œcuménique du Latran (19 décembre 1513).

(27) Roger Mehl écrit, dans *Le vieillissement et la mort* (P.U.F., Paris, 1955) : « Le Dieu qui ressuscite les morts ne trouve en eux aucun point de départ pour la vie nouvelle. C'est parce qu'ils sont totalement morts qu'il faut les recréer. Il faut que l'homme reçoive une vie nouvelle, radicalement différente de celle qu'il possédait naturellement, et qui, elle, ne pouvait que le mener à la mort. Sans doute y a-t-il, par-delà la coupure de la mort, entre l'homme ancien et l'homme nouveau une certaine continuité, puisque c'est le même *ego en lui avant et après* la résurrection : la résurrection est résurrection de *celui* qui était mort. Mais cette continuité, c'est Dieu même qui la crée dans l'acte de la résurrection ; elle n'est pas *préfigurée* dans les données anthropologiques ; elle n'est même pas virtuelle » (p. 75). Mais que peut signifier une continuité qui est pourtant créée une nouvelle fois ?

même de saint Thomas. Croire que l'on peut risquer une exégèse de la résurrection en faisant l'économie d'une identité de l'être mort et ressuscité, c'est se réduire à un discours symbolique ou mythique. Par souci de sauvegarder la pureté du message (*kérygme*), on confond démythisation et déréalisation.

C'est précisément ce contre quoi saint Thomas s'élève : « *Affirmer une résurrection spirituelle en niant la résurrection des corps, c'est aller contre la réalité de la fois* » (28). Cependant, il faut distinguer deux aspects de la résurrection : la résurrection spirituelle (qui s'inaugure par la foi au Christ), et la résurrection des corps au dernier jour (29).

Qu'en est-il alors du rapport de l'âme et du corps dans cette résurrection finale ? « *Dans le cas de la première génération, la création de l'âme suit la génération du corps... Mais dans le cas de la résurrection, c'est le corps qui est adapté à l'âme préexistante. La première vie, que l'homme acquiert par voie de génération, suit la condition du corps corruptible, en subissant la privation qu'est la mort. Mais la vie que l'homme acquiert en ressuscitant sera perpétuelle, suivant la condition même de l'âme incorruptible* » (30).

C'est cette nouvelle condition de l'homme que saint Paul annonce en images au chapitre 15 de la *Première épître aux Corinthiens*.

Les semilles de l'incorruptibilité

A la question de l'« insensé » qui demande comment les morts ressuscitent, saint Paul, on l'a vu, répond par la comparaison des semilles : « Ce que tu sèmes, toi, ne reprend vie s'il ne meurt. Et ce que tu sèmes, ce n'est pas le corps à venir, mais un simple grain, soit de blé, soit de quelque autre plante ; et Dieu lui donne un corps à son gré, à chaque semence un corps particulier. » (1 Corinthiens 15, 36-39) (31).

L'image du grain de blé s'éclaire par toutes les paraboles évangéliques sur la semence et la moisson, mais surtout par ce que dit Jésus avant d'être « troublé » devant son « heure » : « En vérité, je volis le dis, si le grain de blé qui tombe en terre ne meurt pas, il reste seul ; si au contraire il meurt, il porte du fruit en abondance. Celui qui aime sa vie la perd, et celui qui cesse de s'y attacher en ce monde la gardera pour la vie éternelle » (Jean 12, 24).

Si c'est bien la même « condition » de la mort pour la vie qu'affirme saint Jean comme saint Paul (32), alors la mort dont il s'agit ici n'est pas seulement la mort qui s'oppose à la vie, mais la mort qui conduit à la vie éternelle. Cette mort est celle de Jésus qui « donne sa vie pour » (33) ses amis, comme le bon pasteur pour ses brebis (Jean 10, 11).

Le passage tout entier de 1 Corinthiens 15, 35-58 est à comprendre dans cette double référence à la mort, qui apparaît au début comme condition du passage à la vie et à la fin comme victoire sur la mort même. Les « semilles de résurrection » germent dans le mystère pascal du Christ qui par « sa mort a vaincu la mort » :

- les semilles dans la corruption produisent la résurrection dans l'incorruptibilité (verset 42) ;
- les semilles dans l'ignominie, la résurrection dans la gloire (verset 43) ;
- les semilles dans la faiblesse, la résurrection dans la force (verset 43) ;
- et les semilles du corps psychique, la résurrection d'un corps spirituel (verset 44).

Dans cette germination du corps à venir, sans que l'homme sache comment (34), deux actions interviennent : celle de l'homme qui perd ou donne sa vie, et celle de Dieu qui lui « donne un corps à son gré ». L'homme donne sa vie (*psychè*) en ce monde, et Dieu lui donne un corps (*soma*) à son gré.

Mais autre est l'éclat (*doxa*) des corps célestes et autre celui des corps terrestres (verset 40). De même, autre est l'image (ou icône) du terrestre, autre celle du céleste (verset 49). Bien que cet éclat ou cette gloire et cette icône ou cette image diffèrent, le fait qu'elles soient communes aux corps « terrestres » et aux corps « célestes » marque une continuité de l'un à l'autre.

A partir de cette double continuité de l'éclat et de l'image des corps « célestes » et des corps « terrestres », et de cette double opposition de la corruption et de l'incorruption, de l'infamie et de la gloire, on peut comprendre, au verset 44, l'opposition du « corps psychique » et du « corps spirituel » comme celle des « deux Adam », « selon les Écritures » (35). L'opposition du « corps psychique » comme « âme vivante » et du

(28) *Somme contre les Gentils*, éd. cit., p. 395.

(29) De même, l'Apocalypse parle d'une double mort : la mort avant la résurrection, et la mort des pécheurs après la résurrection.

(30) *Somme contre les Gentils*, loc. cit., note 28.

(31) Traduction de la Bible de Jérusalem.

(32) C'est la thèse de H. Clavier dans son article « Brèves remarques sur la notion de "Sôma pneumatikon" », publié dans *The Background of the New Testament and its Eschatology (In Honour of C.-H. Dodd)*, Cambridge, 1956.

(33) « Donner sa vie », ou littéralement : x poser son âme pour ». De même, « le bon berger se dessaisit pour ses brebis » (traduction de la T.O.B.). Cf. aussi/crin 6, 51 ; 10,15 ; 11,50-52 ; 18,14.

(34) Cf. Marc 4, 26-29 : « Ainsi est le règne de Dieu, comme un homme qui aurait jeté la semence sur la terre ; et qu'il dorme, qu'il soit éveillé, nuit et jour, la semence germe et pousse sans qu'il le sache. D'elle-même la terre produit du fruit, d'abord l'herbe, puis l'épi, puis plein de blé dans l'épi ».

(35) Cf. Genèse 2, 7 ; 2 Corinthiens 3, 6 et 17 ; Jean 6, 63.

« corps spirituel » comme « esprit vivifiant » atteint maintenant sa véritable dimension : c'est celle des deux. Adam, c'est-à-dire le premier homme et le Christ, ou encore celle de la Genèse et de la Résurrection, de la création et de la nouvelle création. Les deux Adam sont définis par rapport au *temps* : il y a le premier, et il y a le dernier (verset 45), l'originnaire et l'eschatologique. Ils se définissent aussi par rapport à *l'espace* : il y a celui qui est « issu de la terre » et celui qui « vient du ciel » (verset 47).

L'image du corps spirituel n'est donc pas seulement celle du grain qui meurt pour devenir épi, mais aussi celle d'une origine céleste (et non terrestre), d'un « revêtement ». Il y a donc deux mouvements, l'un intérieur et l'autre de haut en bas, l'un d'une germination ou d'une croissance, et l'autre d'un « revêtement ». Les deux images se retrouvent chez saint Paul : « revêtir le Christ » et que « le Christ grandisse en nous ». Mais il faut comprendre tout à la fois le « dedans » et le « dehors », ce qui vient d'en haut et ce qui croit en nous.

Cette symbolique du vêtement est reprise dans la liturgie du baptême, à propos de l'immortalité justement. Après avoir affirmé *l'impossibilité* que la corruption hérite de l'incorruption (verset 50) — ce qui semble reprendre l'idée du verset 36 où la mort apparaît comme condition —, Paul proclame la *nécessité* de revêtir l'incorruptibilité et l'immortalité : « Il faut en effet que cet être mortel revête l'immortalité » (verset 53). D'où le cri de victoire du verset 55 : « Où est-elle, ô mort, ta victoire ? Où est-il, ô mort, ton aiguillon ? ». C'est la réponse à l'interrogation soupçonneuse du prophète : « Et si je les libérais du pouvoir du shéol ? De la mort, je les rachèterais ? Où est ta peste, ô mort ? Où est ta contagion, ô shéol ? » (*Osée* 18, 14).

CETTÉ longue réflexion sur la mort et l'immortalité nous a conduits des objections des philosophes contre l'immortalité au cri de victoire sur la mort. La mort et l'immortalité ont changé de sens dans la Pâque du Christ. Comme le dit très bien Romano Guardini : « *Il est arrivé quelque chose à la mort lorsque le Christ l'a subie* ». L'immortalité sans le Christ n'est effectivement pas comparable à l'immortalité dans le Christ. Elle ne consiste pas seulement en une incorruptibilité de l'esprit qui est en soi indestructible, car il y a, plus fondamentalement encore, le revêtement baptismal de celui qui est entré dans la Pâque du Christ. La mort n'est plus seulement l'opposé de la vie, dans une relation d'intériorité ou d'extériorité, mais elle est désormais inséparable de la résurrection du Christ qui l'a assumée et vaincue.

La mort est assumée par l'amour de Celui qui, en donnant sa vie, accepte de la perdre. Il ne suffit pas d'accepter résolument la mort. Il

faut encore ne pas refuser de donner sa vie, ni de la recevoir d'un autre. L'authenticité de l'existence est peut-être l'acceptation résolue d'être mortel. Mais sa plénitude est l'amour. Car celui qui aime donne *la* vie en donnant *sa* vie. La mort qu'implique le don de soi par amour porte du fruit dans la résurrection. Et la mort comme corruption est définitivement vaincue par la mort du Christ. Les philosophes ont bien pensé la relation de la vie et de la mort, mais non *la mort de la mort*. « Ne crains pas, je suis le premier et le dernier et le Vivant ; je fus mort, et voici, je suis vivant pour les siècles des siècles, et je tiens les clés de la mort et de l'Hadès » (*Apocalypse* 1, 17-18).

Ysabel de ANDIA

Ysabel de Andia, née en 1937. Agrégation de philosophie en 1962, doctorat de 3e cycle en 1972. Maître-assistant à l'Université de Lille de 1969 à 1975. Maîtrise de théologie à l'Institut catholique de Paris en 1975. Prépare actuellement à Rome un doctorat de théologie sur l'incorruptibilité selon saint Irénée. Le présent article a été rédigé en 1975. Publication : *Présence et eschatologie dans la pensée de Martin Heidegger*, Lille, 1975.

Collection « Communio-Fayard »

Viennent de paraître :

Cardinal Joseph RATZINGER

LA MORT ET L'AU-DELÀ

COURT TRAITÉ D'ESPÉRANCE CHRÉTIENNE

Claude BRUAIRE

POUR LA MÉTAPHYSIQUE

LE DOSSIER KÜNG

FAITS ET DOCUMENTS

avec chronologie, index, biographies,
présentation du secrétariat de l'épiscopat français

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

A défaut : dans les librairies où la revue est en dépôt: voir page 18

Mgr Jean-Marie LUSTIGER

« Si le grain de blé ne meurt... »

*Homélie prononcée lors d'une messe de funérailles.
Commentaire de l'Évangile de saint Jean (12, 24-28).*

En vérité, en vérité, je vous le dis, si le grain de blé ne tombe en terre et ne meurt, il reste seul; s'il meurt, il porte beaucoup de fruit. Qui aime sa vie la perd; et qui hait sa vie en ce monde la conservera pour la vie éternelle. Si quelqu'un me sert, qu'il me suive, et où je suis, là sera mon serviteur. Si quelqu'un me sert, mon Père l'honorera. Maintenant mon âme est troublée. Et que dire ? Père sauve-moi de cette heure ? — Mais c'est pour cela que je suis arrivé à cette heure. Père, glorifie ton nom ! Une voix vint alors du ciel : Je l'ai glorifié et je le glorifierai à nouveau.

NOUS voici, par ces quelques phrases de saint Jean, témoins de ce moment où Jésus va au-devant de sa propre mort. Il ne la subit pas comme une fatalité, ce qui est notre cas à tous, mais il la prévient par une offrande. L'Évangile nous donne cependant à voir les deux faces de ce moment : la claire et l'obscur.

La première nous propose dans la sérénité la parabole du grain de blé tombé en terre, parabole qui projette un éclaircissement énigmatique sur ce que Jésus est en train d'accomplir. Car si la parabole paraît simple, elle masque ce que Jésus veut dire plutôt qu'elle ne le dévoile. Elle l'enveloppe de plus de mystère qu'elle n'en apporte de clarté.

La seconde face nous surprend et nous déconcerte plus encore en raison de l'idée que nous nous faisons de Jésus. Nous le voyons en ce moment, oppressé par l'angoisse de la contradiction intérieure et vivant cependant l'obéissance de l'offrande qui lui fait reconnaître l'action de Dieu manifestée en cet instant.

sa foi au Père qui donne la Vie. En ces quelques phrases se cache le sens de ce que nous pouvons faire ici de plus vrai et de plus modestement loyal devant le mystère de la mort qui nous frappe en ceux que nous aimons.

En effet, chrétiens ou non, nous ne pouvons échapper à l'alternative du soupçon : ou bien la mort est le chemin du néant, destin nécessaire ou absurde, consenti ou récusé ; ou bien l'homme redouble sa propre vie par un autre monde, d'autant plus illusoire et aliénant qu'il est imaginaire. Mais la parole du Christ ne laisse aucune prise à cette alternative. Jésus parle, en effet, de l'offrande qu'il fait de sa vie. Il ne parle pas de son entrée dans le séjour de la mort, terre inconnue ou abîme du néant.

A nous, l'acte de mourir apparaît négatif, absurde, inconcevable. L'acte de mourir nous échappe. Nous ne pouvons pas le désirer sans être fourvoyés par sa fascination. Nous ne pouvons pas tenter de le repousser sans devenir la dupe de nos illusions. Mais Jésus, lui, fait de l'acte même de mourir le lieu et le champ privilégié de la liberté de l'homme, de sa sainteté et de son amour. Comme s'il était au pouvoir de l'homme de transgresser cette limite de sa vie ; comme s'il pouvait s'emparer de cette marche infranchissable pour en faire le cœur de la liberté, le lieu où se déploie la liberté, et donc l'amour, et donc la vie.

Ainsi, Jésus offre à l'homme ce pouvoir inconcevable d'offrir sa vie et, dans sa perte, de la trouver. Jésus ajoute même la paradoxale réciproque : « Celui qui veut s'emparer de sa vie et la saisir la perd ». La perte et le gain ne sont plus asservis à la fatalité contre laquelle l'homme ne peut rien. A l'intérieur de la vie humaine se déploie, à ce moment, la possibilité de l'amour et du choix. La liberté est alors ouverte à l'homme de savoir s'il veut ou s'il ne veut pas mourir... Les mots ici n'ont plus le même sens. Le centre de gravité déplacé, la réalité elle-même voit son équilibre bouleversé.

QUAND Jésus dit : « Si le grain de blé tombé en terre ne meurt pas, il reste seul ; mais s'il meurt, il porte beaucoup de fruits... S'aimer soi-même, c'est se perdre ; se perdre soi-même en ce monde, c'est se garder pour la vie éternelle », quand il invite ses disciples à le suivre, nous ne pouvons pas comprendre ces paroles en référence à nos idées sur la mort, à l'autre monde ou l'au-delà au sens où les hommes l'imaginent. En ce temps-ci, Jésus change, subvertit ce que nous appelons vivre et mourir. Il en fait l'espace de l'amour et de la grâce, la voie de la liberté. L'échéance fatale de la mort telle que nous la vivons prend donc un autre poids et une autre situation relativement à la vie.

Le don que le Christ fait de lui-même aux croyants, l'Esprit que le Père donne aux disciples de son Fils nous assurent de la vérité de ces paroles. Si nous osons nous confier à cette vérité, la logique de la liberté et l'exigence de l'amour nous contraignent à réévaluer la vie. Voilà

pourquoi nous pouvons vivre la mort et user de notre vie comme Jésus le fait en ce moment. Oui, la mort frappe de précarité notre vie et prononce sur toute chose une faillite sans compromis, même si nous passons notre temps à l'oublier et à nous le cacher. Mais en même temps, nous savons que ce temps-ci, que cette vie-ci est le lieu d'une richesse incomparable : la liberté ainsi offerte par Dieu dans le Christ. Cette inappréciable richesse, invisible aux yeux des hommes qui ne peuvent ni l'estimer ni la comptabiliser, ne recouvre aucune grandeur humaine, échappe à jamais à toute ambition humaine. Elle est cependant la vérité de la vie. Même si elle est cachée, nous savons qu'elle est vivante en ce monde et qu'aux yeux du croyant, elle est visible dès ce monde. Car ce monde-ci est le monde où le grain de blé meurt et germe, meurt et grandit, meurt et produit du fruit. Ce temps-ci, temps de la mort vue hors de Dieu, est le temps de la fécondité vue par le regard de Dieu.

Comment pouvons-nous porter la charge d'une telle affirmation ? Comment pourrions-nous contredire ceux qui nous soupçonneraient d'être dans l'illusion ? Cette Vérité ne peut pas se défendre ou se prouver avec les armes des hommes. Pour la soutenir, il nous faut écouter ce que dit Jésus : « Si quelqu'un veut me servir, qu'il me suive et là où je suis, là aussi sera mon serviteur. Si quelqu'un me sert, mon Père le fera vivre ». Nous ne pouvons présenter qu'une seule preuve : c'est la puissance de Vie que Dieu donne quand il permet à ses disciples, aussi pauvres et médiocres soient-ils, de suivre le Maître, d'éprouver la fécondité qui vient de Lui et, traversant la négation de la mort, d'ouvrir le champ de l'espérance et de la liberté.

Ces pensées peut-être, et celles surtout que Dieu inspirera à chacun, nous aideront à surmonter la tristesse, non pas par l'indifférence que l'homme peut se donner, mais par la sérénité que le Christ a promise. Dans la paix, nous confierons à la miséricorde de Dieu celle pour qui nous prions, ses proches, tous ceux que l'amitié rassemble ici. Nous ne faisons que vivre ensemble ce mystère déconcertant de la fécondité que Dieu donne. Nous ne pleurons pas la vanité des jours, mais nous nous remettons les uns et les autres à la puissance de Dieu qui fait vivre.

Mgr Jean-Marie LUSTIGER

Jean-Marie Lustiger, né en 1926, prêtre en 1954. Études supérieures de lettres, philosophie et théologie à la Sorbonne et au Séminaire des Carmes. Aumônier d'étudiants jusqu'en 1970, puis curé de la paroisse Saint-Jeanne de Chantal (Paris). Évêque d'Orléans depuis 1979. Publication : *Sermons d'un curé de Paris*, Paris, Fayard, 1978.

Souscrivez un abonnement de soutien à Communio.

Juan-Maria LABOA

L'Église face à la violence de son histoire

L'Église de la charité a subi la violence. Mais elle l'a aussi exercée. Il faut le reconnaître, puis comprendre qu'elle ne peut échapper aux lois des sociétés humaines, même si elle doit ne pas totalement y céder.

TOUTE approche de l'histoire de l'Église provoque troubles et perplexité. Aucune institution n'a présenté tout au long de son histoire un idéal aussi élevé, des aspirations aussi exigeantes. Et pourtant, pendant deux mille ans, l'esprit du siècle a pénétré l'institution et tous ses membres de manière patente. Le décalage entre les idées et la réalité est particulièrement frappant, surtout parce que notre Église continue à proclamer son idéal et à se considérer comme sainte et immaculée.

De plus, le concept de violence est polyvalent. Dans la situation sociale confuse qui est la nôtre actuellement, chacun incrimine la violence de l'autre : les pauvres accusent les riches, les patrons les ouvriers, l'État les terroristes, l'E.T.A. les institutions, le clergé le Pape, les minorités ethniques la politique. éducative des états centralisés, etc.

Une institution comme l'Église peut-elle agir et se développer sans exercer certaines pressions, sans imposer des peines, sans excommunier ? Une société qui compte des centaines de millions de membres, peut-elle s'accroître sans lois répressives ? Une communauté religieuse, qui comprend toutes sortes de personnes, ne devra-t-elle pas sauvegarder la foi des faibles ?

Le sujet est complexe et le simplisme est à éviter. D'une part, il faut reconnaître un profond changement (psychologique et même doctrinal) entre d'une part la religion de l'esprit et la force morale des premières communautés, et d'autre part la conduite d'une Église qui, institutionnellement, prêche des croisades, instaure l'Inquisition, pratique l'intolérance. D'un autre côté, il faudrait réfléchir sur les indices de ce qui était déjà en germe dans les premiers temps, et qui justifie les situations et les conduites postérieures.

Naturellement, je ne prétends pas présenter un panorama exhaustif d'épisodes et de théories. Je veux simplement exposer quelques événements de notre histoire dans lesquels prédomine un élément de violence, de contrainte ou

d'intolérance, et exposer les arguments, les doctrines, les raisons qui justifiaient de tels comportements.

D'une Église persécutée à une Église intolérante

La non-violence sous sa forme la plus radicale a marqué la conduite et les sentiments des chrétiens — individus et communautés — pendant les premiers siècles, comme cela nous apparaît dans les documents parvenus jusqu'à nous. Le précepte de ne pas tuer n'admet pas de palliatifs ni d'exceptions. Jamais, et en aucune manière, le chrétien ne peut répondre à la violence exercée contre lui. Même la rancune n'est pas permise, parce qu'elle entraîne la mort. Cette attitude se traduit par un rejet quasi unanime de la guerre et du service militaire. Tertullien condamne la présence des chrétiens dans l'armée. Maximilien exprime l'attitude des chrétiens : « *Je ne peux pas être soldat, je ne peux pas faire le mal puisque je suis chrétien* ». De même, la *Tradition apostolique* de saint Hippolyte est catégorique dans son affirmation : « *Un soldat soumis à ses chefs n'a pas le droit de tuer; s'il en reçoit l'ordre, il ne doit pas l'accomplir et s'il refuse d'adopter cette attitude, il doit être rejeté de l'Église* ».

La paix constantinienne modifie radicalement la problématique. Faussant même le motif primitif, le Concile d'Arles (314) menace d'excommunication les soldats déserteurs « *puisque l'État n'est plus persécuteur* ». Ce changement, naturellement, ne s'est pas fait du soir au matin. Plus tard, saint Basile conseille encore aux soldats qui se sont sali les mains de s'imposer trois ans de pénitence, et saint Ambroise approuve les magistrats qui s'abstiennent spontanément des sacrements après avoir prononcé une peine capitale. — Mais le changement de mentalité se manifeste en mille détails. Les moines de la vallée du Nil détruisaient des villes et fouettaient les gens dans la rue, dans un élan de zèle purificateur, voulant imiter le Christ expulsant les marchands du Temple. Les chrétiens assaillaient les sanctuaires païens pour les détruire. C'est ainsi que disparut le fameux Serapeum d'Alexandrie (391) et tant d'autres temples et monuments ; c'est ainsi que se perpétrèrent des assassinats comme celui d'Hipatia à Alexandrie (415) et que se multiplièrent les actes d'intolérance.

Théodose promulgua des lois qui appuyaient de son autorité la nouvelle religion impériale : « *C'est notre volonté que tous les peuples qui son gouvernés par l'administration de notre clémence, professent la religion que le divin Pierre, apôtre, donna aux Romains... Toutes les hérésies sont interdites par les lois divines et impériales et doivent cesser pour toujours* ». Justinien déclara que tous les non-baptisés n'avaient aucun droit, et que les hérétiques étaient par le fait même légalement inaptes à quelque poste que ce soit. Fonctionne déjà ici la conception du Moyen-Age, selon laquelle seuls les catholiques sont citoyens de plein droit et où toute attaque contre la foi et contre l'Église signifie aussi une attaque contre l'État. La boucle était bouclée. On définissait à partir du pouvoir civil en quoi consistait l'orthodoxie. On avait changé de religion, mais non de méthodes. L'État romain continuait à poursuivre religions et sectes. La différence consistait en ce qu'il pouvait désormais compter sur la collaboration des chrétiens.

Tous cependant ne pensaient pas ainsi. Déjà dans l'antiquité et au Moyen-Age, saint Augustin, Raymond Lulle, Pierre le Vénérable, Séripando, etc., surent faire

la distinction entre la condamnation de l'erreur et celle de celui qui est dans l'erreur. Pour réfuter l'erreur, ces hommes refusaient l'emploi de l'oppression physique. Il y avait là une conception authentiquement chrétienne de l'essence de la religion comme justice intérieure, esprit et vérité.

L'influence de l'Islam

La Croisade apparaît à nos yeux comme un des spectacles les plus surprenants du Moyen-Age. Au cri de « Dieu le veut », le peuple chrétien abandonna foyers et familles pour s'opposer par la force à l'hérétique et à l'infidèle. La croisade des enfants en est un épisode hallucinant et attendrissant. La Reconquête en Espagne, les Croisades en Orient, les guerres contre les Cathares et les Albigeois ont bien sûr des composantes sociales, économiques et politiques, mais nous ne pouvons pas y oublier la composante strictement religieuse. Saint Jacques combat personnellement dans les batailles hispaniques ; on accorde des indulgences à ceux qui s'engagent sur les champs de bataille ; à ceux qui meurent en guerre contre les infidèles, on assure, comme aux martyrs, le paradis, parce qu'ils meurent pour la défense des chrétiens. La guerre contre les infidèles était considérée comme juste par définition. Pour le chrétien moyen, l'existence des ordres militaires, des guerres et des massacres, constituaient l'unique moyen de libérer les chrétiens de l'oppression d'ennemis païens. C'est-à-dire qu'il s'agissait d'un cas de légitime défense.

Il me semble que ce sont là les deux mobiles décisifs qui, d'une manière ou d'une autre, reviennent tout au long des siècles : d'une part, les droits de la vérité à défendre ou imposer ; d'autre part, la liberté des chrétiens. L'Église et les Lieux Saints se trouvaient opprimés par les barbares, et la Reconquête venait secouer leur joug despotique, joug comparable — selon les chroniques — à celui que supportait le monde avant la Rédemption du Christ. Guerre de libération, de défense de l'Église, la Reconquête est aussi une guerre missionnaire qui étend le Règne de Dieu, non certes par la persuasion, mais par la force des armes.

Tous évidemment n'étaient pas convaincus de l'excellence de ces méthodes. Raymond Lulle réagit ainsi aux Croisades : « *J'ai vu que les chevaliers du monde, allaient au-delà des mers, en Terre-Sainte, s'imaginant qu'ils la récupéreraient par la force. Et tous finissaient par y mourir sans avoir obtenu ce qu'ils voulaient. C'est pourquoi j'ai pensé que cette conquête ne devait pas être réalisée autrement que toi-même, Seigneur, avec tes Apôtres, c'est-à-dire moyennant l'amour, la prière et les larmes. Ainsi donc, que les pieux chevaliers aillent prêcher aux infidèles la vérité de la Passion, et qu'ils fassent pour l'amour de toi ce que tu as fait par amour pour eux* ».

Saint Dominique aussi, au long de la guerre cathare, se rendit compte que la vérité chrétienne ne peut pas être imposée par la force, et qu'il fallait persuader et convaincre. Et cette intuition donna naissance à l'ordre des Frères prêcheurs. Roger Bacon, de son côté, pense que « *la foi n'est pas entrée dans ce monde par le moyen des armes, mais, c'est évident, par la simplicité de la prédication* ».

Mais déjà prédomine le sentiment que les deux méthodes sont nécessaires. Grégoire IX accorda aux missionnaires dominicains et franciscains envoyés outre mer l'indulgence de la croisade. Ainsi s'entremêlent l'exigence de méthodes

pacifiques et l'idée que seule la violence pouvait mettre l'ennemi en déroute. Et cela libérait la conscience chrétienne.

La violence morale dans l'évangélisation

Comment se présente le christianisme dans les premiers temps ? C'est une Église qui s'étend essentiellement de personne à personne par une authentique *metanoia*. L'édit de Milan présentait le danger de convertir le christianisme en religion d'État. De fait, très vite, on ne comprend plus et on n'admet plus les non-chrétiens.

Il est instructif de repasser l'histoire des trois grandes évangélisations. Derrière Constantin, l'empire se convertit officiellement au christianisme et d'énormes multitudes, sans préparation pour ainsi dire, décident de se faire baptiser après leurs chefs. Derrière Clovis les Francs, derrière Recarède les Wisigoths, derrière Théodolinda les Lombards passent au catholicisme. On a eu recours à la violence physique en de très nombreuses occasions (pour les Norvégiens, les Islandais, les Saxons). Il est évident qu'il faut tenir compte de la mentalité de ces peuples, mais une certaine forme de violence morale est indéniable, et contredit la pratique des premiers siècles. Les lettres de Grégoire le Grand à Augustin de Canterbury nous montrent comment, alors aussi, on était conscient de la nécessité d'une conversion responsable et personnelle.

Les justifications de ces baptêmes à la chaîne sont multiples. Je veux en signaler une qui se répète tout au long de l'histoire : c'est la conviction que la religion constitue la force la plus profonde des hommes et des peuples. Par conséquent, si on recherche une unité politique profonde, l'unité religieuse préalable est nécessaire. Les princes chrétiens du moyen-âge, qui liaient indissolublement conquête et christianisme, étaient donc mûs par des considérations politiques aussi bien que par des préoccupations strictement religieuses, surtout la conviction que l'essence du christianisme est d'être universel.

Il en va de même pour l'épopée évangélisatrice en Amérique. L'identification du christianisme avec le puissant colonisateur, distributeur de châtements et de faveurs; constitue un des aspects les plus négatifs — bien que par ailleurs inévitable — de cette évangélisation. Au lieu d'évangéliser d'abord et de baptiser ensuite, on préconisait des baptêmes massifs, en supposant qu'une catéchèse prolongée corrigerait par la suite les défauts évidents du système. L'intérêt pour le nombre prévalait sur l'authenticité des mobiles.

Une Église occidentale ou peut-être provinciale

Nous ne devons pas oublier l'élément culturel. L'historiographie actuelle centre souvent son attention sur la façon dont les cultures autochtones d'Amérique et d'Afrique ont été pratiquement annihilées, et en attribue la principale responsabilité à l'Église. Je ne vais pas essayer de nuancer ces affirmations ni relever leur simplisme, mais je considère nécessaire d'aborder ici la question.

Le christianisme est une religion historique, qui accorde une grande importance à la tradition. Ses origines sémitiques et les premières influences gréco-romaines ont évidemment exercé une influence décisive sur l'élaboration de la

doctrine et la formation des institutions. Mais le problème historique ne réside pas là. Le catholicisme s'est identifié avec l'occident européen, avec le latin, avec la liturgie romaine, avec quelques coutumes franques ou saxonnes. L'obsession de l'unité à préserver à partir du Concile de Trente a donné lieu à une uniformité intolérante et étroite. En Europe, les rites particuliers (gallicans, ambrosiens, mozarabes) ont disparu et sur les autres continents se sont imposées les coutumes occidentales.

La controverse des rites chinois est révélatrice à cet égard. Au-delà des rivalités et des querelles entre congrégations, au-delà de la convenance de certaines dispositions, elle montre une tendance à imposer par la force des décisions sur des sujets qui n'affectent pas l'essence de la religion, mais ont des incidences sur la personnalité des peuples et leur attachement à des coutumes traditionnelles.

Evidemment, on subit ici l'influence complexe des exigences d'unité et d'adaptation, ainsi que de la sensibilité moderne, respectueuse de la religiosité et de la culture des autres. En 1659, la Congrégation pour la Propagation de la Foi recommandait déjà : « *Ne manifestez aucun zèle et ne présentez aucun argument pour convaincre d'autres peuples de changer de rites, d'usages et de coutumes, à moins qu'ils ne soient manifestement contraires à la religion et à la morale. N'introduisez pas nos pays dans le leur, simplement, apportez-leur la foi* ».

Je ne suis pas sûr que cela fût possible en ce temps-là. Ce n'est en tout cas pas ce qui se passa en général. Mais, d'une part, si aujourd'hui différentes langues sont encore parlées en Amérique, et si nous connaissons encore l'histoire et les coutumes des Mayas, des Incas ou des Aztèques, c'est grâce aux missionnaires ; et d'autre part, il est assez surprenant de voir l'appui aux missionnaires des gouvernements libéraux européens, au moment même où ils poursuivaient l'Église en métropole : c'est bien le signe qu'ils étaient convaincus que l'évangélisation collaborait à l'implantation de la culture et des modes de vie occidentaux.

Cujus regio, ejus et religio

L'intolérance médiévale est considérée généralement comme le résultat d'une collusion trop étroite entre le spirituel et le temporel au profit de l'Église. Mais la Réforme établit au bénéfice de l'État ou du Prince une collusion du même genre. Le principe fondamental établi par la paix d'Augsbourg est au fond païen, puisque par là la religion de l'esprit demeure soumise à la force extérieure. Cependant, la formulation ne doit pas nous faire oublier que son contenu établit en même temps le pouvoir civil comme bras séculier : l'empereur est *obligé* de réduire par des moyens violents ceux qui résistent à l'unité catholique.

Une fois qu'on est engagé dans cette direction, seuls sont utilisables les moyens du pouvoir, parce que, pratiquement, ce sont les seuls extérieurement efficaces : violence, répression, coercition, torture, mort. En 1231, Grégoire IX souscrit à la constitution impériale de Frédéric II édictée en 1224, selon laquelle les hérétiques sont condamnés à mort pour crime de lèse-majesté, « *car il est beaucoup plus grave d'offenser sa majesté éternelle que la temporelle* ». De là aux tribunaux de l'Inquisition, il n'y a qu'un pas. Tribunaux mixtes, souvent

équivoques, mais qui, en tous cas, supposent la défense de la vraie religion par des moyens étatiques, politiques ou de puissance. Des siècles auparavant, le pape Jules (337-352) adressait à tous les évêques des paroles qui apparaissent comme un douloureux adieu à l'ancienne liberté des martyrs : « Mes bien-aimés, on n'édicte plus dans l'Église de sentences juridiques conformes à l'Évangile ; au contraire, elles sont pleines de menaces, d'exil et de mort ».

Aux XIXe et XXe siècles, apparaît le problème de la liberté religieuse. Les discussions sur la liberté de conscience ont démontré les liens étroits qui unissent la liberté intérieure et la liberté des pratiques extérieures. En 1869, un évêque présent à Vatican I signifiait clairement le raisonnement primaire suivant « Permettre la liberté de conscience, c'est donner à l'erreur les mêmes droits et les mêmes privilèges qu'à la vérité ». Grégoire XVI, dans une lettre au Tsar Alexandre, exprimait l'autre facette de la même crainte : « La liberté de conscience n'est pas la même chose que la liberté de ne pas avoir de conscience ».

Cet appui de l'État eut pour conséquence que l'Église très souvent se fia davantage à la police qu'à la conviction personnelle des fidèles pour leur faire accomplir leur devoir dominical ; elle se fia davantage au pouvoir de l'État qu'à la responsabilité des fidèles, elle se fia davantage à l'Inquisition qu'à la force de conviction et de persuasion.

Violence et pouvoir

Tout pouvoir ne suppose-t-il pas un début de violence ? A partir du moment où l'Église chrétienne se constitue d'une certaine façon comme pouvoir, ne se verra-t-elle pas acculée à exercer la violence pour maintenir et accroître ce pouvoir ? Le grand test pour juger l'attitude fondamentale d'une secte ou d'une Église est l'épreuve du pouvoir.

L'État romain pensait que la religion devait servir l'État. La force de la liberté de l'Église face à cette obligation se manifesta chez saint Athanase, saint Jean Chrysostome, saint Ambroise etc. Mais pour Eusèbe de Césarée, la paix de l'Empire romain représentait l'accomplissement des prophéties de l'Ancien Testament. Les chrétiens dans l'Empire constantinien unissent l'idée de paix au concept d'autorité et assignent à l'empereur qui gouverne *Dei gratia* une mission religieuse.

La réforme grégorienne et la bulle *Unam Sanctam* de Boniface VIII marquent l'inversion du mouvement ; c'est le pouvoir spirituel qui possède aussi le glaive temporel, qui s'en sert, qui l'utilise. Ce projet a toujours été une tentation néfaste pour l'Église : le Royaume de Jésus-Christ n'a jamais été édifié par des évêques devenus magistrats ou politiciens.

Quand le christianisme arrive au pouvoir, les méthodes de celui-ci l'influencent. C'est peut-être pour cette raison que le christianisme n'a pas toujours été un ferment de transformation comme il aurait pu et dû l'être. Pensons par exemple à l'esclavage. Dans la communauté primitive, l'esclave, le pauvre, jouissaient d'une égalité complète avec le puissant et le riche, leur situation étant réinterprétée à la lumière du Christ ; mais cette réalité nouvelle ne se traduisait pas en

normes juridiques. Du côté du puissant et du riche, il devait y avoir aussi un changement d'optique vis-à-vis de l'esclave, mais sans que cela aboutisse nécessairement à une libération physique. Ce qui a été tragique, en réalité, c'est que lorsque les chrétiens se trouvèrent au pouvoir deux cents ans plus tard, ils ne façonnèrent pas l'ordre juridique selon le meilleur de l'esprit chrétien. Si bien que, dans le cas de l'esclavage, le pas définitif fut finalement inspiré par une fraternité humaine, et non directement par une fraternité dans le Christ.

Des siècles plus tard, l'ecclésiologie de Bellarmin était encore imprégnée par un modèle politique, et l'Église qu'il nous présente ressemble beaucoup plus à l'État de Venise qu'à une communauté de croyants. L'intuition de Rosmini en plein XIXe siècle ne fut pas accueillie. La persécution et la marginalisation ont obligé l'Église du XXe siècle à redécouvrir dans sa tradition des attitudes non pas oubliées, mais mises de côté et inopérantes.

La violence de l'intégrisme, la furie antimoderniste

L'identification d'une spiritualité concrète, d'une façon particulière de comprendre le christianisme avec la totalité de l'expérience chrétienne, a conduit à des mises à l'écart et à des persécutions constantes à l'intérieur de l'Église.

La controverse janséniste et l'exemple plus proche de nous de *l'Opus Dei* nous éclairent sur le danger de toute congrégation religieuse, institut ou groupement qui s'identifie avec le bien de l'Église. L'intolérance qui en résulte est immédiate : on n'admet plus les immenses possibilités qui existent de vivre le message évangélique, et qui se sont traduites au long des siècles dans des écoles de spiritualité différentes. L'Église devient alors une société monolithique et inconfortable, au lieu d'être une communion fraternelle et joyeuse.

Ce danger s'exaspère dans les situations de crise et de tension. Nous en trouvons l'exemple le plus frappant dans la crise et la répression moderniste (que je n'aborderai évidemment pas au niveau théologique ni exégétique). Je veux seulement rappeler l'atmosphère anxieuse qui régna à cette époque. L'Église craint davantage le scandale des faibles — le peuple fidèle — que celui des forts — les théologiens et les intellectuels —, et elle a raison. Mais sa responsabilité est énorme lorsqu'elle défend à coups de canon des coutumes, des habitudes et des traditions insignifiantes et contingentes, ou qu'elle utilise des méthodes bien peu évangéliques pour défendre la vérité ou l'authentique doctrine.

La conviction de sa spécificité a conduit justement l'Église à fuir toute contamination d'autres courants religieux, évitant ainsi le syncrétisme. Mais à l'intérieur de l'Église, il y a toujours la tentation d'identifier la catholicité à telle ou telle de ses manifestations. Carranza, Lamennais, Newman, Gennocchi, et tant d'autres auraient peut-être pu enrichir l'Église d'apports nouveaux si, à un moment donné, leur position n'avait pas été incomprise et hâtivement rejetée. Je ne nie bien sûr pas le droit de l'Église à défendre l'intégralité de sa doctrine et du message de Jésus ; je signale seulement le danger de les défendre exclusivement à partir d'une seule des options possibles, et en qualifiant de rébellion, d'impiété ou d'hétérodoxie toute tentative de renouveau ou de réforme surgie hors des schémas dominants à un moment donné.

L'intolérance du progressisme

L'intégriste craint le progressiste et le considère comme un ennemi dans la place, tandis que le progressiste méprise le premier le jugeant inculte et peu évolué. Cette mentalité progressiste s'est montrée souvent élitiste, intolérante devant la religion populaire, et manifestant des prétentions disproportionnées. Montan, Tertullien, et tant de « purs » qui sont apparus dans l'histoire, ont voulu exclure de l'Église les faibles et les « non-évolués ». Exigeant engagement, don et impeccabilité absolus, ils ont divisé, d'une manière manichéenne — bien que pour des raisons différentes — la communauté ecclésiastique en bons et en mauvais, louant les uns et rejetant les autres.

Souvent, cette conception ouvre la voie à l'individualisme religieux et devient franchement intolérante, surtout vis-à-vis de l'Église qui impose à ses membres une dogmatique précise et une discipline rigoureuse. Son rejet englobe bien sûr non seulement l'institution, mais aussi les membres qui lui obéissent et la respectent. Les cathares, les albigeois, etc., ont fini par se constituer en sectes, alimentant leur autosatisfaction par la conviction d'être les seuls authentiques. A notre époque, ce progressisme a revêtu les caractéristiques de la bourgeoisie libérale du XIXe siècle. Sensible à la liberté de recherche, à celle de la théologie et des droits de l'homme à l'intérieur de l'Église, il s'est peu soucié des besoins aussi bien sociaux que religieux des masses.

Une pastorale de guerre pour la paix

Pour en finir sur ce sujet délicat, je dois aborder une des questions les plus discutées des temps modernes : la *Lettre pastorale* conjointe de l'épiscopat espagnol en juillet 1937, pendant la guerre civile. Sans entrer dans une analyse du document, ni des circonstances historiques de sa parution, ni de sa justesse ou de son opportunité, on constate sans équivoque que les évêques y conçoivent la violence comme nécessaire à certains moments. Ils affirment : « *Telle est la condition humaine et tel est l'ordre de la Providence — et jusqu'à maintenant, rien n'a pu les remplacer — que, tout en étant un des fléaux les plus terribles de l'humanité, la guerre est parfois un remède héroïque, unique pour remettre les choses à leur place, dans la justice, et les rendre au règne de la paix. C'est pourquoi l'Église, bien qu'étant fille du Prince de la paix, bénit les emblèmes de la guerre, a fondé les ordres militaires et organisé des croisades contre les ennemis de la paix* ».

Le problème est de savoir s'il s'agit là d'un langage évangélique ou seulement humain. Nous qui vivons de la parole du Prince de la paix, pouvons-nous l'imposer par la force, écarter celui qui ne la comprend pas de la même manière, nous défendre avec les mêmes armes et les mêmes méthodes que les hommes de ce monde ? Les chrétiens des premières communautés voyaient très clairement qu'ils ne pouvaient pas faire partie de l'armée. Ce qu'on voit moins clairement, c'est comment les rois et les hommes politiques, même chrétiens, peuvent continuer à gouverner judicieusement sans armée, sans oppression, sans contrainte. Mais si l'on admet ce fait, qui niera le bien-fondé de tant de révolutions, celui du soulèvement de tant de peuples opprimés, et la nécessité du tyrannicide ? Peut-être le scandale qu'a causé chez beaucoup cette *Lettre*

pastorale ne réside-t-il pas dans son langage, mais dans le fait que ce sont des hommes d'Église, hérauts de l'Évangile, qui l'utilisent.

Justification des doctrines et des attitudes

Les deux tendances de tolérance et de rigueur trouvent, dans l'Ancien et dans le Nouveau Testament, des exemples et des textes qui corroborent leurs affirmations. D'une part, il semble démontrable que toute l'histoire du salut est jalonnée d'actes violents : ce que fait Abraham pour libérer Lot est violence, comme ce qu'on raconte d'Israël en Égypte, et les récits de l'Exode ; l'occupation de Canaan par Israël est un pur acte de violence contre ses légitimes et pacifiques détenteurs. Dans les Évangiles, nous trouvons aussi des pages qui pourraient confirmer les deux attitudes, bien que la ligne pacifiste domine nettement. De toutes façons, la manipulation des textes cautionnera la fixation des différentes attitudes.

L'identification de l'État, qui comporte nécessairement une violence institutionnalisée, avec le Royaume de Dieu apparaît lourde de conséquences néfastes : une société unitaire ne peut admettre ni hérétiques, ni dissidents, que ce soit en parole, en acte ou en pensée. Passer de cette conception à l'idée de religion gendarme, de religion de l'ordre, de christianisme de la paix sociale, est facile et presque spontané. Napoléon et d'autres ont utilisé la religion dans ce sens, comme frein au mécontentement, à la révolte, à l'insubordination, comme instrument de paix sociale.

Au long de l'histoire on constate un manque grandissant de respect envers l'homme. Dans l'histoire de l'Église, souvent la vérité a été plus importante que la personne et que l'amour. La vérité avait des droits, l'erreur aucun. Les conséquences de cette affirmation sont évidentes à tous les siècles. Cependant, l'Évangile donne à la personne une place prééminente, et à toutes les époques, des théologiens, prêtres et laïcs, ont proclamé les droits de la conscience dans l'erreur. Francisco de Vitoria, l'archevêque Carranza, Juan de la Pena et tant d'autres ont demandé qu'on n'oblige pas les peuples à se convertir. Mais en même temps, considérant les Mayas et les Aztèques comme des peuples inférieurs, ils pensaient qu'on pouvait faire pression sur eux. Autrement dit, les choses dépendaient aussi de la connaissance des peuples et de l'anthropologie que l'on avait. Bartolomé de Las Casas défendit les Indiens de toutes ses forces, mais ne montra pas le même intérêt pour les Noirs, probablement parce qu'il les considérait comme inférieurs.

La complexité même des situations politiques et religieuses, ainsi que la multiplicité des théories et des systèmes, nous invitent à ne pas juger d'un regard trop simpliste les réalités de notre histoire. Nous devons tenir compte de la manière dont ce que nous appelons aujourd'hui «dissidence» est compris à chaque époque. La société repose toujours sur des « règles du jeu », qui ne sont pas en tous temps les mêmes. Pendant des siècles, la société a cru voir très clairement où se trouvait la vérité, et pour elle le dissident, écarté de mille manières, s'obstinait dans l'erreur. Aujourd'hui on persécute non plus les hérétiques, mais les anarchistes, les homosexuels et même les chrétiens. Il y a toujours des règles du jeu, et celui qui les met en pratique finit toujours par appliquer la violence.

La question initiale et la question finale sont identiques : l'Église peut-elle se servir des mêmes moyens, des mêmes règles du jeu que la société humaine ? Si oui, cela ne suppose-t-il pas l'abandon de la nouveauté chrétienne, et l'acceptation de ce monde que le Christ refusa ? Pour celui qui croit au Christ désormais, ni la nécessité, ni la fatalité, ni les lois, ni les normes acceptées dans les relations humaines, ne sont le dernier mot.

Juan-Maria LABOA

(traduit de l'espagnol par Odile Guillot)

Juan-Maria Laboa, né en 1939 à Saint-Sébastien. Docteur en histoire de l'Église et licencié en théologie de l'Université grégorienne (Rome). Professeur d'histoire de l'Église à la faculté de théologie de l'Université pontificale Comillas. Directeur de l'édition espagnole de *Communio*. Dernière publication : *Storia de la Iglesia moderna*, Madrid, 1979.

Envoyez-nous des adresses de personnes susceptibles de lire Communio. Nous leur enverrons un spécimen gratuit.

Deux théologiens examinent les récents travaux de René Girard. Du point de vue de la dogmatique, il faut souligner que la rédemption n'est pas un mécanisme de transfert de la faute, mais qu'elle se joue entre des libertés et dans l'amour trinitaire. Et l'exégèse rappelle la complexité dans la Bible de l'idée de sacrifice, que le Christ n'abolit pas, mais accomplit.

Hans-Urs von BALTHASAR

Jésus bouc émissaire

LES deux œuvres de René Girard, *La violence et le sacré* (1) et *Des choses cachées depuis la fondation du monde* (2), ont fait couler beaucoup d'encre, surtout depuis que l'auteur a quitté les universités américaines pour revenir en France. Même en Allemagne, elles ont eu bien des répercussions (3). Le thème de Jésus souffrant, porteur des péchés du monde, presque abandonné par la pensée des temps modernes, a trouvé chez Girard un très large et inattendu fondement socio-culturel. Partant essentiellement de *Totem et tabou* de Freud, et très versé non seulement en psychologie mais également en ethnologie, mythologie, littérature classique et moderne, Girard reprend le thème du meurtre fondateur du père, posé chez Freud d'une certaine manière un peu en l'air, pour en faire la vérité du bouc émissaire, qui bien que toujours tenue cachée par la conscience humaine, fonde toute culture, toute religion et se trouve à l'origine de tout rite et mythe : ouvert, indéfini, le désir de l'homme est déterminé pour la première fois dans son contenu par le bien acquis par un autre, suscitant aussitôt la jalousie de tous à propos de tous et dont la tension croissante ne peut être annulée que par l'union de tous pour la culpabilisation d'un seul qui doit être « sacrifié » pour permettre la paix : il devient *sacer* suivant le double sens bien connu de ce mot latin : « maudit » et « sacré » : ici, et ici seulement (!), la conscience religieuse prend sa source, cet acte seul fait naître une paix provisoire, qui permet et rend possible l'éclosion de la culture, jusqu'à ce que surgisse une nouvelle « crise sacrificielle », exigeant la répétition (désormais ritualisée) du sacrifice du bouc émissaire.

(1) Grasset, Paris, 1972.

(2) Recherches avec Jean-Michel Oughourlian et Guy Lafont, Grasset, Paris, 1978 (2e éd.).

(3) Cf. avant tout Raymond Schwager, s.j., *Brauchen wireinen Sündenbock ?*, Munich, 1978.

Son premier volume, qui montre le lien allant jusqu'à l'identité entre « violence » et « sacré », et qui ne contient pas le mot « Dieu », encore moins celui de « Christ », René Girard affirme l'avoir déjà composé en vue de son deuxième volume, qui démontre maintenant de façon surprenante que le rapport dialectique-tragique entre culpabilité et relation à Dieu trouve sa solution dans la tragédie culminante du Christ (dont la divinité et la naissance virginale sont défendues par l'auteur) : ce « transfert » de la violence sur un bouc émissaire quelconque — il faut relever l'origine psychanalytique évidente de la notion de « transfert » — trouve son point culminant, mais aussi sa fin intérieure dans le report de toute culpabilité humaine sur Jésus-Christ. Ainsi le transfert, qui est resté purement psychologique jusqu'à présent, prend forme, s'incarne et inverse la formule polémique de Nietzsche : le crucifié contre Dionysos (c'est-à-dire contre le Dieu qui déchire sa victime dans l'ivresse religieuse) (4). La thèse de Girard, qui se démarque et se protège de tous les côtés, doit son succès en France au fait qu'elle creuse aussi bien la psychanalyse freudienne que le marxisme, le structuralisme (Lévi-Strauss), Heidegger et l'ethnologie rationaliste (Frazer) pour en faire surgir partout le « mécanisme » fondamental qu'ils tiennent caché.

BIEN que Girard, catholique convaincu, ait trouvé dans les milieux catholiques allemands un soutien presque inconditionnel, il faut tout de même présenter quelques importantes objections à sa théorie. Deux avant tout : peut-on déduire tout le sens religieux et toute la créativité religieuse de l'homme à partir de sa culpabilité ? Si on prend cette affirmation au sérieux, il n'existe plus de « théologie naturelle », pas de relation originelle, selon la nature, exempte du péché, entre la créature et le Dieu absolu. Nous sommes là devant une thèse extrême de la pensée protestante, et toute christologie construite à partir d'elle reste en l'air, sans fondement (5). La deuxième objection (6) est encore plus lourde de conséquence. Pour Girard, Jésus est la véritable victime émissaire qui porte vraiment les péchés, qui, en acceptant les péchés dont on le charge, ne permet pas seulement une paix culturelle provisoire — en attendant l'explosion d'une nouvelle crise sacrificielle — mais une paix définitive, si l'humanité croit en lui et se laisse pacifier par lui. Dans ce cas, il ne faudrait évidemment pas continuer à donner au christianisme une interprétation sacrificielle.

Nous pouvons laisser ce dernier point de côté (7), bien qu'il faille ici également établir des différences essentielles, car la notion de sacrifice, quand elle s'appli-

(4) Il faut admirer ici l'art avec lequel Girard interprète la tragédie grecque en faveur de sa théorie, avant tout les deux *Œdipe* de Sophocle qu'il interprète contre Freud, ainsi que les *Bacchantes* d'Euripide.

(5) R. Schwager essaye dans son livre de franchir un pas de plus que Girard, et de montrer que Dieu lui-même est le bouc émissaire que l'homme ne cesse de rejeter, et avec lequel l'homme aurait donc une relation depuis toujours.

(6) D'autres objections essentielles aussi bien envers Girard que Schwager devraient être faites, par exemple contre l'évacuation progressive et finalement complète de la notion de la colère de Dieu dans la Bible et contre la réduction de toute la structure du péché à la situation du bouc émissaire. Il est caractéristique que pour Girard le péché typique ne commence qu'avec la légende de Cain et Abel et pas avec la chute au paradis.

(7) C'est précisément ce point qu'examine le P. Henri Cazelles dans le texte qui suit (N.d.I.R.).

que au Christ, est analogique et n'a pas du tout le sens que lui connaît l'histoire des religions (sacrifier pour apaiser une divinité en colère, dont la colère n'est rien d'autre par ailleurs que la projection sur la divinité de la colère entre les hommes). Il est décisif que d'après la compréhension chrétienne l'expiation du monde ne s'opère pas parce que les hommes « jettent » efficacement leurs péchés sur le bouc émissaire Jésus, et que celui qui est ainsi chargé laisse cette charge reposer sur lui — la même objection serait probablement à faire aussi vis-à-vis de la doctrine de la rédemption de W. Pannenberg dans ses *Éléments de christologie* —, mais parce que l'acte de Jésus de porter les péchés du monde se passe entre lui et Dieu le Père. « L'heure » vers laquelle Jésus vit et tend consciemment est certes l'heure et « la puissance des ténèbres », mais elle est de façon plus essentielle l'heure que le Père lui a assignée, qu'il connaît et qu'il accueille librement. L'abandon de Dieu, dans lequel Jésus traverse et souffre l'état des pécheurs devant Dieu, ne naît pas dans son insondable profondeur du « mécanisme » culturel, qui d'après Girard domine l'histoire et qui pour une fois réussit ici en son intention profonde (se débarrasser de sa propre faute), mais d'un accord du Père et du Fils dans l'Esprit Saint, accord qui s'est conclu dans la Trinité et qui se déploie dans l'économie du salut. Et les péchés ne sont pas des choses que l'on pourrait transférer simplement de l'un à l'autre ; ils sont des actes de la liberté humaine, qui doivent être assumés devant Dieu, et le mystère de la rédemption dans le Christ est dans le fait — fait que le monde ne saurait même soupçonner, comme Kant le voit fort justement — qu'un seul, qui ne peut être qu'un Dieu-Homme, saisit et porte toute la liberté humaine pour en modifier l'état devant Dieu.

Je ne puis dire ici en détail comment on pourrait fonder et développer une telle conception. L'essentiel est de bien poser la question et de la dégager du contexte purement immanent et terrestre dans lequel Girard et ses élèves la placent. Au demeurant les deux œuvres de Girard malgré leur côté unilatéral font partie des ouvrages les plus érudits et les plus stimulants de la production actuelle.

Hans-Urs von BALTHASAR

(traduit de l'allemand par Jean-Pierre Fels)

Hans-Urs von Balthasar, né en 1905 à Lucerne (Suisse). Prêtre en 1936. Membre de la commission théologique internationale ; membre associé de l'Institut de France. Sa dernière bibliographie (Johannes Verlag, Einsiedeln, 1975) compte 58 pages et n'est plus à jour... Parmi ses dernières œuvres traduites en français : *Catholique*, coll. « Communio », Fayard, Paris, 1976 ; *Le complexe antiromain (Essai sur les structures ecclésiales)*, Apostolat des Éditions (Paris) et Éditions Paulines (Québec), 1976 ; *Adrienne von Speyr et sa mission théologique, ibid.*, 1976. En préparation : *Nouveaux points de repère*, coll. « Communio », Fayard, Paris, 1980.

Voir pages suivantes l'article du P. Cazelles sur les notions de « sacré » et de « sacrifice », à propos des deux derniers livres de René Girard.

Henri GAZELLES

Sacré et sacrifice

LES livres de René Girard, *La violence et le sacré*, Paris, 1972, et *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris, 1978, ont du succès, et c'est heureux. Ce philosophe religieux qui s'intéresse à l'ethnologie oblige à réviser le vocabulaire et certaines notions courantes ; dans son second volume, il s'ouvre à l'originalité du témoignage biblique même si, comme nous allons le voir, ce témoignage biblique nous offre plus que n'entrevoit l'auteur.

La violence et le sacré est dominé par les problèmes de la Grèce antique et les rites des religions primitives, avec référence aux analyses psychologiques de Freud et sociologiques de Lévi-Strauss. Conformément aux perspectives du langage courant, le sacrifice est, pour René Girard, une immolation, à tout le moins un renoncement, fût-ce à soi-même, pour le bien commun ; la société fonde son unité par un sacrifice de fondation. Puis, lorsque cette unité est mise en péril, elle sacralise un de ses membres et en fait le bouc émissaire, chargé des Miasmes de division que suscite en cette société la *mimésis* d'appropriation, cette notion platonicienne selon laquelle « *le sujet désire l'objet parce que le rival lui-même le désire* » (p. 204).

Dans un second temps de sa pensée (*Des choses cachées...*), René Girard découvre que la pensée biblique est hostile à cette sacralisation par dévouement et immolation. Il en déduit qu'il ne doit plus rien y avoir de sacrificiel dans un judaïsme et un christianisme qui se réclament de la Bible. Les prophètes ont condamné tout sacrifice (p. 473, note 54). Dans la ligne du prophète Osée (6, 6), « *c'est la miséricorde que je veux et non les sacrifices* » (cf. *Matthieu 9, 13*), la Passion du Christ a pour fonction de « *subvertir le sacrifice, de l'empêcher à jamais de fonctionner en contraignant le mécanisme fondateur à sortir de son retrait... en exposant au grand jour le mécanisme victimaire* ». Le Dieu de l'Évangile est un Dieu non-violent qui propose aux hommes « *une réconciliation sans arrière-pensée et sans intermédiaire sacrificiel... L'harmonie des rapports entre les hommes n'exigerait plus les sacrifices sanglants* » (p. 207). La lecture sacrificielle que fait l'Épître aux Hébreux de la Passion du Christ « *laisse échapper l'essentiel... Toute l'entreprise démystificatrice, comme le christianisme sacrificiel lui-même, repose sur la confusion entre l'épître et le texte évangélique* » (p. 252). « *La mort du Christ est la fin du sacré* » (p. 254).

Reste à savoir s'il n'y a pas dans les expressions, sinon dans la pensée de René Girard, une certaine confusion entre l'emploi moderne des termes de sacrifice et de sacré, et les notions bibliques de sacrifice et de sacré auxquelles la fidélité des chrétiens leur demande de tenir. Tout en étant favorable aux recherches de René Girard, qui différencie ethnologie et Bible, et à sa lutte contre l'instinct qui pousse les groupes à chercher des boucs émissaires, les recenseurs ont dû se poser la question de savoir si René Girard avait bien compris l'Épître

aux Hébreux, et s'il fallait condamner le langage sacrificiel du Nouveau Testament et de la Tradition chrétienne. M. Bouttier se le demande tout en prenant allègrement son parti de l'éclatement du système sacrificiel et, au nom de l'Épître aux Hébreux, il « *répudie toute reconstitution du sacré* ». Reste pour lui la question : « *L'Évangile ainsi reçu est-il capable d'engendrer une culture et une civilisation ?* » (1). J. Guillet est plus qu'hésitant sur la définition du sacrifice donnée par René Girard, et il se demande si « *en négligeant l'aspect positif du sacrifice, il ne fausse pas une donnée essentielle dans l'expérience quel humanité fait de Dieu et s'il ne réduit pas l'action du Christ à celle d'un maître et d'un modèle de conduite morale* » (2).

Il est certain que, dans le langage courant, les notions de sacrifice et de sacré ont besoin d'être fortement clarifiées si on veut les utiliser pour définir le message biblique. « *Sacrés ils sont, car personne n'y touche* », disait Voltaire des poèmes de l'un de ses adversaires, auteur de « *poèmes sacrés* ». Par ailleurs, l'*tr amour sacré de la patrie* », que l'on chante avec la *Marseillaise*, implique un amour que les citoyens devraient posséder et qu'il faut garder précieusement. Peut-être cette même *Marseillaise* exigeait-elle que le citoyen se « *sacrifiât* », même au prix de sa vie, pour défendre ce « *sacré* ». Sacralisait-elle pour autant les aristocrates que la patrie envoyait à l'échafaud ?

Il est certain que les prières eucharistiques de la messe catholique n'hésitent pas à parler de « *sacrifice* » et de « *sacrifice parfait* » à propos de l'action liturgique qu'elles expriment. Elles sont ici tributaires des traductions latines du Nouveau Testament où, dans six cas sur sept (*Matthieu 9, 13 ; 12, 7 ; Marc 12, 33 ; Luc 13, 1 ; Hébreux 5, 1 ; Philippiens 2, 17*), *sacrificium* rend le grec *thusia*. Mais ce *thusia* grec est beaucoup plus répandu (quinze fois rien que dans l'Épître aux Hébreux). Le mot *sacer* est très rare (2 *Timothée 3, 15*) et correspond au grec *hieros*, lui aussi relativement rare dans le grec de la Septante et du Nouveau Testament. Il est généralement supplanté par *hagios* (sauf pour le Temple) quand il s'agit de traduire la même racine hébraïque *qdash*. Le lien entre *sacré et sacrificie* que fait le français n'est donc pas d'origine biblique. Si nous voulons découvrir s'il y a ou non, selon la Bible, un sacré authentique, il nous faut donc éviter les connexions du langage moderne et étudier le processus biblique : 1) quant à la racine *qdash* qui signifie à la fois « *saint* » et « *sacré* » ; et 2) quant aux termes hébreux *zèbah* et *minehah*, que les Grecs ont rendus tous deux par *thusia*, d'où a procédé le *sacrifice* de la tradition chrétienne.

NOUS ne pouvons naturellement qu'esquisser ici ce processus. N'étant pas bibliste, René Girard ne pouvait faire ce travail, d'autant que le vocabulaire et les rites bibliques se greffent non pas sur la préhistoire obscure où a commencé le processus d'humanisation, mais sur des cultures religieuses orientales évoluées où l'on a de la peine à découvrir des sacrifices de fondation et une sacralisation des victimes, notions qui sont à la base de l'argumentation de René Girard. La *mimésis* qu'on y rencontre est beaucoup moins la *mimésis*

(1) *Études théologiques et religieuses*, 54 (1979, 4), p. 600.(2) *Études*, juillet 1979, p. 91-102 ; citation p. 98.

d'appropriation qu'une *mimèsis* d'éducation où le fils ou le disciple est appelé à participer à la sagesse du père ou du maître (cf. *Ptah Hotep* en Égypte).

Dans ces cultures religieuses, il y a des rois fondateurs de dynastie, mais il n'y a pas de sacrifice de fondation. Horus est le vengeur de son père Osiris, mais ce n'est pas le meurtrier d'Osiris qui est fondateur ; Gilgamesh a bâti les murailles d'Ourouk, mais sans sacrifice de fondation. Les rites sacrificiels sont des repas offerts aux dieux où prennent place des libations et des végétaux autant que des animaux, surtout les « douceurs », miel et crème, en Babylonie. Un repas convenable demande de la viande, mais les animaux égorgés (ainsi en Égypte) sont les ennemis d'Osiris que Horus doit venger et non une victime émissaire. Chez les Cananéens comme chez les Babyloniens ou les Égyptiens, c'est la notion de vengeance qui joue : Anat tuant Mot et le coupant comme un épi pour venger son frère Baal, Enkidou abandonné par Anu à la rancune d'Ishtar, Horus vengeur de son père. Par ailleurs, c'est le *repas sacré* qui compte, non l'*immolation préparatoire* ; en cananéen, le même mot que nous traduisons par « sacrifice » (*zbh* ou *dbh*) s'applique à l'offrande végétale comme à l'offrande animale. De même, Caïn et Abel ont tous deux fait une offrande *minehah* à Yahvé, l'un d'animal et l'autre de végétal, mais le meurtrier d'Abel par Caïn n'est pas un sacrifice ; Seth sera substitué à Abel sans sacrifice, de même que le bouc émissaire en *Lévitique* 16 n'est pas immolé, mais doit quitter la campagne fertilisée par le dieu pour le désert aride. Les banquets sacrés pour lesquels on immole bœufs et moutons, mais où est également consommé le vin en abondance, sont offerts par les dieux aux dieux et aux hommes (Ugarit). Il s'y mêle pas mal de magie sympathique, d'où des rites sexuels avec hiérogamies et prostitutions sacrées célébrant à leur manière la fécondité divine. Ces rites sacrificiels célébrés devant la divinité et dans les parvis de son temple signifient avec exubérance la joie de vivre. Ils ont leur place dans les repas qui concluent une alliance (cf. *Genèse* 31,54). Si le symbolisme du sang joue ici, c'est qu'il est signe de la vie : dans les alliances, les tribus se considèrent comme du même sang, de la même vie : « le sang, c'est la vie » (*Lévitique* 17, 11 ; 9, 4). Le Dieu d'Israël interdit de le verser ou de le boire dans un rituel magique, mais il peut le donner sur l'autel (*Lévitique* 17, 11). Restait que le Dieu d'Israël aura fort à faire pour que ces rites ne soient pas orgies et débauches (*Osée* 4, 5 s.).

Or, ces banquets rituels peuvent-ils être dits « sacrés », rattachés à la racine *qdash* qui va signifier dans la Bible le « saint » et le « sacré » à la fois ?

Cette racine existait dans la langue de Canaan avant que les Israélites et leur Bible ne l'utilisent. Elle désignait les dieux, peut-être même une déesse par excellence dont le culte gagna l'Égypte, mais aussi leurs propriétés : temple, ville ou port. Elle évoquait chez les dieux le comportement le moins humain, le plus étrange et le plus redoutable. Babyloniens, Égyptiens et Hittites ne connaissaient pas ce qualificatif sinon par emprunt, et distinguaient plutôt les dieux des hommes par leur « éclat » ou leur « pureté ». Quand il s'agit du Dieu des Patriarches dans la *Genèse*, la Bible évitera de l'appeler « saint », et c'est à propos de la victoire de Yahvé sur les Égyptiens (*Exode* 15, 11) que cet attribut apparaît.

Cependant, déjà lors de la théophanie de la montagne de Dieu en *Exode* 3, 5, le lieu est qualifié de « saint » ou « sacré » (il ne l'était pas encore en *Exode* 28, 17 lors de la théophanie de Béthel). Isaïe proclamera la sainteté de Dieu dans le Temple, sacralité encore redoutable. Le peuple est impur, le prophète doit être purifié pour porter le message divin. Le « Saint d'Israël », comme aiment à l'appeler Isaïe et son école, est « sacré » non par sa puissance mais par sa justice

(5, 16). Peut-il communiquer ce caractère sacré à sa créature ? Non, si cette créature est dans l'injustice, mais la réponse de la Bible est finalement positive. En effet, le Dieu d'Abraham peut faire participer l'homme à sa justice grâce à la foi (*Genèse* 15, 6). Si, parla bouche d'Isaïe, il a proclamé l'impureté et la condamnation d'un peuple livré à l'injustice et dont il n'agrée pas les rites sacrificiels car ils sont pratiqués dans l'injustice (*Amos* 5, 21-27 ; *Isaïe* 1,10-17 ; *Osée* 10, 1-2) en méprisant ses lois justes (*Osée* 8, 12), il n'en a pas moins constitué et choisi un peuple au milieu des peuples (*Deutéronome* 32, 8 s.) qu'il a consacré (*ibid.* 7, 6 ; cf. *Exode* 19, 6) pour en faire une nation sainte, sacrée. Un code entier de la Torah (*Lévitique* 17-26) a été appelée par les spécialistes la « loi de sainteté », car elle est dominée par la formule : « Soyez saints car moi, le Seigneur votre Dieu, je suis saint » (19, 2 ; 20, 26). Le peuple sera sanctifié, sacralisé (malgré ses fautes) non seulement par des lois morales de justice (*Lévitique* 19), mais par des règles liturgiques où ses péchés sont pardonnés et la vie rendue.

AVANT la chute de Jérusalem, les prophètes avaient proclamé l'inutilité de rites pratiqués dans l'injustice. *Amos* (5, 25) et *Jérémie* (7, 22) avaient rappelé qu'en faisant alliance au désert avec son peuple, Yahvé s'était distingué des autres dieux non par des rites, mais en donnant ses commandements de justice. Les prophètes qui vont leur succéder, comme Ezéchiel, Aggée, Zacharie, Malachie, vont faire une très large place au culte et aux sacrifices, comme l'a montré Th. Chary (3). Loin d'abandonner le sacré, *Ezéchiel* (40-48) et les textes post-exiliques de la Torah appelés code sacerdotal centrent toute la vie du peuple sur le « sanctuaire » (*Exode* 25-30, 35-40), desservi par un clergé consacré (*Lévitique* 8, 30, Aaron puis ses fils) responsable des offrandes sacrées ou sacro-saintes, en particulier du sang versé sur l'autel, « car la vie d'une créature est dans le sang, et Moi, je vous l'ai donné sur l'autel afin de faire *kippèr* sur vos vies, car c'est le sang qui fait *kippèr* dans une vie » (*Lévitique* 17, 11). Nous n'avons pas voulu traduire *kipper* (devenu célèbre depuis la guerre du *Kippur*) par « expier », comme on le fait souvent (T.O.B. : « rite d'absolution »), car cette « expiation » est en réalité un rite de revivification du peuple qui perd sa vitalité par ses manquements vis-à-vis du Dieu de vie et de ses commandements de vie (*Deutéronome* 30, 15-20).

Loin de considérer que leurs prédécesseurs ont condamné les sacrifices, ces prophètes d'après l'exil, et tout le judaïsme avec eux, admettent au contraire que le Dieu saint s'est consacré un peuple au Sinaï en lui donnant une loi de sainteté liturgique et morale dont est responsable un clergé consacré. C'est ainsi que le peuple est vivifié par un Dieu qui a élu un sanctuaire où réside sa « gloire » et d'où coule une source vivifiante et guérissante (*Ezéchiel* 47). Il a élu un peuple qu'il veut purifier et rendre saint non seulement par des lois, mais par des rites sacrificiels où il refait sa vie.

Il faut ajouter qu'il n'y a pas dans la Torah une seule espèce de sacrifice. Il y a les sacrifices « expiatoires » (au sens où nous l'avons précisé) : l'holocauste où toute la victime animale est détruite, les sacrifices pour le péché et les sacrifices

(3) *Les prophètes et le culte à partir de l'exil*, Paris, 1955.

de réparation. Mais il y a aussi le sacrifice de paix (*shélèm*) qui est consommé par l'offrant, comme l'agneau pascal, une fois prélevée la part de Dieu. Il y a enfin l'offrande, *minehah* (*thusia* également en grec), offrande végétale où le sang n'a pas de place. Dans le judaïsme tardif, nous voyons se développer la place de ce sacrifice de paix accompagné des chants des lévites (livre des *Chroniques*), ainsi que les banquets rituels, par exemple dans la communauté de Qumrân. L'holocauste, les sacrifices pour le péché, les sacrifices de réparation pouvaient disparaître, comme le dit *l'Épître aux Hébreux* : « C'est une seule fois, à la fin des temps, que le Christ a été manifesté pour abolir le péché par son propre sacrifice » (9, 27)... « Les corps des animaux dont le grand prêtre porte le sang dans le sanctuaire pour l'expiation des péchés sont brûlés hors du camp. C'est la raison pour laquelle Jésus, pour sanctifier (consacrer) le peuple par son propre sang, a souffert en dehors de la porte » (13, 14). Mais elle n'hésite pas à ajouter : « Par lui, offrons sans cesse à Dieu un sacrifice de louange (cf. *Lévitique* 7, 12), c'est-à-dire le fruit des lèvres (*Osée* 14, 2) qui confessent son nom » (7, 15).

Arrêtons-nous sur cette phrase de *l'Épître aux Hébreux*. Elle nous renvoie non seulement au prophète Osée qui, dans un langage très elliptique, paraissait prévoir que les sacrifices de paix s'accompagneraient de l'invocation par les lèvres des convertis (« nos lèvres ») et non seulement de taureaux. Mais elle renvoie aussi au rituel de *Lévitique* 7, 11-20. L'élément premier de ce sacrifice de paix avec louange que vont consommer les fidèles n'est pas la chair, mais des gâteaux azymes trempés d'huile, des crêpes azymes frottées d'huile, des gâteaux de farine bien mélangés et trempés d'huile, et enfin du pain levé. D'après *Nombres* 15, 8, le sacrifice de paix devait être accompagné d'une offrande de farine et d'un peu de vin. C'est une offrande *minehah* dont le prêtre fait fumer le « mémorial », « en parfum apaisant pour le Seigneur » (*Lévitique* 2, 9). Enfin, le *psaume* 100 accompagnait ce sacrifice de paix avec louange en célébrant le Seigneur dans ses parvis. Dans les banquets sacrés de Qumrân, spécialement celui où devait prendre place le Messie, le prêtre bénissait le pain et le vin et il n'est pas question de chair immolée (*Règle de la Congrégation*). Cette communauté ne va en effet plus au temple pour les sacrifices sanglants. Elle n'en respecte pas moins le « Saint des Saints », et elle affirme que c'est par « l'Esprit Saint de la communauté dans sa vérité que l'homme peut être purifié de ses péchés » (*Règle de la Communauté*, III, 7). Pour exprimer les réalités du culte chrétien, *l'Épître aux Hébreux* dira encore en utilisant les expressions sacrificielles de la Bible : « Nous avons un autel dont les desservants de la Tente n'ont pas le droit de tirer leur nourriture » (13, 10), alors que selon le *Quatrième Évangile*, le Christ ressuscité nourrit ses fidèles de sa propre vie (*Jean* 6, 51-54). Dans ce même Évangile, nous lisons que le Christ a été consacré par son Père (10, 10), mais qu'il se consacre lui-même (17, 19), ainsi que ceux qui porteront sa parole pour qu'elle soit reçue dans la foi (17, 17).

RÉSUMONS-NOUS. La Bible a refusé le sacré païen. Le Dieu d'Abraham n'est pas un Baal sacré ou quelque phénomène sacré que ce soit. Mais, en fonction d'une liturgie où ce Dieu rencontre son fidèle, il prend pour lui ce terme qui signifie sa Toute-Puissance. Il est « saint par sa justice ». Le sacré du Dieu vrai demandera non seulement une liturgie, mais des lois justes. Dieu se consacre un peuple par une nouvelle liturgie où il pardonne les péchés et justifie

les fidèles qui viennent purifier leurs lèvres et leurs coeurs. Par l'Esprit Saint et le Christ consacré, il se constitue un peuple consacré au milieu d'autres peuples. Christ et Esprit consacrent pain et vin en un sacrifice de paix où le fidèle reçoit une nouvelle vie. Le sacrifice sanglant d'expiation et d'immolation a été fait une fois pour toutes ; reste le sacrifice du pain et du vin consacrés, qui donne la vie au peuple de Dieu et réalise la communion avec Dieu et entre les hommes. Sans le sacré qui est Dieu et ce qu'il consacre, il n'y a pas de communion possible.

Henri CAZELLES, p.s.s.

Henri Cazelles, prêtre de Saint-Sulpice. Docteur en droit, diplômé de l'École des Études politiques. Docteur en théologie. Professeur d'exégèse à l'Institut catholique de Paris depuis 1954; directeur d'études à l'École Pratique des Hautes Études depuis 1973. Publications : *Études sur le code de l'alliance*, Letouzey et Ané, 1946; *Naissance de l'Église, secte juive rejetée ?*, Cerf, 1968 ; *Écriture, Parole et Esprit*, Desclée, 1970 ; *Introduction critique à l'Ancien Testament, ibid.*, 1974 ; *Le messie de la Bible, ibid.*, 1978 ; *A la recherche de Moïse*, Cerf, 1979.

RECTIFICATIF

Dans notre numéro précédent (n° V, 2), une erreur bien indépendante de notre volonté a rendu partiellement incompréhensible l'article de Jean Laloy (p. 44-53). Aux pages 46-47, un paragraphe commençant par : « Regardons autour de nous », et se terminant par : « ...la noblesse d'une culture transcendant les siècles », aurait dû se placer page 52, juste après : « Utopie ? Naïveté ? Rêveries ? », et juste avant : « Tout cela va-t-il périr...? ». Nos lecteurs auront peut-être rectifié d'eux-mêmes. Signalons que cette erreur a été repérée avant la fin de la fabrication (mais alors que certains exemplaires avaient déjà été expédiés). Les derniers exemplaires tirés offrent une mise en pages correcte. Mentionnons également, dans le premier tirage, une erreur dans le titre : « Ordres non établis » devait être au pluriel.

Jean LÉONARD

Oser enseigner la foi (1)

La catéchèse doit enseigner l'insondable mystère du Christ de façon complète et systématique, en dépassant les fausses oppositions comme celle de la « vie » et de la connaissance. Tel est, parmi d'autres possibles, le point de vue retenu ici dans Catechesi tradendae.

L'amour du Christ qui surpasse toute connaissance

Personne dans l'Église ne devrait s'adonner à la catéchèse s'il ne consent d'abord à se laisser introduire et inclure par l'Esprit Saint dans le mystère trinitaire du Christ mort et ressuscité. C'est en effet le propre du mystère que de nous englober de telle façon que jamais nous ne puissions le surplomber. Il nous est donné, par pure grâce, dans la foi, d'être portés avec toute la création par le Christ sauveur, crucifié « pour nous » en ce sens que sur la croix, en vertu de sa qualité de Fils de Dieu, il s'est substitué à nous en prenant sur lui notre péché et celui du monde. Attirés à lui par le Père (Jean 6, 44) et guidés par l'Esprit (*ibid.* 16, 13), nous pouvons le suivre et nous enfoncer, pour ainsi dire, en lui, mais non sans constater que plus le mystère s'offre et se dévoile à nous, plus il nous déborde de toutes parts.

Dès le début de *Catechesi tradendae* (C.T.), Jean-Paul II nous avertit que la vie chrétienne consiste à suivre le Christ et que la catéchèse n'a d'autre objet que le mystère du Christ et son amour qui surpasse toute connaissance (C.T., 5). De telle sorte que l'activité catéchétique n'est possible que par le séjour permanent dans ce mystère. Ce séjour n'est pas un premier temps qui s'imposerait comme un stage après lequel on pourrait courir sans plus aux techniques catéchétiques et aux organigrammes pastoraux. Et la voie qu'est le Christ ne s'efface pas sous le sable qu'y accumule le vent de nos activités. Il nous faut sans cesse la reprendre, car on n'a jamais le Christ derrière soi et « *c'est seulement dans une profonde communion avec lui que les catéchistes trouveront lumière et force pour un renouveau authentique et souhaitable de la catéchèse* » (C. T., 9).

Ce qui est vrai pour le catéchiste l'est d'ailleurs tout autant pour le catéchisé. En effet, c'est dans la foi acquise (C.T., 18 s.) que tous deux se situent. Il est certes, signale le Pape, des cas nombreux où la pratique catéchétique doit faire face à des enfants qui n'ont reçu aucune initiation à la foi, à des adolescents qui hésitent à engager leur vie avec le Christ ou même esquivent la formation religieuse au nom de leur liberté, à des adultes qui se heurtent à des tentations de doute ou d'abandon de la foi. Mais si l'on s'en réfère à l'« *ordre exemplaire* »

(C.T., 19), l'entrée en catéchèse commence pour un enfant, un adolescent ou un adulte dès le moment où le kérygme évangélique, « *première annonce pleine de chaleur qui un jour a bouleversé l'homme et l'a porté à la décision de se livrer à Jésus-Christ par la foi* » (C.T., 25) a retenti en lui. Ce germe de foi ainsi semé par l'Esprit Saint et transmis efficacement par le baptême (C.T., 20) est alors appelé à se développer peu à peu. L'évangélisation, qui comprend, outre le kérygme évangélique, l'apologétique, l'expérience de vie chrétienne, la célébration des sacrements, l'intégration dans la communauté ecclésiale, le témoignage apostolique et missionnaire va y contribuer : elle est, écrit le Pape, une « *réalité riche, complexe et dynamique, faite d'éléments ou, si l'on préfère, de moments, essentiels et différents entre eux, qu'il faut savoir embrasser du regard, dans l'unité d'un seul mouvement* » (C. T., 18). Et c'est dans cet effort global et polymorphe de l'Église que la catéchèse trouvera sa place, comme un de ses moments privilégiés. Son rôle est paradoxal. Catéchiste et catéchisé vivent tous deux de la même foi, englobés par le même mystère. Mais il va s'agir pour le premier d'amener l'autre, dans sa foi encore inchoative, à *connaître* ce que lui-même connaît de l'amour du Christ qui passe toute connaissance.

Connaissance du mystère du Christ

Il est donc nécessaire de ne pas en rester au choc ressenti par la première annonce de l'Évangile. Vouloir s'y borner, c'est courir le risque de laisser la grâce de Dieu se dissoudre dans l'émotionnel. C'est aussi sous-estimer l'homme avec sa faculté de comprendre et de connaître. Il faut au contraire, écrit Jean-Paul II, approfondir le kérygme évangélique, le développer dans ses corollaires implicites, l'expliquer par un discours qui fasse aussi appel à la raison, orienté vers la pratique chrétienne dans l'Église et dans le monde. C'est dire qu'il faut réagir contre le préjugé qui voudrait que le kérygme soit évangélique, alors que « *la catéchèse viendrait forcément rationaliser, dessécher et finalement tuer ce qu'il y a de vivant, de spontané et de vibrant* » (C. T., 25) en lui. Bien sûr, la catéchèse telle que la décrit le Pape est comprise dans un « *sens large* », et selon une optique toute pastorale : elle consiste essentiellement dans la « *doctrine du Christ* », laquelle n'est pas un « *corps de vérités abstraites* », mais « *communication du Mystère vivant de Dieu* » (C.T., 6-7). Cependant — et il faut aller jusque-là — ce « *sens large de catéchèse ne contredit point mais comprend, en le débordant, un sens plus étroit, autrefois communément retenu par les exposés didactiques : le simple enseignement des formules qui expriment la foi* » (C.T., 25).

La catéchèse consiste donc, au sein du tout de l'évangélisation, à faire mûrir la foi initiale et à éduquer le vrai fidèle du Christ par le moyen d'une connaissance plus approfondie et plus systématique de sa personne et de son message (C.T., 19). Intelligence, connaissance, enseignement, étude systématique du mystère du Christ : ces mots tombent souvent de la plume de Jean-Paul II ; il est impossible de n'être pas frappé du fait, et on ne voit vraiment pas comment on pourrait l'ignorer. Toutefois la catéchèse, si rationnellement élaborée qu'on l'imagine, restera toujours suspendue à l'enseignement qu'a donné le Christ lui-même, qui est l'Enseignant par excellence (C. T., 7). Or, le Pape discerne, dans cet enseignement du Christ, deux pôles qui se distinguent et s'unissent à la fois (C. T., 6).

Jésus enseigne d'abord une doctrine. Il le fait avec autorité ; et cependant — il le proclame lui-même — sa doctrine n'est pas de lui, mais de Celui qui l'a envoyé.

Autorité dans l'enseignement et effacement devant le Père : de là découle, selon Jean-Paul II, la règle majeure qui devrait inspirer tout catéchiste : il ne voudra pas « arrêter à lui-même, à ses opinions et attitudes personnelles, l'attention et l'adhésion de l'intelligence et du cœur de celui qu'il catéchise », mais permettra au Christ « d'enseigner par sa bouche » (*ibid.*).

Le second pôle de l'enseignement de Jésus n'est autre que le « lien unique qui existe entre ce qu'il dit, ce qu'il fait et ce qu'il est » (C.T., 7). « La solidité de chacune de ses paroles provient de ce que chacune d'elles est garantie par toute son existence » (1). Cette confirmation réciproque de ce que Jésus dit par ce qu'il fait et de ce qu'il fait par ce qu'il dit (Actes 1, 1) explique que tout, chez lui, devient enseignement : « Ses silences, ses miracles, ses gestes, sa prière, son amour de l'homme, sa prédilection pour les petits et les pauvres, l'acceptation du sacrifice total sur la croix pour la rédemption du monde, sa résurrection, sont l'actuation de sa parole et l'accomplissement de la révélation » (C. T., 9).

NEST-CE pas pour oublier la nécessité permanente de ce retour obligé au Christ et pour le subordonner à l'exploration sans fin de préalables culturels que trop de catéchistes, séduits par des théoriciens, s'enferment dans une regrettable aphasie ? Il ne s'agit certes pas de nier le contexte culturel dans lequel nous sommes, que nous le voulions ou non, engagés : il pèse de toute façon sur la pratique catéchétique. Mais n'arrive-t-il pas que l'on force la note ? N'admet-on pas trop facilement, par exemple, et sans assez d'esprit critique, l'affirmation selon laquelle nous vivrions dans une mutation si radicale de l'humanité que nous ne disposerions plus d'autres points de repère que ceux des « certitudes provisoires », des « balises d'insécurité » et des utopies d'une « troisième culture » encore bien peu identifiable ? De même, ne se heurte-t-on pas à tant de « problèmes de langage » par le simple fait qu'on majore comme à plaisir l'incapacité des gens à comprendre la part élémentaire de vocabulaire technique propre au christianisme, ainsi que l'emprise qu'exercent sur eux les media ? Pour peu qu'on risque quelques pas en direction d'un savoir quelconque, on est amené aussitôt à manipuler des termes qui sortent de l'usage commun, et personne ne songe à s'en plaindre. Qu'il s'agisse par contre de la moindre incursion dans le domaine religieux, on est prompt à se faire plus sot qu'il n'est nécessaire. Certes, la question est plus complexe que ces lignes ne le feraient penser. L'esprit scientifique qui imbibe notre culture, les interprétations réductrices suscitées parfois par les sciences de l'homme sont des données qu'on ne peut ignorer. Comme pour Jérémie, elles embarrassent jusqu'à un certain point, même si c'est à leur insu, la langue de ceux qui veulent parler des « choses d'en-haut ». Pour peu cependant qu'on cède trop vite à leur prestige et que l'on érige les acquisitions de ces sciences en critères de ce que l'on peut « encore » communiquer dans l'enseignement de la foi, les tentatives grâce auxquelles on espère reformuler dans un langage adapté à l'« homme d'aujourd'hui » le mystère humano-divin du Christ, de la Trinité, de l'Église ou de la vie théologique pèchent en ceci qu'elles résorbent, fût-ce de la manière la plus subtile, ce mystère dans l'immanence.

(1) H.-U. von Balthasar, *La Gloire et la Croix*, I, Paris, Aubier, 1965, p. 398.

Mais cette issue n'est pas fatale. Faut-il souhaiter à tout catéchiste qu'il laisse se loger en lui et s'y développer les provocations parfois douloureuses de la « modernité », pour tirer de là-même une force renouvelée en vue d'une annonce plus avertie de l'Évangile ? Il semble que cette possibilité relève de la vocation propre à chacun et, sans doute, de la capacité qu'il a reçue de souffrir. Il est des obscurités où, mystérieusement, pour que d'autres en tirent la lumière, certains doivent descendre, jusqu'à toucher, semble-t-il, le fond de l'angoisse, avant de pouvoir en remonter et oser dire : « Je suis ressuscité et me voici encore avec Toi ». Mais pour assumer ainsi le choc de ces provocations, il importe d'abord d'implorer de Dieu le discernement nécessaire pour continuer en même temps de vivre dans l'affirmation chrétienne sans se laisser aller avec insouciance à tout vent de doctrine. Tenir ferme par la foi. C'est pourquoi on doit être reconnaissant à Jean-Paul II d'aider en ce sens les catéchistes dans son *Exhortation*. Il n'ignore rien des difficultés qui peuvent les paralyser. Mais il les presse de s'arracher sans cesse « aux hésitations, incertitudes et affaiblissements ambiants » (C. T., 56) et il les encourage « à affirmer sereinement leur identité chrétienne et catholique, à "voir l'invisible" et à adhérer tellement à l'absolu de Dieu qu'ils puissent en témoigner dans une civilisation matérialiste qui le nie » (C. T., 57).

“ **V**OIR l'invisible ” : voilà bien le point crucial. Aucun catéchiste ne devrait s'aventurer à enseigner la foi s'il ne s'est vu un jour perdre pied devant ce paradoxe. Aussi ne suffit-il pas que des dizaines de milliers de catéchistes soient à l'oeuvre dans un pays pour qu'on ose en tirer un quelconque sentiment de réconfort. On ne le pourrait que si l'on avait la certitude qu'ils ont perçu, grâce à une formation non édulcorée par des christologies trop faibles, quelque chose du mystère trinitaire de l'Incarnation et de la Rédemption ainsi que de son omniprésence à toutes les réalités qu'embrasse le catholicisme. Sans cela, la prolifération des témoignages, des recyclages, des ateliers, des séminaires, des congrès, des sessions ainsi que l'échange des recettes pédagogiques ne serviront de rien. Par contre, les catéchistes qui auront au moins entrevu le statut du christianisme, qui consiste en ce que visible et invisible, humain et divin s'y exaltent réciproquement dans la Personne du Verbe incarné telle que l'Église nous apprend à la contempler dans l'unique dépôt sacré de la Tradition et de l'Écriture (C.T., 27), auront tranché le noeud de la difficulté, même si des difficultés les assaillent encore. Ils sauront que la connaissance du mystère qui surpasse toute connaissance n'est possible que dans la reprise toujours nécessaire de la voie qu'est le Christ, vrai Dieu et vrai homme. *a Comme l'écrit magnifiquement saint Augustin, en habitant parmi nous, le Verbe est devenu dicible là où il a voulu être visible. Plus précisément : cette même humanité qui rend Dieu visible, tangible, audible, le rend aussi dicible, exprimable, sans trahison idolâtrique. En se livrant à nos sens en Jésus, Dieu se confie à notre discours. Créer un nouveau langage ? C'est chose faite, une fois pour toutes, en Jésus-Christ : le nouveau langage religieux attendu, c'est Lui. Verbe créateur, il recrée en lui-même le verbe de l'homme. Nos adaptations pédagogiques, toujours nécessaires, ne peuvent être que des modulations de cette innovation linguistique décisive » (2).*

(2) E. Barbotin et G. Chantraine, *Catéchise et culture*, coll. « Le Sycomore », Paris, Lethielleux, 1977, p. 150.

Connaissance et vie

Enseigner systématiquement le mystère insondable du Christ, ne pas opposer un enseignement qui serait, par principe, desséchant à la chaleur de l'annonce initiale de l'Évangile, opter pour une catéchèse au sens large sans rejeter pour autant l'enseignement des formules qui expriment la foi : ces attitudes de Jean-Paul II montrent à suffisance la pente d'un esprit soucieux de dépasser les dissociations tranchées pour tenter toujours d'intégrer dans une unité supérieure des termes en tension. Nous constaterons une dernière fois cette disposition foncière dans une question qui appartient au filon que nous avons suivi dans *Catechesi tradendae*.

C'est une grave déficience chez beaucoup de catholiques que la tendance à négliger la recherche de la vérité objective pour privilégier à l'excès les points de vue uniquement anthropologiques de la liberté abstraite, de la créativité sans tradition, de la spontanéité naïve et de l'authenticité sans points de repère (3). La catéchèse n'échappe malheureusement pas toujours à ce climat. L'anti-intellectualisme qui s'y manifeste souvent rassemble comme en un faisceau ces faiblesses et, au nom de ce qu'on appelle la « vie », les oppose aux nécessaires activités de l'esprit. Les idées d'intelligence, de connaissance, de mémoire, d'enseignement, suscitent aussitôt des méfiances. En caricaturant, on parlera à leur sujet d'endoctrinement, de système de vérités toutes faites, de transmission d'un simple savoir, de discours répétitifs. Ce vocabulaire lassant, et combien « répétitif » lui aussi, ne doit pas trop surprendre, car il est une réaction contre des formes d'enseignement religieux qui, jadis et naguère, ont sans doute péché par excès d'intellectualisme. Mais de ce qu'avaient d'unilatéral ces formes, on a basculé dans une unilatéralité nouvelle, qui trahit une crainte au moins inconsciente des exigences rationnelles d'une communication systématique et intégrale de la foi. Cette crainte s'exprime dans une formule largement répandue : en catéchèse, il faut, nous dit-on, « partir de la vie » (4).

Bien sûr, ceux qui partout répètent cette formule entendent bien qu'il faut « partir de la vie » pour « aboutir » à une authentique catéchèse. Mais il est très difficile de leur faire admettre que cet *a priori* méthodologique risque de conduire, de par sa propre logique interne et quoi qu'il en soit de protestations allant en sens contraire, à des amputations plus ou moins importantes de l'enseignement religieux. Et pourtant il est évident qu'en édifiant la catéchèse sur l'expérience, on s'expose à faire de celle-ci la mesure de ce que l'on osera dévoiler aux catéchisés du contenu intégral de la foi (5). — Il est d'abord possible qu'on s'éternise à ce point dans l'exploration du « vécu » qu'on ne parvienne jamais à déboucher sur les réalités constitutives du catholicisme. L'expérience humaine n'a que trop tendance en effet à s'enfermer en elle-même comme en l'objet suffisant de ses investigations et de ses aspirations. — Une deuxième possibilité apparaît ensuite, plus favorable, certes, que la première à un enseignement religieux : c'est que l'analyse de la « vie » aboutisse de fait à la présentation d'éléments épars de la révélation. Mais on devine sans peine que pour avoir trop recherché l'adéquation de ceux-ci aux appels issus du « vécu », on sera conduit à opérer dans le tout du contenu de la foi un tri menaçant pour la proposition de

son intégrité. Car il est des réalités de la foi qui, du moins en apparence, semblent ne rejoindre dans l'immédiat aucune région de l'expérience « concrète ». Or, cette perte de l'intégrité du contenu est proprement inadmissible. Aussi Jean-Paul II y insiste-t-il à plusieurs reprises : « *Aucun vrai catéchète*, dit-il entre autres, *ne saurait légitimement opérer, de sa propre initiative, une sélection dans le dépôt de la foi entre ce qu'il estime important et ce qu'il estime sans importance, pour enseigner ceci et refuser cela* » (C.T., 30) (6). Mais pour ce faire, il n'est même pas besoin d'éliminer de sang-froid certaines vérités de la foi : il suffit de se vouer sans discernement à des méthodes dont les présupposés y conduiront en fait.

L'OPPOSITION de la « vie » à l'intelligence et à la connaissance est donc vaine et stérile. Le Pape l'indique clairement dans son Exhortation. Traitant de la tentation qui consiste à se servir de la catéchèse pour y afficher des tendances idéologiques unilatérales et divergentes, il insiste sur la nécessité de se tenir au-dessus de ces tendances et d'éviter ainsi ces « *dichotomies* » (C.T., 52). De même s'élève-t-il contre l'inclination à opposer la « vie » à une catéchèse doctrinale. Après avoir montré combien « *il est vain de jouer l'orthopraxie contre l'orthodoxie* », et combien « *il est tout aussi vain de prôner l'abandon d'une étude sérieuse et ordonnée du message du Christ au nom d'une méthode qui privilégie l'expérience vitale* », il écrit : « *On n'opposera pas non plus une catéchèse à partir de la vie à une catéchèse traditionnelle, doctrinale et systématique. La catéchèse authentique est toujours initiation ordonnée et systématique à la révélation que Dieu a faite de lui-même à l'homme, en Jésus-Christ, révélation gardée dans la mémoire profonde de l'Église et dans les Saintes Écritures, et constamment communiquée, par une "tradition" vivante et active, d'une génération à l'autre* ». Et il ajoute aussitôt — il importe d'en tenir compte — : « *Mais cette révélation n'est pas isolée de la vie ni juxtaposée artificiellement à elle. Elle concerne le sens dernier de l'existence qu'elle éclaire tout entière, pour l'inspirer ou pour la critiquer, à la lumière de l'Évangile* » (C.T., 22). C'est ce que Jean-Paul II exprime encore au sujet de la catéchèse des sacrements pour les enfants. Cette catéchèse « *donne un sens aux sacrements, mais en même temps reçoit des sacrements vécus une dimension vitale qui l'empêche de rester simplement doctrinale, et communique à l'enfant la joie d'être témoin du Christ dans son milieu de vie* » (C.T., 37). Plutôt que d'opposition, donc, c'est d'interaction, de fécondation réciproque qu'il faudrait parler en ce qui concerne la vie et l'enseignement catéchétique.

QU'IL suffise, pour conclure, de citer *Catechesi tradendae* dans un paragraphe important où il s'agit de l'épineux problème des ouvrages catéchétiques. On y percevra en quelques lignes ce souci permanent du Pape d'unir au lieu de les dresser l'une contre l'autre des préoccupations en apparence divergentes. « *Il ne suffit pas que se multiplient les ouvrages catéché-*

(3) Cf., sur ce point, l'ouvrage de André Léonard, *Pensées des hommes et foi en Jésus-Christ (Pour un discernement intellectuel chrétien)*, coll. « Le Sycamore », Paris, Lethielleux, 1980.

(4) Cf. la critique vigoureuse de cette formule dans *op.cit.* note 2, p. 87-97.

(5) Cf., sur ce point, mon *Pour une catéchèse scolaire*.

(6) Le Pape cite, dans ce même paragraphe, des exemples précis dont on peut estimer qu'ils ne sont certainement pas pris au hasard.

tiques. Pour qu'ils correspondent à leur finalité, plusieurs conditions sont indispensables :

- qu'ils s'attachent à la vie concrète de la génération à laquelle ils s'adressent, connaissant de près ses inquiétudes et ses interrogations, ses combats et ses espoirs (7) ;
- qu'ils s'efforcent de trouver le langage compréhensible à cette génération (8) ;
- qu'ils tiennent à dire tout le message du Christ et de son Église, sans rien négliger ni déformer, tout en l'exposant selon un axe et une structure qui mettent en relief l'essentiel ;
- qu'ils visent vraiment à provoquer chez ceux qui s'en servent une plus grande connaissance des mystères du Christ en vue d'une vraie conversion et d'une vie désormais plus conforme au vouloir de Dieu » (C. T., 49).

Jean LEONARD

(7) Cf. C. T., 35-45, et surtout 40.

(8) Cf. C. T., 17.

Jean Léonard, né en 1929 à Namur (Belgique), ordonné prêtre en 1954. Responsable de la catéchèse scolaire dans l'enseignement libre du diocèse de Namur. A publié *Pour une catéchèse scolaire*, coll. « Le Sycomore », Paris, Lethielleux, 1978.

(Offrez un abonnement de parrainage à Communio.)

Jean-Pierre MAHÉ

Lectures patristiques

En présentant un tableau complet des travaux actuellement disponibles sur les Pères de l'Église, un spécialiste dresse un bilan, offre des guides de lecture et témoigne d'une passion de foi.

LA communion des fidèles de l'Église catholique et de toutes les autres assemblées chrétiennes se traduit par la profession du symbole apostolique de Nicée. La récitation liturgique de ce symbole concrétise, d'une façon très éminemment significative, la présence des Pères dans l'Église d'aujourd'hui, le besoin que nous éprouvons toujours de nous rattacher à leurs enseignements. Les Pères sont tout d'abord, au sens strict du terme, les témoins et les successeurs des Apôtres, c'est-à-dire les évêques qui, par la sainteté de leur vie, la totalité de leur engagement pastoral et l'autorité de leur doctrine, ont propagé ou maintenu dans leur diocèse et dans l'Église universelle, l'enseignement apostolique authentique, la foi au Verbe incarné et à Jésus-Christ homme et Dieu, mort et ressuscité.

Cette définition peut être élargie en plusieurs directions. En dehors des évêques eux-mêmes, des prêtres ou des laïcs jouèrent souvent un rôle capital dans la défense de la foi, en sorte que leur doctrine se rattache de plein droit à l'enseignement des Pères. C'est ainsi que saint Cyprien, évêque de Carthage (mort en 258) demandait les oeuvres du laïc Tertullien (environ 160-220) en l'appelant son « maître ». D'autre part, du fait que l'orthodoxie formula les dogmes les plus essentiels de la foi pour combattre l'erreur ou l'hérésie, la patristique ne saurait se limiter à l'étude exclusive des Pères ou des docteurs orthodoxes : elle inclut nécessairement tous les écrits de l'adversaire, et jusqu'aux apocryphes dont il fut fait usage pour soutenir telle ou telle hérésie.

Dans le temps, on accorde évidemment une attention toute particulière aux Pères des quatre premiers siècles, c'est-à-dire à ceux qui précédèrent ou suivirent de près, puis imposèrent par leur enseignement le Concile oecuménique de Nicée (325), le seul auquel adhère jusqu'à nos jours l'ensemble des communautés chrétiennes. Les conciles d'Éphèse (431) et de Chalcédoine (451) jouèrent aussi un rôle considérable dans la définition du dogme de l'Incarnation, mais ils provoquèrent parmi les chrétiens des divisions, lourdes de conséquences à la veille des invasions islamiques et qui ont malheureusement persisté jusqu'à nos jours. Du point de vue de l'histoire des idées, par-delà l'orbite de ces trois conciles capitaux pour la chrétienté, on peut élargir la littérature patristique jusqu'à y inclure toute expression de la pensée chrétienne extérieure à la scolastique

médiévale et antérieure aux temps modernes. Cette définition permettra d'étudier en même temps que les Pères certains auteurs tardifs, tels saint Bernard de Clervaux (1090-1153), l'apôtre de la seconde Croisade, qui écrit son traité *De la grâce et du libre arbitre* sous l'influence directe de saint Augustin, ou Grégoire de Narek (environs de l'an 1000), en Arménie, l'un des plus extraordinaires poètes de la chrétienté, fervent lecteur des Pères cappadociens, notamment saint Grégoire de Nysse.

L'étude des Pères remonte aux premiers siècles chrétiens. Saint Jérôme (342-420), le savant traducteur de la Bible, nous en donne un brillant témoignage dans son ouvrage *Les hommes illustres* qui eut, durant toute l'antiquité et jusqu'aux temps modernes, de nombreux émules ou imitateurs. A la fin du XVI^e siècle commencent à paraître les collections de textes patristiques, par exemple, la *Bibliotheca SS. Patrum* de M. de la Bigne (8 volumes, Paris, 1575). Ces collections ouvrent la voie aux éditions plus scientifiques des Mauristes, qui réalisent notamment, de 1679 à 1700, une très solide édition des oeuvres de saint Augustin, à l'Abbaye de Saint-Germain-des-Prés, où, trois siècles plus tard, en 1979, vient de s'installer l'Institut des Études Augustiniennes.

QUELS que soient les mérites de ces précurseurs, l'âge moderne de la patristique commence avec l'abbé **Jacques-Paul Migne** (1800-1875), qui prit l'initiative, à une époque où l'enseignement de l'Église, systématiquement contesté au nom de la critique historique et de la science moderne, était souvent méconnu ou déformé par les fidèles eux-mêmes, de publier une documentation dont l'ampleur reste inégalée : sa *Patrologie latins* (1844-1855), dont les 221 volumes *in folio* incluent tous les auteurs chrétiens de langue latine, depuis les origines jusqu'à Innocent III (1160-1216) et sa *Patrologie graeca* (162 volumes, 1857-1866), incluant les auteurs grecs jusqu'à 1439 et munissant chaque texte original d'une traduction latine.

Pour réaliser en un laps de temps aussi court une oeuvre aussi considérable, J.-P. Migne fut contraint de reprendre beaucoup d'éditions anciennes, qui ne répondaient pas toutes aux exigences de la philologie et qui ont été remplacées depuis. Le mode d'emploi actuel de la *Patrologie latine* est indiqué dans le *Supplément* rédigé par A. Hamman et ses collaborateurs (17 fascicules, Garnier, 1957-1975). D'autre part, de grandes collections où l'on entreprit, après Migne, dès la fin du siècle dernier, de republier toutes les oeuvres des Pères de l'Église sur des bases rigoureusement scientifiques, s'enrichissent encore aujourd'hui de nouveaux volumes, comme, par exemple, le *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (Vienne, 1894 et s.), *Die Griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte* (Leipzig, 1897 s.) et, plus récemment, le *Corpus Christianorum* (*Series latins, series graeca*, Turnhout, 1953 s.).

Outre les Pères grecs et latins, on découvrait plus tardivement les Pères des Églises d'Orient : éthiopiens coptes, syriaques, arabes, arméniens, qui se sont éloignés du reste de la chrétienté à la suite du concile de Chalcédoine, dans la seconde moitié du Ve siècle : géorgiens et slaves, demeurés dans l'Église universelle jusqu'au XI^e siècle, quand l'Orient et l'Occident se séparèrent par méconnaissance mutuelle de leurs traditions, beaucoup plus que sur des raisons doctrinales. Les Pères des Églises d'Orient nous ont conservé, parmi un grand nombre d'oeuvres originales et notamment de poésies, parfois très puissantes et

extrêmement belles comme les *Hymnes* du Syrien Ephrem (306-373) ou de l'Arménien Nersès le Gracieux (mort en 1173), de précieuses traductions de textes liturgiques ou doctrinaux qui permettent de retrouver certaines des sources parmi les plus importantes et les plus anciennes, dont l'original n'a pas été conservé. Qu'il suffise d'évoquer le nom de saint Irénée (130-200), évêque de Lyon, premier témoin du Christ dans les Gaules, dont la *Démonstration* ne nous est plus connue qu'en traduction arménienne. L'étude de ces auteurs commença dans l'indifférence générale au début du XX^e siècle grâce à des collections comme le *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* (Paris, puis Louvain, 1903 s.) et la *Patrologie Orientales*, de R. Graffin et F. Nau (Paris, puis Turnhout, 1907 s.) : le premier volume de cette série, tiré à 1800 exemplaires, ne fut épuisé que 70 ans plus tard, tant il trouva peu de lecteurs, même parmi les théologiens. L'ensemble de ces textes constitue une documentation fort complexe, dans laquelle les spécialistes eux-mêmes ne parviennent à se repérer que grâce à des manuels ou à des guides bibliographiques comme la *Clavis Patrum Latinorum* d'E. Dekkers (2^e éd., Turnhout, 1961) ou la *Claves Patrum Graecorum* de M. Geerard (3 volumes, Turnhout, 1977). Ce dernier ouvrage signale — avec une précision jusqu'alors inédite, quelles que soient d'ailleurs les imperfections qui subsistent encore pour chaque auteur grec —, toutes les traductions antiques existantes, aussi bien en latin que dans les différentes langues de l'Orient chrétien.

TOUTES ces publications savantes constituent, en quelque sorte, la base logistique sur laquelle ont pu prendre appui d'autres tentatives de rendre les Pères de l'Église accessibles à un plus vaste public, dans des éditions comportant, avec des traductions, les éclaircissements historiques et théologiques indispensables à la compréhension des textes. Si l'on excepte les quelques textes essentiels (Pères apostoliques, Philon, Justin) publiés au début du siècle, dans la collection Hemmer-Lejay, la première tentative pour faire connaître les Pères aux chrétiens de langue française fut la collection « **Sources Chrétiennes** », dont le projet conçu dès 1932-37 par des R.R.P.P. jésuites de Fourvière, ne fut mis à exécution qu'en 1942, au moment le plus sombre de la guerre. Depuis son premier tome, paru en 1943, jusqu'à nos jours, « Sources Chrétiennes » a publié, sous la direction des R.R.P.P. Daniélou, de Lubac et Mondésert, plus de 260 volumes d'auteurs autant grecs que latins, divers auteurs orientaux en traduction française et, en dehors des textes chrétiens proprement dits, quelques documents juifs ou hétérodoxes, capitaux pour l'intelligence du christianisme. Citons par exemple la *Lettre à Aristée* (SC n° 89) qui raconte comment, au deuxième siècle avant notre ère, la Bible fut traduite en grec par 70 traducteurs juifs d'Alexandrie (Les Septante) ; les oeuvres de Philon (20 avant Jésus-Christ — 50 après Jésus-Christ; série spéciale, 35 volumes), témoin essentiel de l'exégèse judaïque de la Bible en milieu juif hellénisé au premier siècle chrétien ; les *Targums* du Pentateuque (SC 245-246-261), qui renferment l'exégèse officiellement en usage dans la Synagogue au I^e siècle de notre ère ; la *Lettre de Ptolémée à Flora* (SC 24), document authentique sur le valentinisme, hérésie gnostique du II^e siècle ; le *Rituel Cathare* (SC 236), témoignage très important sur la dernière manifestation de l'hérésie gnostique en Occident, etc...

Dans toutes les publications, les directeurs de la collection sont restés fidèles aux objectifs définis dans la note liminaire de leur premier volume : présenter des

oeuvres intégrales de tous les Pères à toutes les époques et non pas seulement des extraits isolés, destinés à flatter, au risque de multiplier les contresens, tel ou tel développement de la pensée contemporaine. Pour livrer au public une information objective et complète, ils n'ont pas hésité à joindre un texte critique à toutes les traductions d'oeuvres latines ou grecques et à munir l'ensemble de tout l'apparat scientifique nécessaire : introduction, références scripturaires, notes historiques et philologiques. Certains volumes constituent ainsi des étapes importantes de la recherche. On citera notamment entre beaucoup d'autres exemples, l'édition-traduction d'Irénée de Lyon *Contre les hérésies* (SC 100-152-153-210-211), qui rassemble avec un souci d'authenticité et de rigueur critique digne de toute admiration, l'ensemble des témoignages grecs, latins et arméniens, sur le premier grand docteur d'Occident, disciple indirect de saint Jean, garant de la primauté du siège épiscopal de Pierre et premier défenseur de l'Évangile, tétramorphe dans sa tradition, mais bien évidemment unique dans son inspiration. Ces efforts de rigueur scientifique, sans concession à la facilité, n'ont jamais nui à la clarté ni à l'efficacité des traductions des « Sources Chrétiennes » qui présentent les textes, même les plus complexes, en une langue accessible et permettant, grâce à l'abondance des titres et des sous-titres, d'en saisir l'articulation logique et les grandes divisions. Cependant l'appareil scientifique — au demeurant indispensable à l'étude savante de l'auteur — semble alourdir parfois la masse de certains volumes et peut dérouter des lecteurs plus soucieux du contenu spirituel de l'ouvrage que de sa portée historique ou théologique. En outre, dans la France actuelle, où les études classiques n'ont plus l'importance qu'elles avaient encore dans les années soixante, peu de lecteurs peuvent tirer profit d'un texte critique en latin ou en grec.

C'est pourquoi, depuis plusieurs années, la collection « **Foi Vivante** » (de 9,50 à 16,50 fr., aux éditions du Cerf) a commencé d'offrir, avec une introduction et une annotation souvent simplifiées, la traduction seule de quelques textes importants publiés antérieurement dans les « Sources Chrétiennes ». Certains textes courts sont donnés intégralement : par exemple *Le Baptême* de Tertullien (FV 176 = SC 35) ; les *lettres aux Églises*, d'Ignace d'Antioche (FV 162 = SC 10) *Ethérie, Mon pèlerinage en terre sainte* (FV 180 = SC 21). D'autres oeuvres plus longues sont présentées sous formes d'anthologies : par exemple, *Prière mystique* de Syméon le Nouveau Théologien, (IFV 195) est un recueil de textes choisis par des religieuses de Dourgne et de Bellefontaine parmi sept volumes publiés antérieurement dans les « Sources Chrétiennes » (SC 51, 96, 104, 113, 156, 174, 196). De même // *n'y a qu'un amour* (FV 165) donne de larges extraits du commentaire d'Augustin sur la *Première Épître* de saint Jean (SC 75).

On peut comparer à la collection « Sources Chrétiennes », aussi bien pour son ampleur que pour le sérieux scientifique de son information, la monumentale édition-traduction des oeuvres de saint Augustin, dont quelque 75 volumes ont actuellement paru et restent toujours disponibles dans la « Bibliothèque Augustinienne » aux éditions Desclée de Brouwer. On citera encore, comme collection d'un haut niveau scientifique, diverses publications récentes chez Beauchesne : l'édition-traduction de O. Guéraud et P. Nautin du traité d'Origène *Sur la Pâque*, la traduction des *Actes des Conciles* d'Ephèse et de Chalcédoine par A.-J. Festugière, *l'Interrogatio Iohannis*, apocryphe bogomile, édité et traduit par E. Bozoky, la *Dispute avec Pyrrhus* de Maxime le Confesseur (édition M. Doucet), les *Pseudépigraphes coptes de l'Ancien Testament* (traduction de P. Morard), ainsi que d'autres volumes à paraître dans la collection « Textes, Dossiers, Documents ».

PARALLÈLEMENT, d'autres initiatives visent à développer la lecture des Pères dans un cercle toujours plus vaste de lecteurs. Sous la direction du R.P. **Hamman**, auteur d'un *Dictionnaire des Pères de l'Église* (Paris, 1967; 2e édition, Desclée de Brouwer, Paris, 1977), d'un recueil de *Prières des premiers chrétiens* (Fayard-Livre de Poche, 24e édition, Paris, 1952) et naguère éditeur des 16 volumes de textes présentés dans la collection **Ichthys** (Grasset-Centurion), les éditions Desclée de Brouwer ont créé une nouvelle collection, **Pères dans la Foi**, qui s'efforce d'offrir, dans une traduction aussi simple que possible, avec une introduction et des notes réduites au minimum, quelques-uns des textes les plus significatifs de la pensée chrétienne des premiers siècles. La plupart des oeuvres choisies sont relativement courtes : par exemple *La Prière* d'Origène, *Tradition et progrès (= le Commonitorium)* de Vincent de Lérins, etc. Des textes plus longs ont été ou seront aussi publiés : par exemple saint Basile, *Traité du Saint-Esprit* (2 volumes, 1979 ; voir aussi SC 17), ou saint Hilaire, *Traité de la Trinité et de la foi* (à paraître en 1980).

Chaque volume d'environ 150 pages comporte un bref sommaire de l'oeuvre envisagée, une introduction historique de 10 à 15 pages visant à replacer l'oeuvre dans son temps, à expliquer les circonstances intérieures ou extérieures à la vie de l'auteur qui lui donnèrent naissance et à dresser, à l'usage du lecteur contemporain, un petit bilan de son enseignement. La traduction est divisée en paragraphes sous-titrés, et les développements les plus techniques sont éventuellement imprimés en un corps plus petit. Les notes sont extrêmement brèves. Le tout est complété par une table pour la lecture thématique, une bibliographie sommaire et un index des citations bibliques.

Parmi la douzaine de titres parus, on remarque un effort louable pour livrer au public l'exégèse patristique de quelques textes clefs du Nouveau Testament : *Le sermon sur la montagne* expliqué par Augustin, *les Béatitudes* expliquées par Grégoire de Nysse, *Homélie sur saint Paul* de saint Jean Chrysostome, etc. D'autres textes ont été regroupés d'une façon quasiment thématique. Par exemple, on prévoit pour l'année 1980 un ensemble de textes sur la mort et sur les fins dernières : *Les premiers martyrs de l'Église*, *Les martyrs des grandes persécutions*, saint Cyprien et saint Ambroise, *Le chrétien devant la mort*, *La résurrection de la chair* de Tertullien. Chaque volume est vendu environ 35 francs en librairie (remise de 20 % aux souscripteurs).

ON signalera enfin, avec une particulière insistance, les efforts entrepris de divers côtés pour mieux faire connaître au public la spiritualité des Pères de l'Église d'Orient. Là encore, les premières tentatives datent de la guerre, lorsque **Jean Laloy**, ami de l'historien de l'Église Henri-Irénée Marrou, publia sous le pseudonyme de Jean Gauvain, une traduction des *Récits d'un pèlerin russe* exprimant l'expérience spirituelle d'un lecteur de la *Philocalie* (anthologie des Pères Grecs adaptée en slavon en 1793 pour servir de nourriture quotidienne à la prière des moines russes durant tout le XIXe siècle). Constamment rééditée, la traduction de Jean Laloy est actuellement accessible dans le « livre de vie », n° 63, ou dans la collection « Sagesse », n° 14 (Édition du Seuil,

l'Hagiorite en 1782, a été entreprise par Jean Tauraille aux **éditions Belle-fontaine** (49720, Bégeolles-en-Mauges), tandis qu'une anthologie du même recueil a été traduite et excellentement présentée par J. Gouillard : *Petite Philocalie de la prière du coeur*, « Sagesse », n° 20 (Editions du Seuil, Paris, 1979). Depuis les anachorètes du désert (IVe siècle) jusqu'aux moines du mont Athos (XVe siècle), la *philocalie* cherche dans l'enseignement des Pères le secret d'une prière contemplative qui permette de reposer constamment en Dieu, même quand le corps est occupé aux tâches matérielles. La spiritualité des Pères du désert, telle qu'elle se traduit dans les contes apparemment si frais et si naïfs qui accompagnent leurs apophtegmes, a été l'objet de savants travaux et d'anthologies à l'usage du grand public : nous citerons notamment les *Paroles des anciens* traduites et présentées par J.-C. Guy (« Sagesse », n° 1, Édition du Seuil, Paris, 1976) et les trois recueils de *Sentences des Pères du Désert* publiés par les Moines de Solesmes. Ces derniers présentent également les *Maîtres spirituels du désert de Gaza, Barsahuphe et Jean de Gaza*. La collection « Spiritualité orientale et Vie Monastique » offre (entre 30 et 50 fr. aux éditions Belle-fontaine) à la fois des études et des éditions de textes : par exemple, le *Recueil ascétique* de l'Abbé Isaïe, *La Vie d'Antoine* par Athanase (dans la traduction du P. Bouyer), les *Lettres* de saint Antoine, *l'Échelle sainte* de Jean Climaque et plusieurs autres titres qui sont actuellement épuisés. Les éditeurs de cette collection publient parallèlement des études sur le monachisme occidental qui prend aussi une conscience plus claire de ses origines orientales.

LIRE les Pères est une entreprise attrayante mais parfois difficile, dans la mesure où elle nous conduit dans un univers pour une grande part étranger au nôtre, du fait qu'à l'accent familier de notre foi chrétienne se mêlent les obscurités de la pensée antique. Il n'est donc peut-être pas inutile de citer quelques guides à ceux qui souhaiteraient s'engager dans cette voie. Ne pouvant les mentionner tous, nous nous limiterons à citer ceux que nous avons pratiqués ou qui sont actuellement disponibles. Le plus simple est sans doute la brève présentation de P.-P. Verbraken : *Les Pères de l'Église, panorama patristique* (Éditions de l'Épi, Paris, 1970). Joignons-y le précis de J.-R. Armogathe, *Les vingt-et-une réformes de l'Église* (Fayard, 1977), qui peut donner une perspective d'ensemble sur l'histoire des conciles et des grandes controverses théologiques, des origines jusqu'à nos jours.

Comme étude sur l'orientation générale des auteurs spirituels grecs et latins, nous mentionnerons les articles « Église latine » (R. Solignac, Ch. Pietri) et « Église grecque » dans le *Dictionnaire de spiritualité*, fascicules 59-60 (1975) et 42-43 (1967) aux éditions Beauchesne ; les 2 volumes de H. von Campenhausen *Les Pères Grecs et Les Pères Latins* (« Livre de Vie », 95-96 ; éditions de l'Orante, Paris, 1967) offrent une série de brèves études extrêmement pénétrantes sur les principales figures de ces deux traditions ; en outre, plus récemment, soeur Gabriel Peters a publié trois volumes intitulés *Cours de Patrologie : lire les Pères de l'Église*, que l'on peut se procurer à l'Abbaye Saint-Louis-du-Temple, Limon, Vauhallaan 91430 Igny, pour la France, et au Monastère de l'Annonciation, rue de la Station, 7281 Aucou-le-Grand, pour la Belgique.

Sous le titre *Pour lire les Pères de l'Église dans la collection S.C.*, le R. P. Mondésert dans *Foi Vivante*, n° 196 (Paris, 1979) a donné un petit guide destiné

à faciliter l'usage de la collection qu'il dirige depuis tant d'années. Les textes y sont regroupés et présentés suivant les grandes étapes de la vie de l'Église : **1.** Du judaïsme au christianisme ; **2.** Les trois premiers siècles, c'est-à-dire l'âge apostolique et la période prénicéenne, avec les apologistes, les premiers martyrs, les discours contre les juifs et les gnostiques ; **3.** Le quatrième siècle, c'est-à-dire l'âge d'or qui voit naître, en même temps que Jérôme et Augustin dans l'Occident latin, les défenseurs alexandrins ou cappadociens de la foi de Nicée en Orient ; **4.** Les fondateurs du monachisme ; **5.** Les Pères du Ve siècle ; **6.** Tous les auteurs des âges ultérieurs. Ce bref ouvrage peut servir de fil conducteur aussi bien pour aborder la très riche collection des « Sources Chrétiennes », dont l'ampleur demeure inégalée, que pour replacer dans un cadre chronologique cohérent les autres lectures qu'on souhaiterait faire dans les diverses collections signalées précédemment.

LIRE les Pères, c'est aller au-devant de ceux qui ont le mieux compris et proclamé l'amour de Dieu. Cet amour primordial s'étend à tous les hommes, même à ceux qui n'en veulent pas ou qui n'y prêtent guère attention. Quand Tertullien commente le récit de la *Genèse* en notant qu'à la différence du ciel, de la terre et de tous les êtres vivants qui naquirent sur un ordre de Dieu, l'homme fut créé « non d'une voix impérieuse, mais d'une main familière » et pétri du limon du sol, on ressent la même ineffable douceur que devant la sculpture de Chartres sur la création de l'homme. Quand Augustin observe dans ses *Confessions*, que, tout enfant encore, presque inconscient, il sentait déjà les bienfaits de l'amour divin, il rejoint les poèmes de Grégoire de Narek sur le bon Samaritain et la brebis perdue (SC 78) : l'homme que le péché

ABONNEMENTS

28, rue d'Auteuil - F 75016 Paris
Tél. : (1) 527.46.27

Un an (six numéros)

C.C.P.: 18.676.23 F Paris

France : 100 FF
Etranger : 110 FF
Par avion : 120 FF (ou leur équivalent)
Suisse : 45 FS

Belgique : 780 FB

« Amitié Communio », CCP : 000-0566-165-73 rue de Bruxelles 61, B 5000 Namur

Abonnement de parrainage (en plus de son propre abonnement) : 80 FF, 40 FS, 650 FB ; par avion : 100 FF (ou leur équivalent).

Abonnement de soutien à partir de 150 FF, 1200 FB, 70 FS, etc.

Le numéro : 18 FF en librairie, 20 FF en expédition franco, ou leur équivalent.

Les abonnements partent du dernier numéro paru (ou de celui indiqué sur le bulletin d'abonnement au verso).

Pour tout changement d'adresse, joindre la dernière enveloppe et la somme de 3 FF (ou leur équivalent) en timbres.

Pour éviter erreurs et retards, écrire lisiblement nom, adresse et code postal.

Dans toute correspondance, joindre si possible la dernière enveloppe, ou rappeler le numéro de l'abonnement.

Adresses des autres éditions en page 2 de couverture.

Bulletin d'abonnement :
voir au dos, p. 96

a assommé d'un coup, comme ce voyageur assailli par les brigands, celui qui est ravalé au rang de la bête et n'a plus ni voix ni conscience pour se tourner vers Dieu, Dieu entend néanmoins sa détresse et le secourt sans qu'il ait rien demandé. Attentifs à l'amour de Dieu, les Pères nous enseignent à écouter sa parole : l'Écriture n'est pas semblable à nos discours humains périmés dès que le temps de les dire est passé ; elle est toujours actuelle et agit sur chacun de nous. C'est ce qu'éprouve Augustin dans ses *Confessions* en ordonnant les étapes de sa vie suivant les sept jours de la création ; c'est aussi l'expérience de Grégoire de Nysse, quand le deuil des prophètes sur l'effondrement d'Isaïe lui paraît très exactement adéquat à la confession de ses péchés.

Ainsi, d'un siècle à l'autre et d'une extrémité à l'autre de la chrétienté, les Pères se répondent et nous laissent apercevoir l'unité mystérieuse de l'Église universelle, à la fois visible et invisible. Comment ne pas souhaiter l'unité de tous les chrétiens en lisant les Pères de Nicée, en écoutant le Syrien ou l'Arabe répondre aux prières du Latin, en songeant que le Proche-Orient (où quelques chrétiens orientaux demeurent sur la terre de leurs ancêtres) a donné à l'Église la plupart des docteurs qui contribuèrent si puissamment à préserver l'enseignement reçu des Apôtres ?

Jean-Pierre MAHÉ

Jean-Pierre Mahé, né en 1944, marié, trois enfants. Agrégé de grammaire. Professeur d'arménien à l'INALCO (Paris III), chargé de cours d'arménien et de géorgien anciens à l'Institut catholique de Paris. Publications : édition et traduction de Tertullien, *La chair du Christ* (« Sources Chrétiennes », n°216-217), Pads, 1975 ; *Hermès en Haute-Égypte* (Bibliothèque copte de Nag Hammadi, n°3), Québec, 1978.

BULLETTIN D'ABONNEMENT

à retourner 28, rue d'Auteuil - F 75016 Paris

(pour la Belgique : « Amitié "Communio" » - rue de Bruxelles 61, B 5000 Namur)

NOM :

Adresse complète :

Code postal **Ville et pays :**

(1) Nouvel abonnement, à partir du tome : , n° inclus (voir ci-contre).

(2) Ré-abonnement (numéro de l'abonnement :).

Tarif (voir au dos, p. 95).

Règlement joint par : (3) CCP - Mandat-carte - Chèque bancaire - Espèces.

Date : 1980

Signature :

(1), (2) et (3): Rayer les mentions inutiles. Merci.

Prochains numéros

JUILLET-AOUT 1980

RELIGIONS DE REMPLACEMENT — Claude Bruaire, Josef Sudbrack, Hans-Urs von Balthasar, Jean Brun, Juan-Martin Velasco, Jan De Kok, etc.

tome V, n° 5, septembre 1980: le sacrement de l'ordre et l'autorité

n° 6, novembre 1980: le corps

tome VI, n° 1, janvier 1981: « II descendit aux enfers »

Sujets déjà traités

tome I (1975-19761

1. la confession de la foi
2. mourir
3. la création
4. la fidélité
5. appartenir à l'Eglise
6. les chrétiens et le politique
7. exégèse et théologie
8. l'expérience religieuse

tome II (19771

1. Jésus, « né du Père avant tous les siècles »
2. les communautés dans l'Eglise
3. guérir et sauver
4. au fond de la morale
5. l'Eucharistie
6. la prière et la présence (l'Eucharistie - II)

Seuls sont encore disponibles les n° 3 et 4 du tome III, les n° 5 et 6 du tome IV, et le n° 2 du tome V.

tome III (1978)

1. « né de la Vierge Marie »
2. la justice
3. la loi dans l'Eglise
4. la cause de Dieu
5. la pénitence
6. la liturgie

tome IV (19791

1. « Il a pris chair et s'est fait homme »
2. laïcs ou baptisés
3. Satan, « mystère d'iniquité »
4. l'éducation chrétienne
5. le mariage
6. l'Eglise : une histoire

tome V (19801

1. la Passion
2. la violence et l'esprit

Si vous connaissez une librairie, une paroisse, un centre d'accueil où Communio pourrait être mis en dépôt, n'hésitez pas à prévenir notre secrétariat (28, rue d'Auteuil, F 75016 Paris, tél. (1)527.46.27).

Dépôt légal ; second trimestre 1980 — N° de Commission Paritaire : 57057 — N° ISSN 0338 781 X — Imprimerie TIP, 8, rue Lambert, 75018 Paris, tél. 606.87.91 — Le directeur de la publication : Jean Duchesne.