

## TOME V (1980) — n° 6 (novembre-décembre) LE CORPS

**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 Gaultier, 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 Pagé (Québec), Michel Sales, s.j., Robert Toussaint\*, Jacqueline d'Ussel, s.f.x.\*.

La Revue catholique internationale **COMMUNIO** est publiée six fois par an en français par « Communio », association déclarée à but non lucratif (loi de 1901), indépendante de tout éditeur-ou mouvement. *Président-Directeur de la publication:* Jean Duchesne. *Directeur de la rédaction :* Claude Bruaire. *Rédacteur en chef :* Jean-Luc Marion ; *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).

### En collaboration avec :

**ALLEMAND :** Internationale katholische Zeitschrift, *Communio* Verlag ID 5000 Köln 50, Moselstrasse 34, R.F.A.) - Hans-Urs von Balthasar (Suisse), Albert Gtirres, Franz Greiner, Karl Lehmann, Hans Maier, Cardinal Joseph Ratzinger, Otto B. Roegele.

**AMÉRICAIN :** International Catholic Review *Communio* (Gonzaga University, Spokane, Wash. 99258, U.S.A.) - Kenneth Baker, s.j., Andrée Emery, William J. Hill, o.p., Clifford G. Kosse, s.j., Thomas Langan, Val J. Peter, David L. Schindler, Kenneth Schmitz (Canada), John R. Sheets, s.j., John H. Wright, s.j.

**CROATE :** *Svesci Communio* (Krcsanska Sadasnjost, YU 41000 Zagreb pp 434, Marulicev trg 14, Yougoslavie) - Stipe Bagaric, o.p., Vjekoslav Bajsic, Jerko Fucak, o.f.m., Tomislav Ivancic, Adalbert Rebic, Tomislav Sagi-Brunic, o.f.m. cap., Josip Turcinovic.

**ESPAGNOL :** *Revista catolica internacional Communio* (Ediciones Encuentro, Urumea 8, Madrid 2, Espagne) - Antonio Andrés, Ricardo Blazquez, Ignacio Camacho, Carlos Diaz, Javier Elzo, Félix Garcia-Morison, Juan-Maria Laboa, José Miguel Oriol, Juan Martin-Velasco, Alfonso Perez de Laborda, Juan-Luis Ruiz de la Pena.

**ITALIEN :** *Strumento internazionale per un lavoro teologico Communio* (Jaca Book, via Aurelio Saffi 19, 20123 Milano) - Zoltan Alszeghy, Sante Bagnoli, Carlo Caffarra, Gianfranco Dalmaso, Adriano Dell'Astra, Elio Guerriero, Massimo Guidetti, Luigi Mezzadri, Antonio Sicari, o.c.d., Guido Somavilla.

**NÉERLANDAIS :** *International kathoiek Tgdschrift Communio* (Heogstraat 41, B 9000 Gent, Belgique)- Jan Ambaum INL, Jan De Kok, o.f.m. INL, Georges De Schrijver, s.j. IB, Jos F. Lescauwaeet INL, Klara Rogiers (BI, Jacques Schepens (BI, Peter Schmidt (B), Alexander EM. van der Does de Willebois INL, Haman P. Vonhogen INL, Jan H. Walgrave, op. (B), Gérard Wilkens, s.j. INL).

**En préparation :** éditions arabe, sud-américaines (en espagnol et en portugais), polonaise.

**Librairies et autres points de vente** où *Communio* est disponible : voir page 79.

**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, OEuvres en prose, tome 2, Pléiade, p. 1136-1137.*

« ... *Il me sera loisible de posséder la vérité dans une âme et un corps* ».

Arthur RIMBAUD, *Une saison en enfer, Œuvres complètes*, Paris, 1963, p. 244.

Claude BRUAIRE	
page 2 .	L'esprit du corps
<b>Problématique</b>	
Rémi BRAGUE	
page 4.....	Le corps est pour le Seigneur
Michel SALES, s.j.	
page 20 .....	Le mystère du corps humain
Jean-Guy PAGE	
page 34.....	L'Église, corps du Christ
<b>Intégration</b>	
Gustave MARTELET, s.j.	
page 42 .....	La certitude de la foi devant l'improbabilité de la résurrection
Olivier COSTA de BEAUREGARD	
page 50 .....	Ce corps qui doit ressusciter...
Dominique PONNAU	
page 57 .....	Exultate, Jubilate ! — La danse
<b>Attestations</b>	
Jacques LEBRETON	
page 61 .....	
Guy AURENCHE	
page 64 .....	Corps torturés... corps ressuscités
<b>Signet</b>	
Jean-Robert ARMOGATHE	
page 68 .....	L'Eucharistie, mystère de l'Église
Tarcisio M. PADILHA	
page 73 .....	Pour une éthique de l'espérance
Jean-Luc MARION	
page 82 .....	L'idéologie, ou la violence sans ombre
page 94 .....	Tables du tome V (1980)

Claude BRUAIRE

## L'esprit du corps

*Depuis le Christ, nous n'avons ni à mépriser le corps ni à l'adorer, mais à le sanctifier pour qu'avec l'esprit, il reçoive la grâce de vivre en Dieu.*

AU fond de chaque conscience chrétienne sommeille le cathare, la tentation du mépris pour le corps. Nous répétons : « Ni la chair, ni le sang n'hériteront du Royaume ». La vie chrétienne n'est-elle pas purification continuée, épreuve crucifiante, pénitence ? Mais dès lors, comment ne pas nous reconnaître dans ces contempteurs de la vie que Nietzsche a si clairement identifiés dans cette forme d'ascétisme qui dissimule l'impuissance, la lassitude d'exister ou, pire encore, un masochisme pathologique ?

Que des chrétiens aient pu offrir cette figure en prétendant imiter le Christ, voilà qui révèle la fragilité de la foi au Dieu incarné, et la pesanteur du vieux dualisme entre l'esprit et la matière, insinué dans toute notre culture. Révocation du Dieu créateur, identification de la faute d'origine avec l'adhésion à l'impur, au charnel qui alourdit et enlise dans les ténèbres du mal. La règle de vie chrétienne serait de méfiance et de défi à la vie. La norme de l'espérance serait d'échapper à la glu du corps naturel. L'amour divin commanderait de détester le plaisir, de se méfier de la santé, de rechercher l'échec du corps, de réduire la beauté physique au monstre tentateur et l'acte procréateur à la souillure irrémédiable !

Dieu serait venu en chair et en os pour rien. Sa compassion pour les affamés serait toute symbolique, son plaisir aux noces de Cana, une métaphore. Surtout, les souffrances du Christ lui seraient demeurées étrangères et vaines, le salut ne serait pas résurrection, mais délaissement de l'enveloppe charnelle. Bref, le christianisme ne serait qu'un platonisme décadent.

POURTANT, l'incarnation n'est pas l'exaltation du corps, ni le culte de la santé, ni le soin des apparences. Il n'y a pas d'exhortation évangélique à se complaire dans le naturalisme, à se satisfaire stupidement d'être « bien dans sa peau » ou à mimer les faux adeptes du yoga ! Le christianisme est et se veut être religion de l'esprit, « en vérité ». Esprit qui n'est ni l'ombre de la vie, ni la chair exaltée pour l'idolâtrie de l'animal. Mais puissance de transfiguration, de régénération de tout l'être, corps et âme, vie et parole, souffrance et amour. L'ordre de l'esprit, d'abord. Et le corps actif, usé, s'il le faut, jusqu'à la corde, mais non sans la promesse de sa gloire joyeuse.

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), *Pour la métaphysique* (*ibid.*, coll. « Communio », 1980). Directeur de la rédaction de l'édition de *Communio* en Français.

**Pensez à votre réabonnement !**

Rémi BRAGUE

## Le corps est pour le Seigneur

*Les discours pour ou contre le corps ont en commun de le supposer connu et comme à distance de notre esprit. Mais notre corps, parce qu'il marque l'histoire, l'originalité et la mémoire de chacun de nos destins, en sait plus sur nous-mêmes que nous sur lui. Il nous destine à plus que nous-mêmes : à Celui qui nous a donné d'être.*

**P**ARLER du corps n'est céder ni à une mode ni à un souci apologétique. C'est parler tout ensemble à temps *et* à contretemps. Tout un courant de la sensibilité contemporaine se présente comme une tentative de réhabilitation du corps. On cherche par exemple à « prendre conscience de son corps ». Ce qui suppose qu'il en vaut la peine. On veut « se sentir bien dans son corps ». Et l'on s'imagine souvent que cela peut suffire à nous combler. Cette tendance se donne assez souvent comme repoussoir soit, chez les plus pédants, le « platonisme », soit, pour les autres, sa prétendue version « pour le peuple », la « civilisation judéo-chrétienne ». On est alors porté soit à emboîter le pas et à dire que les chrétiens modernes se sont maintenant ralliés, *eux aussi*, au corps, malgré des errements passés complaisamment confessés, soit au contraire à montrer que le christianisme au cours de son histoire a, en fin de compte, *lui aussi* pris parti pour le corps.

Il n'est ici question d'adopter ni l'une ni l'autre de ces attitudes qui, si elles sont légitimes, ne le sont que partiellement. Commençons par leur accorder nettement cette vérité limitée. Il est vrai de dire, par exemple, que les éloges de la virginité ou de l'ascèse chrétiennes chez les Pères de l'Eglise ont pu, une certaine rhétorique aidant, faire croire à un mépris de la vie sexuelle ou des soins corporels. On a raison, en sens inverse, de montrer à quel point les mots sont dangereux, et de rappeler que la « chair » que l'Écriture exclut du salut ne désigne pas le corps, mais cet aspect de la nature humaine, y compris l'âme dans ses aspects les plus intellectuels, que le péché a rendu faible et sans défense devant lui. De

telles mises au point sont nécessaires. Elles rappellent que le corps que les chrétiens méprisent et celui que l'on croit défendre contre eux ne sont pas le même. Il convient cependant de recentrer ces mises au point sur une conception plus positive de ce qu'est le corps pour le chrétien. Il s'avèrera là aussi que le corps que le chrétien respecte n'est pas celui que l'on exalte souvent aujourd'hui.

### **Pour et contre le corps**

La conception chrétienne du corps, disons-le d'emblée, n'est pas la *même* que celle que l'on trouve au fond de l'attitude contemporaine de réhabilitation du corps que l'on vient d'évoquer. On ne peut donc placer sur le même plan, que ce soit pour se féliciter de leur convergence ou pour regretter leur longue incompatibilité, le christianisme et les divers courants dans lesquels s'exprime l'attitude en question. Il faut au contraire bien distinguer les représentations du corps qui sont supposées dans les deux cas, et qui ne sont pas nécessairement compatibles. Et toute représentation du corps n'est pas toujours assez consistante pour qu'elle puisse offrir à l'entreprise qui a pour but de réhabiliter celui-ci une base solide. On peut en particulier se demander si la réhabilitation contemporaine du corps peut se donner les moyens de ses prétentions. Il se pourrait au contraire qu'elle se fonde sur une conception du corps qui non seulement doit en rendre dérisoire la défense, mais, bien plus, ne peut qu'en fomenter secrètement la dépréciation.

L'entreprise de défendre le corps ne peut se justifier, c'est bien clair, que si le corps le mérite par une dignité particulière. Or si, comme on le prétend, cette dignité a été si longtemps bafouée, c'est qu'elle ne va pas de soi. Pour arracher le corps au statut de « guenille », il faut donc s'en faire une idée un peu précise. Or, la plupart du temps, on croit qu'il suffit, pour élever le corps, de le faire coïncider avec la personne. On entend dire : « je suis mon corps » — c'est déjà l'argument de Chrysale dans *Les femmes savantes* — ou « mon corps est à moi ». Commençons par la deuxième formule, moins prétentieuse. On voit ce qu'elle a de sain : elle refuse l'utilisation du corps comme d'un instrument exploitable par autrui. Mais on voit aussi l'absurdité qui en résulte quand on essaie de la penser. Que quelque chose soit à *moi* ne lui donne aucune dignité, si ce n'est *pour moi*. La formule aboutit à une sorte d'esprit de clocher poussé à l'extrême, à un chauvinisme du corps : "*my body, right or wrong*" (1). D'un autre côté, si ce qui est à moi n'est bon que pour moi, pourquoi les autres seraient-ils tenus de le respecter ? Et ce qui est moi

(1) On pourrait se demander si, comme dans le domaine politique, la logique de cette position n'impliquerait pas, qu'on le veuille ou non, que l'affirmation de mon corps passe par la soumission violente ou séductrice des autres corps. Si, pour qu'une chose soit bonne, il faut qu'elle soit à moi, la valeur du corps d'autrui tiendra à ce qu'il peut devenir mon bien. « Mon corps est à moi » implique alors « il faut que votre corps soit à moi ». Car seules des libertés peuvent se reconnaître et se respecter mutuellement, non des corps.

doit-il le rester ? Puis-je montrer que je suis, de droit, propriétaire de mon corps, et non un simple possesseur de fait ? On répondra que la question est absurde, que je ne suis jamais entré en possession de mon corps, parce que — on se rabat alors sur la première formule — « je suis mon corps », bien plus que je n'ai un corps. Cette position est elle aussi intenable. En effet, on ne peut pas dire : « je suis *un* corps » — car cela pourrait être n'importe lequel. La formule ne tient que parce que le possessif (*mon*) réintroduit discrètement ce qu'elle prétend exclure. Ce corps ne peut être à *moi* que si je suis autre chose que lui. La dignité du corps tiendra donc à ce que je possède une valeur intrinsèque qui rejaillit sur lui. Mais pourquoi cette valeur rejaillirait-elle sur le corps, au lieu de se concentrer dans une âme impatiente de s'en libérer ? Et pourquoi spécialement sur mon corps, si ce n'est parce qu'il est à moi ? Nous voici donc reconduits au point de départ. La formule avec « avoir » et la formule avec « être » renvoient l'une à l'autre en un cercle sans fin.

Il ne faut pas s'étonner, devant l'insuffisance de ces justifications, si la tendance actuelle à valoriser le corps se trompe souvent d'objet comme d'adversaire, et ne fait que ruiner ce qu'elle prétend défendre. Car la « réhabilitation du corps », par plus d'un côté, ne porte pas sur le corps en tant que tel et sous la totalité de ses aspects, mais au contraire sélectionne et taille en lui selon un modèle préexistant. Le corps que l'on réhabilite est obtenu par une série d'exclusions. Il doit être en bonne santé, en forme, beau, à l'abri de la maladie et du vieillissement. De ce fait, on aurait tort de confondre le culte de ce corps avec un quelconque culte de la nature et de ce qui est naturel. Car vieillissement, maladie et mort ne sont pas moins naturels que leurs contraires. Ils le sont même en un sens suprêmement, puisqu'ils nous rendent à la nature. Le corps que l'on défend doit au contraire ne pas rappeler son appartenance à cette nature-là. En étant propre et inodore, il doit faire oublier son origine naturelle. En étant juvénile, lisse et mince, en effaçant tout ce qui le marque et l'alourdit de passé, il doit faire oublier son statut historique. Un tel corps n'a plus de racines dans le temps et l'espace. Il n'existe plus, ou il n'existe que par un entretien technique constant. L'idolâtrie du corps se garde bien de le laisser en l'état. Elle l'assimile au contraire à une sorte de machine parfaitement contrôlable ; une machine naturelle cependant, en ce qu'elle doit contenir en elle-même le principe qui pourra la diriger et la réparer. La nature *n'y* est admise qu'artificiellement préparée, devenue le singe de l'esprit, de son indépendance, de son éternel présent. Rien n'est plus spiritualiste que l'exaltation du corps.

**C**E spiritualisme est pervers. Quand la tradition chrétienne parle de l'âme, elle la conçoit comme un aspect de l'homme total, et donc comme liée au corps et ordonnée à lui. En outre, elle ne la limite pas à l'intellect, mais y inclut aussi la sensation, l'affectivité, la mémoire. Ici, au contraire, le corps n'est pas accepté tel qu'il est, avec ses limites.

Et en revanche, ce qui est, plus ou moins consciemment, porté à la domination n'est pas l'âme, mais *l'esprit*, principe qui n'est pas nécessairement humain — puisque les anges aussi sont esprit. Il peut très bien arriver que qui veut faire la bête fasse l'ange, et que l'esprit, oublieux de son soubassement naturel, n'ait de hâte que de le rejeter comme une écorce provisoire (2). La nature doit être alors non pas rendue plus habitable par l'homme, que son corps distingue de l'ange (et du démon), mais spiritualisée, rendue transparente et perméable pour un esprit angélique. Un certain « matérialisme » peut ainsi faire très bon ménage avec un spiritualisme pervers. Remarquons qu'il lui faudra pour cela réduire l'âme à l'esprit ; il éliminera le plus possible l'usage normal des sens, de l'affectivité et de la mémoire, et forcera ceux-ci à ne porter que sur ce que l'esprit aura tiré de lui-même sans référence à quoi que ce soit d'extérieur.

On pourrait montrer que tout ce qui, dans le monde actuel, cherche à détruire le corps repose en définitive sur les mêmes présupposés « spiritualistes » que le culte du corps. Pensons par exemple à tout ce qu'implique *l'avortement*. Il détruit l'homme à un stade de sa vie où il n'est apparemment que corps. Et il se justifie souvent, précisément, en mettant en avant que l'homme n'est homme que quand le langage et la reconnaissance de la société, voire le quotient intellectuel, l'ont rendu tel. On croit distinguer par là l'homme de l'animal. On ne fait en réalité que distinguer l'esprit de l'âme, qui comporte aussi mémoire, affectivité, sensibilité.

On pourrait même se demander si certains aspects de la *torture*, cette agression contre le corps comme tel, ne reposeraient pas sur le même principe. Car la torture est de plusieurs sortes et connaît une gradation. Elle commence par se servir du corps comme d'un moyen de chantage : la question le fait souffrir pour en tirer des aveux de culpabilité ou des renseignements. Puis, dans sa rage de ne pouvoir contrôler la liberté humaine, invisible et insaisissable, elle s'attaque au corps qui, au moins, s'offre à elle. Sa vengeance est d'autant plus aveugle qu'elle est secrètement lucide sur sa propre impuissance. Il lui faut alors se nourrir du plaisir sadique de détruire au moins ce sur quoi elle a barre. A moins que la destruction même ne se redouble en une torture qui est sans doute la pire, et qui pervertit encore les éléments, déjà monstrueux, qu'elle emprunte, pour les synthétiser, aux formes qu'on a vues : au lieu d'exiger des renseignements, elle inculque un enseignement, et le sadisme s'y renforce de la satisfaction du devoir accompli. La torture est alors un moyen, calmement appliqué, en vue d'une fin. Cette fin est pédagogique : créer dans celui que l'on torture ou affame, etc., une mémoire artificielle

(2) Je pense ici aux idées que développe un des personnages d'un roman fantastique de C.S. Lewis, *That hideous strength*, ch. VIII, § 3 : un monde radicalement « propre », dans lequel l'esprit aurait atteint un stade de son évolution tel qu'il pourrait se servir d'un substrat moins fruste que le corps humain.

(3). La pire torture est sans doute celle dans laquelle la destruction du corps est un moyen de détruire l'âme. Elle vise à créer la mémoire de ce qui n'a jamais eu lieu, l'oubli de ce qui s'est réellement passé, le savoir du faux, l'ignorance du vrai. Le sadisme le cède au désir sincère de guérir le patient de ce qui l'empêche de voir que deux et deux font cinq (4). Il s'agit de soumettre l'âme à un esprit devenu délirant. L'assaut contre le corps est dans ce cas le revers d'un assaut contre l'âme. Nous verrons que, s'ils sont attaqués ensemble, il faudra les défendre ensemble.

### **Destin et dignité du corps**

Cet assaut nous semble être un des traits dominants du monde contemporain, qu'il soit violent ou dissimulé dans son contraire apparent : le souci de refaire à l'homme un corps plus satisfaisant. C'est dans ce contexte que la foi chrétienne doit prononcer sur le corps une parole décisive. Il ne suffit pas, comme certains chrétiens le font souvent, de prendre le contre-pied de ce mépris du corps au profit de l'âme qui leur a été reproché, en reprenant l'assimilation devenue courante du *moi* au corps, quitte à en masquer d'une manière ou d'une autre l'origine profane (5). Il faut au contraire montrer comment la dignité du corps résulte du centre même du message chrétien.

Pour le christianisme, le corps tire sa dignité avant tout du fait qu'il est appelé à ressusciter. La foi de l'Eglise confesse la résurrection de la chair, et pas seulement l'immortalité de l'âme. Par là, elle affirme plus qu'un fait anthropologique, à savoir l'appartenance du corps à la pleine réalité de l'homme. Elle se prononce sur le destin de l'homme. A quoi bon l'immortalité, ou même la résurrection, si elles avaient pour seule

conséquence de nous restituer à nous-mêmes ? Les attendre serait alors le fruit d'un désir trop humain, et aisément démasqué, de se perpétuer indéfiniment. En réalité, le destin ultime de l'homme implique, pour le chrétien, une refonte purifiante qui ne peut être que pénible, et la rencontre avec la source dernière de la Bonté et de la Vérité. En un mot : un contact avec l'Absolu. A ce contact, le corps est admis lui aussi. La foi chrétienne, parce qu'elle confesse la résurrection, ne juge pas le corps indigne de l'Absolu : « de ma *chair, je verrai Dieu* », On aurait du mal à se faire du corps une idée plus haute. Car il n'est pas seulement déclaré bon d'une bonté relative. Il est jugé apte à recevoir le Bien absolu.

Une telle conception du corps, si elle est prise au sérieux, doit faire justice des reproches faits aux chrétiens d'être des « *contempteurs du corps* » (6). Elle doit en outre faire apparaître où réside l'insuffisance des autres efforts que l'on déploie pour en fonder la dignité. Car ceux-ci accordent tout au corps, sauf justement que sa dignité soit fondée sur ce qui est suprêmement digne. Dans ce cas, on ne peut même plus parler de dignité, en rigueur de termes. On pourra tout au plus parler de l'utilité du corps, ou de sa commodité, toute provisoire. C'est pourquoi on peut souvent percevoir, derrière l'exaltation bruyante du corps, un contrepoint plus discret, la mélancolie qui sourd d'un secret mépris : mon corps ne me suivra pas jusqu'au bout ; là où je puis aller, il ne pourra pas subsister. Si c'est le néant qui m'attend — et surtout si c'est le néant anticipé dans mon existence qui fait ma gloire d'être spirituel —, mon corps est trop, il est de trop. Poids mort encombrant déjà ma liberté, il sera encore trop vivant quand je ne serai plus. Il n'y a pas si loin de cette attitude à celle de qui croit que l'immortalité n'attend que mon âme, le corps ne pouvant être, là aussi, dans le meilleur des cas, qu'un instrument qu'il faut rejeter quand l'heure est venue. La même convergence entre l'idolâtrie et la dépréciation se retrouve au niveau moral comme l'a montré le catharisme, le mépris du corps et la perversion de l'ascétisme qui en résulte s'accommodent fort bien du libertinage qui leur semble pourtant contraire. C'est que tous deux reposent sur l'idée que, le corps n'étant que provisoire, on peut en faire n'importe quoi.

Le chrétien, lui, n'a pas à réhabiliter le corps. Il suffit qu'il le sache habilité à ressusciter. Le reste en découle, ou devrait en découler. Ce qui ressuscitera mérite le respect tout particulier qui est de à ce qui n'est pas purement provisoire. « *Le corps a une grande part à notre être, il y tient un grand rang ; ainsi, sa structure et composition sont de bien juste considération. Ceux qui veulent dépendre (= séparer) nos deux pièces principales (corps et âme) et les séquestrer l'une de l'autre, ils ont tort. Au rebours, il faut ordonner à l'âme non de mépriser et abandonner le corps, mais de l'épouser en somme et lui servir de mari. Les chrétiens*

(3) Cf. Nietzsche, deuxième dissertation de *La Généalogie de la Morale et Kafka, La colonie pénitentiaire* (torturer, c'est écrire sur le corps).

(4) On aura reconnu un passage du génial *Mille neuf cent quatre-vingt-quatre* de George Orwell (troisième partie, ch. 2 et 3). On pourrait se demander si l'attaque contre le corps ne serait pas qu'un aspect d'une attaque plus générale contre tout ce qui est mémoire, contre tout ce qui dans le présent garde la trace du passé, et qui donc empêche de croire que le présent s'est fait lui-même, qu'il est sa propre origine.

(5) L'une de ces manières peut consister à invoquer une r conception biblique de l'homme ». L'anthropologie biblique, entend-on dire, ne connaissait pas nos dualismes figés et se faisait de l'homme une conception unifiée, où corps et âme ne se distinguaient pas. Il n'est pas question ici de soumettre cette idée à une critique détaillée. Indiquons seulement qu'une étude de l'anthropologie biblique devrait : 1) distinguer entre une représentation diffuse et une doctrine explicite du corps — ne pas supposer que la présence de la première (attestée par exemple dans des faits linguistiques, sur lesquels la lecture des travaux de J. Barr est un indispensable garde-fou) implique celle de la seconde, ni non plus que les deux sont comparables à l'intérieur d'un même domaine culturel, et à plus forte raison entre deux cultures différentes (par exemple, on ne comparera pas l'usage du mot b.68r, « chair » pour désigner l'homme en hébreu et une assertion de Platon selon laquelle l'homme n'est rien d'autre que son âme) ; 2) se demander si ce qui est « dans la Bible » est propre à Israël ou constitue un fond commun au Moyen-Orient ou encore plus vaste ; 3) distinguer entre ce qui est propre à Israël et ce qui fait expressément partie de la révélation ; 4) ne pas privilégier une période de l'histoire de la révélation, mais tenir compte de l'évolution parcourue, sans supposer que le prétendu « hellénisme » vient toujours corrompre une hypothétique pureté sémitique. La question de savoir s'il resterait alors quelque chose du concept d'anthropologie biblique n'a pas ici à recevoir de réponse.

(6) Michel Henry s'en prend fort justement à cette affirmation de Nietzsche et d'innombrables épigones dans son *Phénoménologie et philosophie du corps, P.U.F.*, Paris, 1965, p. 289 s.

ont une particulière instruction de cette liaison ; car ils savent que la justice divine embrasse cette société et jointure du corps et de l'âme, jusqu'à rendre le corps capable des récompenses éternelles ; et que Dieu regarde agir tout l'homme, et veut qu'entier il reçoive le châtement, ou le loyer (= récompense), selon ses mérites » (7). Le respect dû au corps a pu varier dans l'histoire du christianisme. Mais toujours le principe de ce respect a été confessé. Et bien des pensées qui se veulent post-chrétiennes témoignent, quand elles cherchent à rehausser le corps, d'une nostalgie du dogme de la résurrection (8).

### La mémoire

La réponse, ainsi, paraît simple et toute prête : le corps possède une dignité particulière, parce qu'il doit être traité comme quelque chose qui ressuscitera. En fait, elle reste provisoire tant que les mots employés restent à éclaircir. Que veut dire au juste « ressusciter » ? Et qu'est-ce que ce corps qui ressuscite ? Est-ce la réalité que l'anatomie et la physiologie prennent pour objet ? Est-ce le corps vivant qui nous est propre et dont nous parlons à la première personne (« je suis malade », etc.) ? Ou encore autre chose ? Il faudrait à la fois une philosophie du corps et une théologie de la résurrection. Or, il n'est pas question ici ne serait-ce que d'ébaucher l'une ou l'autre. Mais, même si une philosophie du corps est possible (9), on peut se demander si une réflexion sur le corps peut déboucher sur la résurrection. Elle peut tout au plus montrer, en sens inverse, que la conception du corps dépend à chaque fois de la conception de l'Absolu qu'on se fait, et que la conception de l'Absolu qui peut seule rendre justice au corps est celle d'une liberté créatrice capable de le ressusciter (10). C'est la résurrection qui éclaire la nature du corps,

(7) Montaigne, *Essais*, II, 17 (éd. Villey, Paris, 1930, t. 2, p. 615) ; H. Friedrich, dans son *Montaigne*, NRF, Paris, 1968, p. 140, signale la même idée chez des Italiens du XIV<sup>e</sup> siècle. Elle est constante dans la tradition chrétienne ; cf. E. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Vrin, Paris, 1944 (2<sup>e</sup> éd.), p. 177 s.

(8) On songe au « posséder la vérité dans une âme et un corps r par lequel Rimbaud clôt *Une saison en Enfer*, au finale (ambigu) de *Giovanni's Room* de James Baldwin, et enfin à Adorno : « Le matérialisme... se rencontre avec la théologie là où il est le plus matérialiste. Son désir serait la résurrection de la chair, qui est totalement étrangère à l'idéalisme, au royaume de l'Esprit absolu... La dogmatique chrétienne, qui pensait ensemble réveil des âmes et résurrection de la chair était, en métaphysique, plus conséquente, plus "éclairée" si l'on veut, que la métaphysique spéculative ». (*Negative Dialektik*, Suhrkamp, Francfort, 1975, p. 207 et 393).

(9) Une philosophie du corps est possible, mais elle n'est pas nécessairement capable d'atteindre le corps comme un phénomène premier. Il lui faudrait commencer par dépasser la problématique courante qui classe le corps du côté du sensible (et l'oppose à l'esprit comme intelligible), et qui l'étudie comme si la perception, qui nous ouvre au sensible, était le fait premier de notre présence dans le monde. C'est sur une analyse du rapport à un monde antérieur à la perception que devrait pouvoir se bâtir une pensée de l'existence corporelle (cf. Heidegger, *Gesamtausgabe*, vol. 26 (Francfort, 1978), p. 173 ainsi que 211, notes 3 et 277). Quelques remarques très profondes dans le ch. 6 du livre de A. Cugno sur *Saint Jean de la Croix*, Fayard, Paris, 1979, surtout p. 209 s.

(10) C'est l'acquis du livre de Cl. Bruaire, *Philosophie du corps*, Seuil, Paris, 1968, respectivement p. 50, 68, 153, 251 et p. 254.

comme l'a dit Guardini, et non le contraire. La théologie de la résurrection devrait donc précéder toute philosophie du corps, car elle est seule capable de lui donner en plénitude son objet.

Le paradoxe se redouble pourtant en ce point. Le christianisme affirme bien que le corps est appelé à un destin divin. Il suspend même certaines de ses attitudes envers lui, comme l'ascèse ou la virginité consacrée, à la foi en ce destin. Mais si cette foi nous donne comme modèle le corps ressuscité, elle ne nous permet pas de nous représenter ce qu'il sera. Tout au contraire, elle nous en écarte assez nettement. Saint Paul, qui insiste avec force sur le fait que nous ressusciterons, se refuse à expliquer comment cela se produira. Les images qu'il utilise soulignent plutôt l'impossibilité qu'il y a à comparer le corps avec lequel nous vivons en ce moment et celui qui nous sera donné à notre résurrection (*I Corinthiens* 15, 35 s.). Nous avons donc à imiter un modèle invisible.

On, ne peut sortir de l'impasse qu'en s'y engageant à fond : nous confessons que nous ressusciterons, sans savoir comment, avec quel corps, cela se produira. Dire que c'est nous qui ressusciterons implique une certaine continuité entre notre vie présente et notre vie de ressuscité. Cette continuité ne peut guère être assurée que par un principe qui survit à la destruction du corps, et pour lequel le mot « âme » se présente assez naturellement (11). À condition, et ce point est capital, que l'on soit conscient de tout ce qu'il y a d'inouï dans cet emploi, qui nous gêne maintenant assez peu, de l'idée d'âme, et de tout ce qu'il avait de choquant pour ceux à qui le christianisme fut tout d'abord prêché. Tous les païens n'admettaient pas l'immortalité de l'âme. Mais ceux qui l'admettaient se représentaient la mort comme le moment où l'âme, libérée du corps, prend son envol et va rejoindre les réalités supérieures—les dieux, les idées éternelles, l'âme qui gouverne et organise l'univers, le feu créateur, etc. Ce qui est ainsi dégagé du corps est, à proprement parler, beaucoup moins l'âme » (ce qui anime le corps) que l'esprit capable de connaître ces réalités supérieures et ainsi de s'assimiler à elles. Cet esprit n'a rien de commun avec le corps ; il vit en lui, mais ne le fait pas vivre. Il est donc normal qu'il n'en partage pas le destin : rendu à sa pureté, il coïncide avec l'Absolu auquel le corps ne saurait avoir part. L'immortalité est dans ce cas celle de l'esprit, et de l'esprit seul. Une immortalité qu'il possède par nature, et qui tient à ce qu'il peut accéder par la connaissance à ce qui est éternel (par exemple, aux lois mathématiques, etc.). L'immortalité de l'esprit est garantie par l'éternité de ce qu'il connaît. Mais elle se confond aussi avec elle : l'esprit de l'homme, à la mort, se fond dans ce qui existe éternellement, feu ou intellect agent, sans garder trace de l'individualité que l'homme devait à sa condition mortelle.

(11) Le Cardinal J. Ratzinger le rappelle dans son article « Entre la mort et la résurrection », *Communio*, V, 3 (mai-juin 1980), p. 4-19. L'article prolonge son livre *La mort et l'au-delà (Court traité d'espérance chrétienne)*, coll. « Communio », Fayard, Paris, 1979, que j'utilise très largement dans ces pages.

Du point de vue de cette représentation de l'immortalité, le message chrétien doit apparaître comme absurde, aussi bien dans ce qu'il dit de l'âme que dans ce qu'il dit du corps. L'attente de la résurrection d'un corps qui doit s'unir à nouveau à l'âme, l'idée que l'âme espère avec impatience retrouver la corporéité à laquelle elle est orientée et sans laquelle elle se sent incomplète, scandalisait les premiers penseurs païens qui combattirent le christianisme. Ils ne manquèrent pas de faire remarquer à quel point, dans leur optique, ce désir de l'âme, libérée du corps, de retomber dans ses anciennes chaînes, témoignait d'un désir de régression parfaitement pervers. L'idée chrétienne de l'immortalité de l'âme n'est pas moins surprenante. Saint Thomas en a donné une formulation qui emprunte la définition de l'âme comme « forme » du corps à Aristote. Mais le fait qu'il n'en déclare pas moins celle-ci séparable du corps et capable de subsister sans lui dans l'attente de la résurrection, aurait semblé extravagante au philosophe grec. Les deux aspects, immortalité de l'âme — ainsi conçue — et résurrection du corps, ne peuvent ainsi qu'être niés en même temps, ou confessés en même temps. A la limite, il devient indifférent que l'on accentue tel ou tel aspect de la doctrine globale qu'on vient d'esquisser : confesser la résurrection d'un corps maintenu dans l'identité par une âme immortelle qui en est la « forme », ou confesser l'immortalité d'une âme qui attend d'être pleinement elle-même en retrouvant une existence dans la corporéité, il n'y a là que nuances.

**L**E fond commun sur lequel ces nuances apparaissent secondaires doit être dégagé. Le moyen le plus aisé d'y parvenir est peut-être de faire ressortir encore une fois le contraste entre le message chrétien et la conception païenne de l'immortalité que l'on vient de retracer. Ce dont la foi chrétienne confesse qu'il est admis au contact de l'Absolu n'est pas l'esprit qui rejette derrière lui son passé terrestre, mais au contraire ce par quoi nous sommes lourds de celui-ci, ce que nous ne pouvons oublier, parce que c'est nous-mêmes. *Nous* ressusciterons, tels que notre passé nous aura marqués, tel qu'il nous aura faits ce que nous sommes seuls à être. Il s'avère ainsi que le mode de la résurrection est d'une certaine manière implicitement contenu dans le fait brut qu'il nous est donné de confesser. Nous pouvons donc rendre ce fait plus explicite sans pour autant nous perdre dans des représentations qui le dépassent.

Il suffit de dire « *nous* ressusciterons » pour impliquer par là que l'âme n'oublie pas le corps. La foi en la résurrection entraîne une fidélité au corps. Cette fidélité est celle d'une mémoire fidèle. Si nous examinons maintenant à quoi l'âme est fidèle, nous voyons que notre corps, tel que nous le connaissons dès cette vie, est par bien des aspects une mémoire, une concrétion de faits passés. Songeons par exemple aux habitudes, aux habiletés acquises, aux gestes appris que nous faisons maintenant sans y

penser. Ou encore aux cicatrices que laissent en nous le travail, les maladies, les maternités. Ou enfin, à la manière dont les traits de notre visage, pour avoir été formés à la longue par nos expressions, en viennent étrangement à *nous* ressembler. Notre histoire s'inscrit en nous. Notre corps fournit ainsi sur nous des informations parfois cruelles pour qui sait démêler quelles traces en nous résultent d'attitudes librement choisies. L'âme « informe » le corps — non seulement au sens aristotélicien (donner une forme), mais aussi en ce sens qu'elle imprime en lui de l'information, de telle sorte que le corps informe sur l'âme. Mais la mémoire que le corps cristallise est plus vaste que notre conscience. Nous pouvons oublier notre corps. Mais il se rappelle à nous en nous imposant ses lois — dans la maladie, par exemple. Enfin, en-deçà de ce que nous pouvons faire ou sentir, notre corps est encore comme une mémoire. Il ne garde pas seulement la trace de notre passé historique, de l'expérience acquise au cours de notre vie. Il contient aussi un passé qui nous dépasse. Il résume toute une généalogie qui remonte, au-delà des parents dont nous avons les traits ou les dons, jusqu'à la totalité de l'évolution du vivant. Il garde la mémoire de toutes les étapes traversées, de la pierre et la plante, par l'animal, jusqu'à nous (12). Ainsi donc, si l'âme garde la mémoire du corps, la résurrection est « *concevable comme un phénomène de mémoire* » (13). Et ce dont elle garde ainsi mémoire n'est autre, justement, qu'une mémoire. En n'oubliant pas le corps, l'âme révèle qu'elle en est la plénitude (ce que veut dire aussi le terme aristotélicien de « forme »). En ce sens, chrétien et non aristotélicien, c'est *parce* qu'elle est immortelle que l'âme est forme du corps.

Il n'est pas ici question de développer pour elle-même une théologie de la résurrection qui serait fondée sur l'idée de mémoire (14). Je voudrais seulement indiquer quelles conséquences doivent en découler pour notre attitude envers le corps. Il en est de notre attitude pratique envers lui comme de la conception que nous nous en faisons au plan théorique : de même que toute conception du corps repose sur une conception de l'Absolu, de même notre attitude envers lui reçoit pour modèle celle de Dieu qui le ressuscite. La dignité du corps tient à ce qu'il est admis au salut. Et le fait que le salut concerne aussi le corps nous apprend ce que c'est que le salut. Dire que notre corps ressuscite implique le salut de notre passé, personnel aussi bien que collectif, de tout ce qui nous mène à ce que nous sommes. Ce passé n'est pas dépassé. Il n'est pas non plus rendu à nouveau présent — ce qui ferait qu'il ne serait plus passé. Il est au contraire repris et renouvelé à partir de son achèvement dernier. Cet achèvement, en même temps, le relègue en arrière (le rendant ainsi défini-

(12) Le thème est fréquent dans la patristique grecque. Pour des références, cf. H.-U. von Balthasar, *Theodramatik*, II,1, Johannes, Einsiedeln, 1976, p. 329 s.

(13) Proust, *A la recherche du temps perdu*, Pléiade, t. 2, p. 88.

(14) Cf. G. Martelet, *L'au-delà retrouvé (Christologie des fins dernières)*, Desclée, Paris, 1974, p. 178 s. et J. Ratzinger, *op.cit.*, p. 200.

tivement passé), et le porte à la plénitude parfaite. Le salut ne libère pas du passé ; il libère le passé. Le passé sort du présent et gagne en même temps sa place à l'intérieur de celui-ci. Ce salut pourrait s'appeler, pour reprendre le vocabulaire des Pères, une *récapitulation*. Il en est ainsi de ce passé qu'est notre corps. La résurrection ne nous en délivre pas. Elle nous permet de le vivre d'une manière nouvelle. Le corps avait été rendu faible par un péché commis non par lui, mais par la volonté. La résurrection nous délivre de cette faiblesse et nous réconcilie avec le corps. Elle nous délivre par là, non du corps, mais du désir d'en être délivré.

L'espérance de la résurrection, ainsi comprise, nous apprend en même temps quel Dieu donne le salut au corps. Si le corps, loin de s'évanouir devant Dieu, s'épanouit au contraire en sa présence, c'est que Dieu doit être tel qu'il suscite ce corps avant de le ressusciter. Si le passé dont le corps garde la mémoire et qu'il résume n'est pas rejeté, mais maintenu, c'est qu'il a été depuis toujours l'objet de la sollicitude divine, et que cette sollicitude s'adresse aussi immédiatement à toutes les époques. Pour que le corps soit capable de ressusciter, il faut que le Dieu avec lequel il est appelé à avoir commerce soit celui qui l'a créé, qui l'a créé bon, c'est-à-dire en fin de compte, capable de le recevoir. Il faut enfin que Dieu soit tel que l'une des personnes de sa Trinité ait pu devenir pleinement un homme, avec une âme et un corps.

### La chair

Nous pouvons maintenant nous demander *ce qui* ressuscite, et par conséquent apprendre à connaître la nature profonde de notre corps. Nous prendrons là aussi comme point de départ l'expérience du corps comme mémoire. Une mémoire saine n'est pas seulement la faculté de retenir le passé. Elle est tout aussi décidément une capacité d'oublier. Une bonne mémoire ne s'encombre pas de ce qui n'est pas essentiel, de ce qui ne fait pas date dans notre histoire parce qu'il s'y répète seulement. Sans une telle sélection, la mémoire ne serait pas plus fidèle ; elle ne serait même pas possible. La résurrection comme plénitude de la mémoire oublie elle aussi. Elle est même la plénitude de l'oubli, car elle oublie tout ce qui mérite de l'être. La matière que le corps humain assimile et rejette constamment par la respiration et la nutrition ne fait pas vraiment partie du corps, même si les échanges entre le corps et la matière extérieure qu'il s'incorpore sont la condition de sa survie terrestre. Cette matière, que le corps oublie sans cesse, est définitivement oubliée quand il meurt. En ce sens, le corps, considéré comme bloc de matière, est rendu aux éléments naturels (15). Il est un autre oubli, plus

(15) Nous n'avons donc pas à nous soucier de l'objection de l'« homme moderne » qui, dès l'époque d'Origène (III<sup>e</sup> siècle de notre ère) demandait comment ressusciterait un noyé dévoré par un poisson qu'un pêcheur avait ensuite mangé, etc. La matière ainsi accommodée ne fait pas partie du corps ressuscité, pas plus qu'elle ne fait partie du corps biologique.

profond peut-être. Saint Augustin fait remarquer que la santé consiste à oublier que l'on possède des organes. Seul le malade sait qu'il a un estomac. De même, la grande santé du ressuscité lui fait oublier qu'il a un corps (16). Cela ne veut pas dire qu'il n'en a plus. Au contraire, la manière authentique d'avoir un corps est de l'oublier. Car c'est alors que le corps agit en accord avec l'âme — oserais-je dire qu'il est *en forme* ? Le ressuscité est bien là, dans son intégrité. Mais ce n'est pas là une fin en soi. La fin est la vie avec Dieu : « de ma chair, je *verrai* Dieu ».

Si le corps comme matière n'est pas moi, comment appeler ce qui ressuscite ? La meilleure expression, me semble-t-il, est celle qui vient d'être citée — celle qu'emploie le Credo qui confesse la résurrection de la *chair*. Nous avons signalé l'ambiguïté du terme. Il est ici employé, comme souvent dans la Bible, pour désigner l'homme tout entier, et pas uniquement son corps. Mais l'homme entier sous un aspect déterminé, et qui a justement à voir avec le corps. Dire que c'est la chair qui ressuscite ne peut donc servir à exclure de la résurrection tout ce qui est corporel (17). Il s'agit au contraire de nous aider à concevoir mieux le corps qui ressuscite, à savoir comme chair (et non, par exemple, comme matière). Car le fait que le corps soit chair ne va nullement de soi.

Ce que nous appelons ici la « chair » (18) peut être considéré comme un aspect particulier, certes exemplaire, d'une expérience chrétienne plus vaste, qu'il faudrait exposer pour elle-même. Cette expérience est une certaine manière de vivre dans le temps et dans l'espace, d'exister comme une réalité située dans le temps et disposant d'un temps, localisée dans l'espace et contenant un espace. La temporalité et la spatialité, qui toutes deux introduisent de la non-coïncidence (succession temporelle ou éloignement spatial) entre ce qu'elles caractérisent, ont en commun ce que l'on pourrait appeler la *dimensionnalité* (19). L'expérience chrétienne de la dimensionnalité comporte un certain nombre de caractéristiques propres. Nous en avons déjà évoqué deux, à savoir que Dieu *y* est également présent à tous les points, et que le passé et le présent y cessent de s'opposer pour s'appeler réciproquement. Nous aurions à en citer d'autres. L'essentiel est de concevoir que la chair désigne l'application au corps d'une expérience chrétienne de la dimensionnalité. En d'autres termes : affirmer que le corps est chair est dire que nous sommes appelés à vivre dans notre corps selon les lois d'une telle dimensionnalité.

Essayons de préciser le rapport du corps et de la chair. Certains emplois du terme peuvent nous aider à le faire. L'Écriture dit des époux qu'ils ne font qu'une seule chair (*Genèse 2, 24*). Cela ne veut pas dire

(16) Saint Augustin, *Sermon 277*.

(17) Bonne mise au point de Ratzinger, *op.cit.*, p. 190 s.

(18) La notion de « chair » joue un rôle important dans l'oeuvre dernière de Maurice Merleau-Ponty, en particulier dans l'ouvrage posthume *Le visible et l'invisible*, NRF, Paris, 1964. Une étude philosophique du concept devrait s'y appuyer. Y. de Andia a déjà attiré l'attention sur son intérêt pour une théologie de la résurrection (*Communio*, V, 3, mai-juin 1980, p. 53).

(19) Je ne puis donner ici que quelques indications, que j'espère reprendre ailleurs.



qu'ils ne forment qu'un seul corps, ni non plus qu'ils se fondent en une seule personne. Pourtant, l'union des corps et l'union des personnes sont liées à l'unité charnelle, l'une comme sa conséquence, l'autre comme sa condition. L'union des corps découle de celle des libertés, et la scelle dans la procréation d'enfants. L'accord des libertés qui se reconnaissent mutuellement « chair de la chair » est plus décisif que les liens de parenté. Il l'emporte donc sur eux (20). Mais c'est parce que les liens ainsi confrontés sont tous deux charnels. Les liens de parenté qui nous unissent à nos parents et à nos enfants ne sont pas corporels, ou ne l'ont été que temporairement, mais n'en sont pas moins charnels. La chair nous relie à autrui au-delà de notre corps et nous fait communiquer avec lui. Non pas comme la matière commune dont nous sommes faits ou comme l'espèce commune dont nous sommes les individus. Car elles ne sont que le fond indifférencié qui précède la communication. La chair en revanche est aussi ce qui résulte d'une communication libre : les époux forment une seule chair parce qu'ils « s'attachent » l'un à l'autre, parce qu'existe en eux la possibilité d'une complaisance réciproque en eux-mêmes et en leurs enfants. Le milieu dans lequel nous communiquons fait partie de nous-mêmes et nous fait nous-mêmes. La chair est un milieu dans lequel le rapport à soi-même est en même temps rapport à autrui, et réciproquement.

**N**OUS avons à vivre notre corps selon les lois de la « chair » ainsi déterminée. Celle-ci est plus vaste que notre corps, et lui fournit le modèle sur lequel il doit se régler, ou plutôt dans lequel il doit s'insérer. Cela se produit dans la réception du corps eucharistique du Christ, et dans l'incorporation au corps du Christ qu'est l'Église. Les deux sont inséparables, comme le montrait la doctrine traditionnelle des « trois corps » du Christ (21). Elle ne distingue le corps du Jésus de l'histoire du corps du Ressuscité présent dans l'eucharistie et du corps que forme l'Église que pour mieux comprendre leur articulation et leur unité profonde. Celle-ci repose sur une logique de la charité comme don : Jésus peut recevoir à nouveau du Père sa vie de ressuscité parce que, dès avant sa Passion, il a anticipé sa mort dans la charité en donnant « sa chair pour la vie du monde » (*Jean* 6, 51) dans l'eucharistie, plaçant ainsi de façon irrévocable sa vie et son destin entre les mains du Père. Nous ne pouvons recevoir ce don qu'en nous plaçant dans la charité de l'Esprit qui le reconnaît comme tel, en nous donnant à notre tour à ce

don : quiconque reçoit la chair ressuscitée du Christ est du fait même invité à habiter la chair de l'Église, parce que être *dans* l'Église est vivre dans un espace que régissent les lois de la charité.

Il nous faut ainsi élargir notre conception du corps au-delà de l'image individualiste que nous nous en faisons la plupart du temps. Il est vrai que notre corps constitue notre individualité dans ce qu'elle a d'irremplaçable et en garantit l'inviolabilité (*habeas corpus*). Et c'est bien ce que l'on veut dire quand on dit « mon corps est à moi ». Mais il reste encore à savoir ce qu'il faut faire de ce corps. Or, paradoxalement, la réponse chrétienne à la question des « devoirs envers son corps » n'est pas qu'une question de morale individuelle. Les « devoirs envers soi-même » consistent, pour le chrétien, à devenir soi-même sur le modèle de Dieu. En Dieu, qui est Trinité, chaque personne est elle-même par sa relation avec les autres. Ces devoirs coïncident donc avec les devoirs que nous avons envers Dieu, l'Autre qui est plus nous-mêmes que nous-mêmes, et qui se fait le modèle de toute relation à autrui. Pour le chrétien, le corps n'est moi-même que quand il est un autre. Tout homme est amené, en cette vie, à ressentir son corps, quand il est fatigué, vieilli ou malade, comme un étranger. La résurrection ne satisfait pas le rêve d'un corps étanche et adamantin, d'un cristal auto-suffisant qui serait en même temps moi-même. Elle nous mène au contraire à vivre le rapport à l'étranger comme un rapport de charité, à saisir que l'autre est moi-même parce qu'il est autre. S'il en est ainsi, parler de l'Église comme d'un corps n'est pas une image, mais au contraire une anticipation de la réalité dernière du corps, de la réalité que notre corps, une fois ressuscité, sera appelé à vivre.

Il en est de l'expression de « corps du Christ » appliquée à l'Église comme de l'image nuptiale que le même saint Paul applique à l'union du Christ et de l'Église : la métaphore fonctionne dans les deux directions. Le mariage humain permet de se faire une idée de l'union du Christ et de son épouse l'Église. Mais, en retour, l'union de l'homme et de la femme ne peut être vécue, à l'intérieur de l'Église, que sur le modèle de l'amour du Christ se livrant pour l'Église. L'image du corps doit subir le même retournement. Paul reprend la vieille comparaison de la société avec un corps dont chaque membre possède une fonction déterminée et irremplaçable. L'expérience que nous avons tous de notre propre corps nous fait ainsi comprendre que l'unité de l'Église se réalise dans la diversité des fonctions. Mais, réciproquement, celui qui reçoit la chair du Christ et est ainsi incorporé à l'Église reçoit en même temps le modèle d'une manière nouvelle de vivre en son corps. Il est invité à vivre son corps sur le modèle de l'Église, à faire ce que l'on pourrait appeler une expérience ecclésiale de son corps.

On pourrait peut-être interpréter dans cette optique le texte inépuisable dans lequel saint Paul orchestre le plus largement le thème du corps qui lui est cher, et qui parle du Christ « dont le corps tout entier reçoit concorde et cohésion par toutes sortes de jointures qui le nourris-

(20) On sait que le texte de la *Genèse* réinterprète probablement un mythe destiné à justifier la filiation matrilineaire.

(21) Il faudrait ici citer tout le *Corpus Mysticum : l'eucharistie et l'Église au Moyen-Age* du P. H. de Lubac (Aubier, Paris, 1949 (2e éd.)), et en particulier le texte de Rupert de Deutz qui forme le livre, p. 294.

sent et l'actionnent selon le rôle de chaque partie, opérant ainsi sa croissance et se construisant lui-même dans la charité » (*Éphésiens* 4, 16). Le mot central est celui qui est ici traduit par « jointure », et que l'on pourrait rendre aussi par « point de contact, synapse ». L'articulation est un attouchement et une attache. Les membres s'articulent en une seule chair parce qu'ils sont attachés l'un à l'autre — comme l'homme s'attache à sa femme. Ces points de contact sont les dons du Christ, à savoir les membres du corps dans la mesure où ils transmettent la grâce qu'ils ont reçue (22). Toute articulation unit et distingue à la fois. Ici, le paradoxe est élevé à une puissance supérieure et rendu capable d'exprimer une loi fondamentale de l'économie chrétienne : la rencontre personnelle unit dans la mesure où elle distingue, le don est d'autant mieux transmis que la liberté de celui qui le reçoit est sauvegardée. Le corps de l'Église est formé de ceux qui s'assimilent au corps ressuscité du Christ, un corps donné dans l'eucharistie et reçu dans la gloire de Pâques. Le corps de chaque chrétien est ainsi par rapport à soi-même dans la même situation que celle qu'exprime le mot de « jointure » envers autrui.

**O**N peut de ce point de vue rendre justice aux idées selon lesquelles « mon corps est moi-même », ou « mon corps est à moi », en leur donnant un sens nouveau, fruit d'une expérience nouvelle. Les deux formules sont vraies. Mais encore faut-il que le « moi-même » change de sens. Habituellement, les formules supposent que je suis moi-même en *restant moi-même*. Elles supposent l'oubli de la mort. Pour le chrétien, en revanche, mon corps n'est moi-même que quand il est passé par la mort et la résurrection. Il en est ainsi parce que le mystère pascal traduit en termes humains la vie trinitaire des personnes divines. Le chrétien n'est lui-même que s'il se conforme à la manière dont Dieu est lui-même, c'est-à-dire au don mutuel des personnes dans cette vie trinitaire. On a là l'image de l'attitude chrétienne envers le corps : le fait que *j'aie* mon corps ménage entre lui et moi une distance qui me permet d'en disposer librement. Et le fait que je *sois* mon corps instaure entre lui et moi une continuité telle que je ne puis qu'être entraîné avec lui dans ce qui lui arrive (23). J'ai mon corps juste assez pour que je puisse le donner. Je *suis* mon corps juste assez pour que, le donnant, ce soit moi-même que je donne.

C'est à partir de cette idée du don que l'attitude chrétienne envers le corps s'éclaire. Le corps est ce que nous ne pouvons donner que sans réserve. Il en est ainsi dans le mariage, dans la virginité consacrée, dans

(22) Cf. H. Schlier, *Der Brief an die Epheser (Em Kommentar)*. Patmos, Düsseldorf, 1958 (2<sup>e</sup> éd.), p.208.

(23) On pour'ait transcrire ceci dans le vocabulaire de l'âme (comme forme du corps) et du corps. L'affirmation de l'âme, dans le christianisme, n'a pas pour fonction de mettre une partie de nous-mêmes à l'abri de la mort, mais de permettre que ce soit bien *nous* qui la traversons.

la confession de la foi qui implique au besoin l'offrande de son corps dans le martyre. Notre corps devient nous-mêmes si nous le donnons. Si c'est de cette façon que les personnes deviennent elles-mêmes dans la Trinité, on peut voir que la dignité du corps ne tient pas seulement à ce que sa résurrection a pour résultat de le mettre au contact de l'Absolu, mais surtout à ce qu'elle a pour mode la manière même dont Dieu est Dieu.

Rémi BRAGUE

Rémi Brague, né en 1947 à Paris. École Normale Supérieure en 1967, Agrégation de Philosophie en 1970, thèse de troisième cycle en 1976. Chargé de recherches au C.N.R.S. Publication : *Le Restant (Supplément aux commentaires du Ménon de Platon)*, Vrin-Belles Lettres, Paris, 1976. Marié, trois enfants. Rédacteur en chef adjoint de l'édition francophone de *Communio*.

**Souscrivez un abonnement de soutien à Communio.**

Michel SALES

# Le mystère du corps humain

## Paradoxes

*Le corps n'est pas une chose, mais le visage de l'esprit —  
et ce paradoxe, c'est l'homme. Le corps est aussi le visage  
que Dieu prend quand il s'inscrit dans la finitude de l'esprit  
créé.*

« Tu n'as voulu ni sacrifice ni offrande,  
mais tu m'as façonné  
un corps » (Hébreux 10, 5-7).

« Dieu n'a pas fait la mort,  
il ne se réjouit pas  
de la perte des vivants » (Sagesse 1, 13).

DANS son livre sur l'âme humaine et son origine, saint Augustin remarque que dans les oeuvres mêmes de Dieu, « il est certaines choses plus difficiles à connaître que Dieu lui-même ». Le paradoxe s'accroît encore quand ces choses « qui se rapportent à notre nature et non à celle de Dieu » sont aussi proches de nous que nous-mêmes, *sont* nous-mêmes. Ainsi notre corps. Il n'est rien de plus *nous*, *en* un sens, et cependant rien ne nous échappe plus que lui. Le corps humain est un mystère, c'est-à-dire « une réalité intimement imprégnée de la présence de Dieu, et, partant, d'une nature telle, qu'elle admet toujours de nouvelles et profondes explorations d'elle-même » (1).

(1) Paul VI, à propos de l'Église, dans le discours d'ouverture de la deuxième session du Concile Vatican II (29 septembre 1963). Sur le sens de ce terme, que j'emploie ici à dessein, voir H. de Lubac, « Quad significet Ecclesiam esse mysterium », in *Acta Congressus internationalis de theologia Conclut Vaticani II*, Rome, 1968, p. 25-36. En procédant par paradoxes juxtaposés, j'ai voulu souligner intentionnellement la difficulté de saisir le mystère de notre condition corporelle, sans sacrifier cependant, dans l'ordre lui-même paradoxal dans lequel se présentent ces fragments, une logique plus profonde qu'il n'y paraît tout d'abord.

### I

#### Naissance et origines du corps humain

Le mystère de notre condition corporelle est lié à la « plénitude des temps ». Il est à la fois l'alpha et l'oméga, le centre et le sens de l'histoire universelle. « Quand vint la plénitude des temps, Dieu envoya son fils, *né d'une femme* » (*Galates* 4, 4). Le Fils unique de Dieu, le Verbe de Dieu, Dieu s'est fait chair. Il est devenu le fruit d'un ventre maternel ; il a pris un corps sexué, comme tout homme, n'importe lequel d'entre les hommes. Partageant en tout notre condition charnelle, il a vécu, il a souffert, il est mort, comme chacun d'entre nous. Parler du corps humain, c'est toucher à la prunelle de l'œil de Dieu lui-même.

Quand il confesse que « Dieu s'est fait homme », le chrétien démythologise spontanément la formule et écarte tous les fantasmes (ceux de l'intelligence autant et plus que ceux de l'imagination) par référence à l'enfant de Bethléem. « Vous trouverez un nouveau-né emmaillotté » (*Luc* 2, 12). C'est le seul signe. Rien de prodigieux. Rien de monstrueux. Le Fils de Dieu fait homme n'est pas une chimère : il ne réalise pas quelque conception hermaphrodite engendrée par l'esprit. « Né d'une femme », il assume le corps d'un enfant de sexe masculin.

« Elohim dit : Faisons l'homme à notre image, à notre ressemblance ! Qu'ils aient autorité sur les poissons de la mer et sur les oiseaux du ciel, sur les bestiaux et sur toutes les bêtes sauvages et sur tous les reptiles qui rampent sur la terre ! Elohim créa donc l'homme à son image, à l'image d'Elohim il le créa, il les créa mâle et femelle » (*Genèse* 2, 26-27). « Au commencement », avant même le péché, c'est en son corps, sexuellement différencié, que l'homme, mâle et femelle, est image de Dieu.

A l'origine, l'homme vient directement de Dieu et la femme naît de l'homme : « Ce n'est pas l'homme qui a été tiré de la femme, mais la femme de l'homme » (*1 Corinthiens* 11, 8 ; cf. *Genèse* 2, 22-24). Aujourd'hui, l'homme naît de la femme. Le plus génial, le plus puissant, le plus masculin des fils des hommes est en dépendance radicale d'un humble ventre féminin. Ainsi, « devant le Seigneur, la femme est inséparable de l'homme et l'homme de la femme. Car si la femme a été tirée de l'homme, l'homme naît de la femme et tout vient de Dieu » (*1 Corinthiens* 11, 11-12). Spirituel jusque dans la chair, charnel jusqu'en son esprit : tel est le plus petit des enfants des hommes dès sa conception dans le ventre de sa mère. Mais que dire du mystère *spirituel* de l'union des *corps* de l'homme et de la femme, d'où vient un nouvel être humain, indistinctement corporel et spirituel, libre, différent et bientôt capable d'entrer en dialogue avec ceux qui lui ont donné la vie ? C'est l'enfant qui, rétrospectivement, jette un peu de lumière sur le mystère du corps, comme l'a si délicatement suggéré Jules Supervielle :

« Ce pur enfant, rose de chasteté,  
Qu'a-t-il à voir avec la volupté ?

Et fallait-il qu'un luxe d'innocence  
 Allât finir la fureur de nos sens ?  
 Dorénavant en cette neuve chair  
 Se débattrait notre amoureux mystère. Après  
 nous avoir pris le cœur d'assaut L'amour se  
 change en l'hôte d'un berceau,  
 En petits poings fermés, en courtes cuisses,  
 En ventre rond sans aucune malice.  
 Et nous restons tous deux à regarder  
 Notre secret si mal, si bien gardé » (2).

L'ivrogne plus ou moins conscient qui se saisit du corps de la femme sans son consentement procréée, en un instant d'ignominie, le même fruit de grâce que l'amour le plus délicat et le plus profond : un être humain, peut-être un héros, un génie, un saint.

La capacité de l'acte humain le plus haut, qui unit de façon immédiate, naturelle et nécessaire le corporel et le spirituel comme le social et l'individuel, est immédiatement donnée à tous les êtres humains en leur corps sexué. Au plus simple de la même manière qu'au plus intelligent. Cette capacité est aussi immédiatement livrée au plus grand respect comme à la plus grande impudicité.

C'est dans le mystère de la volonté créatrice et rédemptrice de Dieu qu'il faut chercher, en dernière instance, l'origine, la consistance et l'indépendance de chaque être humain par rapport à tous les autres hommes et jusqu'à ses procréateurs eux-mêmes. Notre indépendance absolue toutefois, est du côté de la fin ; comme dit le Psalmiste : « Quand bien même mon père et ma mère m'abandonneraient, le Seigneur, lui, me recevra » (*Psaume* 86, 10). Mais par la naissance (« né de la femme »), il n'est aucun homme qui puisse se prévaloir de la volonté créatrice de Dieu sur lui pour renier sa solidarité charnelle et, même dans le pire des cas, se dispenser de respecter son père et sa mère. Par l'humilité de son corps de chair, l'homme peut être ainsi immédiatement solidaire du péché dont il est à la fois le fruit, la victime et celui qui, loin de se poser en accusateur, couvrira en son existence même la faute de ses père et/ou mère. Ainsi l'enfant, d'abord inconsciemment puis délibérément, sera-t-il à proprement parler la pudeur de ses parents : celle qui leur a fait défaut et celle qu'il leur restitue. La pudeur qui couvre la faute ne va pas sans la vérité qui la dénonce. Avec quelle délicatesse, joignant ensemble vérité et charité, Matthieu évoque parmi les ancêtres charnels de Jésus, Salomon engendré par David « de la femme d'Urie » (*Matthieu* 1, 6 ; cf. *2 Samuel* 11).

Le corps d'un homme n'est pas une abstraction. Il est la résultante singulière d'un grand nombre de déterminations historiques, naturelles,

humaines et surnaturelles. Parmi elles, la nationalité et la race sont essentielles. Jésus est un enfant premier-né, un fils unique, de sexe masculin, « issu selon la chair de la lignée de David » (*Romains* 1, 3). En son corps, le Fils unique de Dieu n'est pas citoyen du monde : il est d'une race, d'un peuple, d'une nation particulière. Il est juif. L'humanité n'a pas été rachetée par Dieu fait Homme (avec une majuscule et en général). Dans les années qui suivirent en France l'affaire Dreyfus, Léon Bloy le rappela aux chrétiens de son temps en des termes qui valent pour tous les temps : « Le Sang qui fut versé sur la Croix pour la rédemption du genre humain, de même que celui qui est versé invisiblement, chaque jour, dans le Calice du Sacrement de l'Autel, est naturellement et surnaturellement du *sang juif*, — l'immense fleuve du Sang Hébreu dont la source est en Abraham et l'embouchure aux Cinq Plaies du Christ » (3).

## II

### Le corps, épreuve et protection de l'âme

Dieu a fait le corps humain. Mieux encore : le Fils de Dieu, « né de la femme », a pris un corps d'homme sexué, comme n'importe lequel des enfants des hommes. Il ne faut donc pas déclarer de soi impur ce que Dieu non seulement a dit pur, mais même assumé en son être. Loin d'accabler le corps et la sexualité, pour en faire ou y voir, de manière illusoire, la racine du péché, l'incarnation du Verbe de Dieu désamorce tout ce que les puissances de notre affectivité imaginaire transfèrent à tort de culpabilité sur le corps. Voici comment, au quatrième siècle de notre ère, l'évêque saint Cyrille de Jérusalem (313/315-387) parlait du corps humain à ceux qu'il préparait au baptême : « Tu viens d'apprendre, cher (ami), note-t-il dans la *IVe Catéchèse Baptismale*, dans toute la mesure désirable pour le moment, ce qui concerne l'âme : reçois maintenant de ton mieux l'enseignement relatif à ton corps. Ne laisse dire à personne que ce corps n'a rien à voir avec Dieu. Ceux qui, en effet, croient que le corps n'a rien à voir avec Dieu et que l'âme y habite comme dans un vase étranger, en abusent évidemment au profit de l'impureté. Qu'ont-ils donc à reprocher à cet admirable corps ? Que manque-t-il à sa beauté ? En quel point sa structure manque-t-elle de perfection artistique ? Ne devraient-ils pas réfléchir à la splendide structure des yeux ? sur la manière dont les oreilles, placées obliquement, reçoivent l'audition sans obstacle ? sur la manière dont l'odorat est capable de discerner les vapeurs et propre à percevoir les exhalaisons ? et sur la manière dont la langue est la servante de deux facultés : le sens du goût et le pouvoir de parler ? sur la manière dont le poumon, dans sa cachette, respire sans arrêt ? Qui a mis dans le cœur un battement ininterrompu ?

(2) J. Supervielle, *Naissances*, Paris, Gallimard, 1951.

(3) Léon Bloy, *Le Salut par les Juifs*, Préface à la réédition (19 novembre 1905).

Qui l'a transmis au réseau si touffu des veines et des artères ? Qui a sagement enchaîné les os aux nerfs ? Qui a destiné une partie de la nourriture à sustenter (le corps), en a séparé une autre partie pour une honnête évacuation, a caché aussi aux places les plus décentes les membres indécents ? Cette nature humaine, vouée à la mort, qui en a, par une simple union, assuré la permanence ? » (4).

Aux yeux de son catéchumène, le saint évêque Cyrille de Jérusalem innocente le corps avec un argument dont on ne sait s'il faut admirer l'humour ou le réalisme, et qui vaut sans doute par les deux à la fois. « Ne viens pas me dire que le corps est cause du péché. En effet si le corps est cause du péché, pourquoi un mort ne pêche-t-il pas ? Mets une épée dans la droite d'un homme qui vient de mourir, et il ne s'ensuit aucun meurtre ; que se présentent à un jeune homme qui vient de mourir toutes sortes de beautés : aucun désir sexuel ne s'ensuit. Pourquoi ? Parce que ce n'est pas le corps qui pêche par lui-même, mais l'âme par le corps. Le corps est un instrument et comme un manteau et un vêtement de l'âme, et s'il est par elle livré à la fornication, il devient impur ; si au contraire il habite avec une âme sainte, il devient le temple du Saint-Esprit. Ce n'est pas moi qui le dis, mais l'apôtre Paul : "Ne savez-vous pas, a-t-il dit, que vos corps sont le temple du Saint-Esprit qui est en vous ? ". Respecte donc ton corps comme un temple du Saint-Esprit qu'il est. Ne souille pas ta chair dans la luxure, ne salis pas cette très belle robe qui t'appartient. Et si tu l'as souillée, lave-la maintenant par la conversion ; purifie-la pendant que s'en offre l'occasion » (5).

Le corps, au fond, protège l'âme. « Se détourner pour ne pas voir. Se réjouir de posséder encore la peau et les os comme suprême défense. Faire de son corps une protection, une barricade mouvante et se cacher derrière elle. Si l'âme existait seule, aurions-nous pu tenir ? Où fuir, avec quoi se couvrir ? L'âme n'a même pas la possibilité de fermer les yeux. Elle est toujours en vue de tous. Tandis qu'un corps, c'est bien commode, tout est prévu : on peut se boucher les oreilles, rentrer en soi. Et quand ça va très mal, se tourner face au mur, protégé par un dos impénétrable » (6).

Le corps protège en l'homme ce qu'il y a de plus intime et de plus humain, ce qui approche du divin en lui : sa conscience et la liberté de s'en ouvrir à d'autres hommes. Tous les tortionnaires de par le monde le savent bien. C'est en touchant au corps qu'on atteint et qu'on étreint le plus spirituel dans l'homme. Le martyr *révèle le* poids ontologique et quasi-divin du corps humain, de ce petit tas d'os et de sang capable de tant de souffrance et de secret. Il faut lire, à ce propos, les pages extraordinaires du second livre des martyrs d'Israël (2 *Maccabées* 7).

(4) Saint Cyrille de Jérusalem, *Catéchèses baptismales*, IV, XXII-484 A 1 (trad. J. Bouvet, Namur, Soleil levant, 1962).

(5) *Ibid.*, XXIII, 484-B 15.

(6) A. Siniawski, *Pensées imprévisibles*, Paris, Christian Bourgeois, 1968, p. 87.

Le martyr, loin de manifester la moindre indifférence à l'égard du corps, à plus forte raison un quelconque mépris, constitue une exaltation du corps, une véritable épiphanie dans le corps humain du Dieu créateur et sauveur, ainsi que la foi en la résurrection de la chair. Présentant à ses tortionnaires sa langue et ses mains, l'un des frères martyrs d'Israël s'écrie : « C'est du ciel que je tiens ces membres, c'est pour ses lois que je les méprise, et c'est de Lui que j'espère les recouvrer de nouveau » (2 *Maccabées* 7, 11). L'exhortation de la mère des martyrs d'Israël en présence de leurs corps mutilés n'est pas moins admirable : « Je ne sais, dit-elle, comment vous êtes apparus dans mes entrailles ; ce n'est pas moi qui vous ai gratifiés du souffle et de la vie, ni moi non plus qui ai disposé les éléments qui composent chacun de vous. Aussi bien, le Créateur du monde qui a façonné l'homme à l'origine et qui a présidé à l'origine de toutes choses vous rendra-t-il dans sa miséricorde et le souffle et la vie, puisque maintenant vous vous méprisez vous-mêmes à cause de ses lois » (*ibid.* 7, 22-23).

Le martyr chrétien n'a rien à voir avec le goût du suicide. Le témoignage de saint Justin (mort vers 165 après Jésus-Christ), philosophe et martyr, devant les tribunaux païens, est plein, sinon d'un grand amour de la vie, du moins d'un sûr bon sens. A ceux qui suggèrent aux chrétiens : « Donnez-vous tous la mort à vous-mêmes, c'est le chemin pour aller à Dieu », celui-ci répond tout simplement : « Si nous nous donnons tous la mort, nous serons cause, autant qu'il est en notre pouvoir, qu'il ne naîtra plus personne, qu'il n'y aura plus de disciples de la loi divine, et même qu'il n'y aura plus d'hommes. Agir ainsi, c'est aller contre la volonté de Dieu » (7).

Le corps préserve l'âme du mal. Il protège l'homme de ce qui en lui est prêt à adhérer absolument aux suggestions de celui qui, étant menteur et père du mensonge, « s'est attaché dès le commencement à faire mourir l'homme » (*Jean* 8, 44). Car le Père du mensonge est un esprit : il n'a pas de corps. Et quand il « s'incarne », c'est en quelque sorte de manière toute *négative, et même négatrice*, pour donner la mort à l'homme en son corps, par le meurtre, l'homicide ou le suicide. Il sait que celui qui tue ou torture laisse investir son corps par un « esprit » homicide qui tue le tortionnaire jusqu'à la racine de son âme (8).

« Ne craignez rien de ceux qui tuent le corps, mais ne peuvent tuer l'âme. Craignez plutôt Celui qui peut faire périr l'âme et le corps dans la géhenne » (*Matthieu* 10, 28).

(7) Saint Justin, *He Apologie*, 4.

(8) Avec une profondeur théologique inouïe, au début du second siècle de notre ère, saint Ignace d'Antioche note l'ignorance absolue dans laquelle se trouve l'esprit de mensonge par rapport aux trois mystères capitaux qui touchent précisément au corps du Seigneur Jésus : « Le prince de ce monde, écrit-il, a ignoré la virginité de Marie, et son enfement, de même que la mort du Seigneur, trois mystères retentissants qui furent accomplis dans le silence de Dieu » (*Aux Ephésiens*. XIX, 1).

Nul n'a mieux dit que J.-G. Hamann (1730-1788) à quel point l'homme est protégé *par* les humbles limites de son corps du vertige du mal qu'il serait tenté de commettre. « Le corps, écrit le Mage du Nord, est le vêtement de l'âme dont il couvre la nudité et la honte. Le voluptueux et l'orgueilleux attribuent à leur sang et à leurs fibres leurs inclinations vicieuses. Le corps a servi à la conservation de notre âme, tout de même que le vêtement protège notre corps contre les intempéries et les objets extérieurs. Cet état nécessaire de notre nature nous a conservés, alors que des esprits supérieurs et plus légers ont connu une déchéance irrémédiable. Si l'embarras que nous donne un vêtement nous rend un peu plus pesants et restreint quelque peu l'usage de nos membres, le corps apporte à l'âme une entrave moins dans le bien que dans le mal. Combien répugnant serait l'homme peut-être, si le corps ne le retenait dans ses limites ! » (9).

Dans le long débat de près de quinze années que fut la conversion de saint Augustin, la réflexion sur les défaillances du corps joua un rôle déterminant. Le dénouement lui-même en fut donné à l'auteur des *Confessions* dans l'analyse de l'expérience, banale et extraordinaire à la fois, de la docilité de son corps à son âme, contrastant avec l'expérience de la sensualité dont il découvrit qu'elle est, non pas la désobéissance du corps à l'âme, mais, sous l'espèce du corps, la mystérieuse désobéissance de l'âme à elle-même. « Mon corps, écrit-il, obéissait plus aisément à la plus ténue volonté de mon âme, en remuant tel membre au moindre commandement, que mon âme ne s'obéissait à elle-même pour réaliser dans la volonté seule sa grande volonté » (VIII, VIII, 20 — trad. Labriolle).

### III

#### Pudeur ou dégoût

Le corps humain est un tout dont chaque membre est nécessaire à tous les autres comme au tout lui-même. « Dieu a mis chacun des membres dans le corps comme il a voulu. Si le tout était un seul membre, où serait le corps ? Mais il y a plusieurs membres, et un seul corps. L'oeil ne peut donc dire à la main : je n'ai pas besoin de toi, ni la tête à son tour dire aux pieds : je n'ai pas besoin de vous » (1 Corinthiens 12, 18-21).

Le plus digne, dans le corps, dépend du plus humble, le plus haut du plus bas. Que serait la tête, siège du système nerveux central, sans le reste du corps ? Et le tout ne repose-t-il pas tout entier sur les pieds ?

« Dieu a mis chacun des membres dans le corps comme il a voulu... Bien plus, les membres du corps qui semblent les plus faibles sont

nécessaires ; et ceux qui semblent les moins honorables du corps, ce sont ceux que nous entourons de plus d'honneur, et ce que nous avons en nous d'indécent, on le traite avec plus de décence : ce que nous avons en nous de décent n'en a pas besoin. Mais Dieu a disposé le corps de manière à donner davantage d'honneur à ce qui en manque, pour qu'il n'y ait point de division dans le corps, mais que les membres aient un égal souci les uns des autres » (*ibid.* 12, 22-25). Ainsi prend son sens l'étonnante association dans notre corps du plus vil et du plus haut : les organes de la miction *coïncident* chez l'homme avec ceux de la génération (10).

« En fait, écrit le philosophe Max Scheler, méditant sur ce « paradoxe » biologique, il ne peut, au premier regard, apparaître que profondément humiliant pour l'homme et pour son corps, que la nature ait si étroitement lié, anatomiquement et fonctionnellement, aux organes d'évacuation les organes qui ont le rapport le plus direct avec la fonction la plus haute de l'homme, c'est-à-dire la reproduction de son être propre. Et non seulement avilissant, mais aussi extrêmement inopportun, au point de vue biologique. Car pour que se réalisent les actes servant à la reproduction, il faut, semble-t-il, entre autres conditions, que les organes génitaux ne puissent pas inspirer de l'aversion. Or précisément cette action répulsive paraît être très facilement provoquée par leur situation même et par le sentiment de dégoût, qui se transmet si facilement des excréments aux organes qui sont en étroite relation avec eux. Mais en réalité une réflexion plus profonde enseigne au contraire à admirer cette disposition de l'organisme, comme une preuve d'éminente sagesse de la nature et de son créateur. Quel langage en effet, ou quel sermon, si pressants soient-ils, pourraient proclamer avec plus de force la nécessaire subordination des relations sexuelles à la pudeur, que cette disposition même, grâce à laquelle le manque de pudeur, loin de produire une simple indifférence à l'égard des organes sexuels, les rend aussitôt repoussants et suscite le dégoût, la plus grande force de répulsion que nous connaissions parmi toutes les impulsions affectives ? Cette structure a l'éminente importance d'exclure autant que possible les actes sexuels qui, du seul fait qu'ils ne seraient pas accompagnés de pudeur, ne pourraient donner naissance qu'aux êtres les plus chargés de valeurs négatives. Par cette organisation, la nature elle-même pose pour ainsi dire l'alternative : *pudeur ou dégoût*, et exclut tout intermédiaire, tout ce qui ne serait que froide recherche du plaisir. Elle interdit ainsi à l'impudicité l'accès de tous les jardins où la vie doit éclore, en confiant pour ainsi dire au dégoût le soin de repousser tous ceux qui s'approchent sans pudeur. Ce rapport

(10) A Julien d'Éclane qui déclarait que l'Apôtre, dans tout le passage de cette épître, « n'a nommé que quelques-uns des membres du corps et, par honnêteté, n'a pas voulu citer par leur nom les parties qui servent à la génération », saint Augustin s'empresse de répliquer : « Quoi, il n'eût pas été honnête de nommer directement ce que Dieu avait daigné faire, et le héraut aurait eu honte d'énoncer ce que le Juge n'a pas eu honte de créer ? C'est nous qui avons rendu déshonnête, par le péché, ce qui était honnête en sortant des mains du Créateur »

(9) J.-G. Hamann, *Les méditations bibliques*, trad. P. Klossowski, Paris, éd. de Minuit, 1948, p. 184.

entre les émotions qui président à la reproduction a donc un rôle capital, et il constitue si peu un "avilissement de la nature humaine", qu'il doit au contraire apprendre à maintenir la véritable dignité de l'homme. La sanction du dégoût succède seulement à l'oubli de cette dignité, qui constitue l'impudeur » (11).

Le corps ne *cause* pas l'impudeur, il la *manifeste et la dénonce*. L'impudeur est la traduction corporelle immédiate, naturelle, nécessaire, d'un acte ou d'une défaillance dont l'essence est avant tout d'ordre moral et spirituel. Là encore, là toujours, le corps est bien plus près de servir l'âme, et presque de la sauver, que de l'enfoncer dans son iniquité. « Considérée sous cet aspect de conscience » et juge de la vie sexuelle, la pudeur apparaît comme une des fonctions les plus importantes de la *constitution de la conscience morale en général* : il faut donc voir la sagesse la plus profonde et l'expression simplement symbolique d'une grande vérité de la généalogie de la morale, dans le mythe de l'Ancien Testament situant l'origine de la connaissance du Bien et du Mal dans la première réaction de pudeur : « Le jour où vous en mangerez, vos yeux s'ouvriront et vous serez comme Dieu, connaissant le bien et le mal ». Et quand ils eurent mangé le fruit de l'arbre, « leurs yeux à tous deux alors s'ouvrirent, et ils connurent qu'ils étaient nus ; et ayant cousu des feuilles de figuier, ils s'en firent des ceintures » (*Genèse* 3, 5 et 7) (12).

« Le freudisme, écrit une psychanalyste juive, a montré que l'homme censurait les réalités de la vie sexuelle parce qu'il en avait peur et les exprimait à travers des déguisements oniriques ou autres. Fort bien. - Mais il y a une réciproque à ce théorème c'est que si parfois l'homme s'éloigne de sa vie sexuelle, parfois aussi il s'y complait et s'y vautre parce qu'elle lui fait moins peur que sa propre réalité profonde, laquelle à la fois s'exprime et se masque dans la vie sexuelle. C'est dire clairement que si certaines choses sexuelles s'expriment, comme l'a montré Freud, à travers des symboles en apparence non sexuels, inversement une symbolique sexuelle "en clair" — et cela apparaît aussi dans certains rêves — introduit à une autre symbolique plus profonde et sans doute plus effrayante encore qui nous confronte avec nous-mêmes... Notre thèse se résumerait à la rigueur à ceci que ce que nous refoulons ce n'est pas toujours le "sexuel" mais parfois, à travers lui, ce à quoi il nous conduit. Ou plus exactement nous conduirait dans ses significations profondes » (13). Je ne connais pas de remarque qui aille mieux, non à dénier l'effort

(11) Max Scheler, *La pudeur*, trad. M. Dupuy, Paris, Aubier, 1952, p. 129 s. Sur ces pages et le problème de la pudeur en général, voir l'admirable étude de Gaston Fessard dans *La dialectique des Exercices spirituels de saint Ignace de Loyola, tome II* : « Fondement, Pêché, Orthodoxie », Paris, Aubier, 1966, p. 127-226. Cf. également H. de Lubac, *Petite catéchèse sur Nature et Grace*, Coll. « Communio », Paris, Fayard, 1980, appendice E.

(12) M. Scheler, *Ibid.*, p. 133.

(13) E. Amado Lévy-Valensi, *Les voies et les pièges de la psychanalyse*, Paris, éd. Universitaires, 1971, p. 324 s.. Cf. M. Sales, « Possibilités et limites d'une lecture psychanalytique de la Bible », dans *Nouvelle Revue Théologique*, septembre-octobre 1979, notamment p. 720-723.

incontestable de la psychanalyse jusqu'en son « pansexualisme » radical, mais à conférer à la découverte freudienne son sens véritable.

#### IV

#### Dégradation, mort et vieillissement

Étonnante et scandaleuse dépendance de l'âme, de l'esprit ou du cœur humain par rapport au corps : un vaisseau qui éclate, et l'homme, dans la force de l'âge, maître de ses moyens non seulement physiques, mais intellectuels et moraux, est en un clin d'œil réduit à rien, paralysé pour toujours. Une veine qui se bouche et une existence personnelle unique, irremplaçable, lourde d'un riche passé ou prometteuse d'un avenir fécond, passe sans transition de vie à trépas. Une brute sans esprit, munie d'un revolver ou d'un couteau, peut assassiner, et par là réduire à rien ou rendre impossible la création de l'artiste, la découverte du savant, la bonté spirituelle du saint. On dirait que, par notre nature corporelle elle-même, Dieu a voulu renverser la hiérarchie des valeurs.

Dans *Le Jardin d'Épicure*, Anatole France imagine à un moment donné la manière dont il aurait fait l'existence humaine : si j'étais un dieu, écrit-il, ce sont les papillons que j'aurais pris pour modèle de l'homme. « J'aurais voulu que, comme eux, l'homme accomplît d'abord, à l'état de larve, les travaux dégoûtants par lesquels il se nourrit. En cette phase, il n'y aurait point eu de sexe, et la faim n'aurait point avili l'amour. Puis j'aurais fait en sorte que, dans une transformation dernière, l'homme et la femme, déployant des ailes étincelantes, vécussent de rosée et de désir et mourussent dans un baiser. J'aurais de la sorte donné à leur existence mortelle l'amour en récompense et pour couronne » (14). C'est là le rêve des « nouveaux pygmalions ». La métaphore a été reprise, mais à l'inverse, par Montherlant : « Le génie de l'enfance, dit Ferrante dans *La Reine Morte*, quand il s'éteint, c'est à tout jamais. On dit toujours que c'est d'un ver que sort le papillon : chez l'homme, c'est le papillon qui devient ver ». La dégradation du corps humain est une épreuve pour ceux qui ne croient pas à la résurrection de la chair ou sont tentés de se l'imaginer. Le réalisme désespéré de Montherlant méconnaît, autant que le rêve inverse d'A. France, le mystère pascal de notre corps et la gloire véritable à laquelle il est appelé. Allant d'un trait au-delà de ce qui se voit, sans rien nier de la réalité sensible, le réalisme chrétien fonde l'espérance de l'homme sur le mystère même de la réalité de la mort, de la résurrection et de la disparition du corps du Christ, dont l'ascension d'Élie demeure la grande et permanente prophétie (Cf. *2 Rois*, 2). « C'est pourquoi nous ne perdons pas courage. Au contraire, même si notre homme extérieur se détruit, notre homme

(14) A. France, *Le Jardin d'Épicure*, Paris, Calmann-Lévy, 1921, p. 40 s.

intérieur se renouvelle de jour en jour. Car un léger moment d'affliction nous vaut, de surabondance en surabondance, un poids éternel de gloire, à nous qui ne regardons pas aux choses visibles, mais aux invisibles ; les choses visibles, en effet, sont temporaires, les invisibles sont éternelles » (2 Corinthiens 4, 16-18).

« Le nombre de nos années ? Soixante-dix, quatre-vingts pour les plus vigoureux ! » (Psaume 89, 10). En dépit des « triomphes » de la médecine et de la chirurgie, les paroles du Psalmiste, écrites il y a plus de deux mille cinq cents ans, demeurent vraies. Et même si notre âge devait rejoindre celui des Patriarches, nous resterions encore dans le relatif. Car la mort, cet humble accident de la chair, coupant court à tout compte ou décompte des jours, introduit dans notre vie sa contradictoire à la fois absolue et réelle.

Ceux qui disent que la mort et la souffrance constituent un châtement feraient bien d'y réfléchir à deux fois. La souffrance, physique ou mentale, la mort, ne témoignent pas du mal, du péché, de la culpabilité, sinon comme à *l'envers* de la manière dont on entend lier spontanément la peine à la faute. Car ce sont les victimes qui souffrent en leur corps de façon sensible, et non les bourreaux. C'est Abel qui meurt et Caïn reste en vie. L'histoire, autrement dit, est pleine du mystère des saints innocents, c'est-à-dire de la souffrance et de la mort, non point des injustes, mais des justes.

« Les Grecs se flattaient d'avoir le culte de l'homme : et pourtant, malgré cela ou peut-être même à cause de cela, on a vu des cités grecques condamner à périr tous les enfants mal conformés. De nos jours, les partisans d'un progrès mal compris ont renouvelé ces vieux errements, et pour ne pas ralentir la marche en avant de l'humanité, ils voudraient qu'on abandonnât à leur sort les faibles et les infirmes. Ils blâment la charité qui, en leur permettant de survivre, oblige l'humanité à traîner un poids mort. L'Église agit bien autrement. Elle approuve, bien plus elle encourage, lorsque des vies jeunes, ardentes, qui pourraient se tourner vers l'avenir pour ouvrir des voies nouvelles, se consacrent tout entières à soigner des vieillards, des infirmes du corps ou de l'esprit dont il n'y a humainement rien à espérer. C'est que l'Église aime tellement l'homme que tout ce qui en porte ne fût-ce qu'un reflet lui est sacré. Rien de ce qu'on fera pour les plus déshérités ne lui paraîtra de trop. Elle sait bien que, le jour où l'on n'aura plus que mépris pour ceux que l'on a appelés cruellement des déchets, le véritable amour de l'humanité sera près de disparaître. Il n'y aura plus, se masquant sous ce nom, voulant se réserver toutes les ressources, que l'égoïsme des forts. Ainsi, ceux qui aiment sincèrement la vérité, fille de l'Esprit Saint, ne sont pas ceux qui n'acceptent de la contempler que là où elle brille de tout son éclat, mais ceux à qui elle est si chère qu'ils en recueillent partout les moindres fragments, qu'ils la recherchent partout, même là où l'ignorance et la perversité des hommes l'ont rendue méconnaissable. Ceux qui n'ont pas

le courage de l'aimer là où elle est défigurée ne sont pas capables d'avoir pour elle un amour pur là où elle se révèle dans toute sa gloire... » (15).

A mi-chemin du processus « naturel » du vieillissement et de la mort par accident (mais la mort n'est-elle pas *toujours* un accident ?), la *maladie* (qui frappe à tout âge), ou l'infirmité, tant mentale que physique, participent du mystérieux arbitraire de l'un *et* de l'autre. Comme la mort, elle ne fait aucune différence entre les hommes, pécheurs ou justes, innocents ou coupables. Tous les hommes sont mortels. Telle est l'énigme, la pierre de scandale. Le sage est à la même enseigne que le fou, le juste que l'injuste, celui qui laborieusement a tout sacrifié pour donner un sens à sa vie comme le dilettante qui a gaspillé ses jours en pure perte et vanité. « Vous voyez les sages mourir ; comme le sot et l'insensé ils périssent » (Psaume 48, 11).

« Apprends-nous la vraie mesure de nos jours, que nos cœurs pénètrent la sagesse » (Psaume 89, 12). Dans ce saisissant « précipité », le Psalmiste nous suggère que notre corps, le temps et la mort ont trait à un même mystère : la générosité du Père de la Sagesse éternelle.

Saint François d'Assise, qui n'était pas naïf (et qui était saint), n'a rien omis d'essentiel dans son fameux *Cantique des créatures*, qu'il écrivit déjà presque aveugle. Or la dernière créature, c'est la mort :

« Loué sois-tu, Seigneur, pour notre sœur la  
mort corporelle,  
à qui nul homme vivant ne peut échapper.  
Malheureux ceux-là seuls  
qui meurent en péché mortel !  
Bienheureux ceux qui ont accompli  
tes très saintes volontés,  
car la *seconde mort* ne pourra leur nuire ».

## V

### « Ce mystère est grand »

« Hommes, aimez vos épouses comme le Christ a aimé l'Église et s'est livré pour elle, afin de la sanctifier en la purifiant par le bain de l'eau qu'une parole accompagne, afin de se la présenter à lui-même glorieuse, sans souillure, ni ride, ni rien de tel, mais sainte et sans reproche. Ainsi, les hommes doivent aimer leur épouse comme leur propre corps. Qui aime son épouse s'aime soi-même. Personne n'a jamais haï sa propre chair ; on la nourrit au contraire, on la choie, tout comme le Christ fait pour l'Église, parce que nous sommes les membres de son corps. Pour cela, l'homme quittera père et mère, et il s'attachera à sa femme, et les

(15) Yves de Montcheuil, *Problèmes de vie spirituelle*. Paris, éd. de l'Épi, 1957, p. 182. Exécuté par la Gestapo le 10 août 1943, le P. de Montcheuil écrivit ces lignes alors que l'esprit du national-socialisme pénétrait l'Europe.



deux deviendront une seule chair. Ce mystère est grand : je dis qu'il a trait au Christ et à l'Église » (*Éphésiens* 5, 21-33).

## VI Résurrection

« Ce jour-là s'avancèrent vers lui des Sadducéens — ils disent qu'il n'y a pas de résurrection — et ils l'interrogèrent en disant : "Maître, Moïse a dit : `Si quelqu'un meurt sans avoir d'enfants, son frère, en tant que beau-frère, épousera sa femme et suscitera une descendance à son frère'. Or il y avait parmi nous sept frères. Et le premier, qui s'était marié, mourut, et comme il n'avait pas de descendance, il laissa sa femme à son frère. Pareillement, et le second, et le troisième, jusqu'au septième. La dernière de tous, mourut la femme. Eh bien ! à la résurrection, duquel sera-t-elle la femme? Car tous l'ont eue". Répondant, Jésus leur dit : "Vous vous égarez, faute de connaître les Écritures et la puissance de Dieu. A la résurrection, en effet, on ne prend ni femme ni mari, mais on est comme des anges dans le ciel. Et sur la résurrection des morts, n'avez-vous pas lu ce qui vous a été annoncé par Dieu, quand il dit : `Moi, je suis le Dieu d'Abraham, et le Dieu d'Isaac, et le Dieu de Jacob' ? Il n'est pas un Dieu de morts, mais de vivants" » (*Matthieu* 22, 23-33).

« La résurrection de la chair » : cette réalité centrale de la foi chrétienne, nul ne l'a « démythisée » de façon plus radicale qu'une vierge française, emportée malgré elle à l'âge de vingt-quatre ans dans les étouffements d'une phthisie galopante. « Je ne vois pas bien, disait-elle, ce que j'aurais de plus après la mort que je n'aie déjà en cette vie. Je verrai le bon Dieu, c'est vrai ! Mais pour être avec lui, j'y suis déjà tout à fait sur la terre » (16).

## Conclusion : Le Mystère plus grand de l'Esprit

Le Mystère de *l'Esprit* de Dieu, — créateur incorporel du corps de l'homme, principe absolu du corps de Jésus, — est infiniment plus grand que le mystère même du corps humain qui en procède. À la plénitude des temps, le Fils unique est né de la *Vierge Marie*, conçu du Saint-Esprit. Et c'est l'Esprit qui, le troisième jour après sa mise au tombeau, est le principe de sa résurrection d'entre les morts, du relèvement de son corps. « Si donc l'Esprit de Celui qui a relevé Jésus d'entre les morts habite en nous, Celui qui a relevé d'entre les morts le

Christ Jésus fera vivre aussi nos corps mortels par son Esprit qui habite en nous » (*Romains* 8, 11).

« Dieu est Esprit », confesse le chrétien en se fondant sur la parole du Christ (*Jean* 4, 24) ; et simultanément, il reprend à la lettre, dans la liturgie des morts, la confession de Job : « De mes yeux *de chair*, je verrai Dieu » (*Job* 19, 26). L'espérance chrétienne en la résurrection de la chair n'exclut pas moins l'évanescence d'une interprétation métaphorique ou vaguement « spiritualisante » que la grossièreté de l'interprétation matérialiste ou millénariste.

**Michel SALES, s. j.**

(16) Sainte Thérèse de l'Enfant Jésus et de la Sainte Face, *J'entre dans la vie (Derniers entretiens)*, Paris, Cerf-DDB, 1973, p. 29 (15 mai 1897). C'est moi qui souligne.

Michel Sales, né en 1939. Entre dans la Compagnie de Jésus en 1963, prêtre en 1970. Aumônier du Cercle Saint-Jean-Baptiste, professeur au Centre Sèvres (Paris). Publications : articles dans *Archives de Philosophie*, *Axes*, *Études*, et un livre : *Der Mensch und die Gottesidee bei H. de Lubac* (Johannes Verlag, Einsiedeln, 1978). Membre du comité de rédaction de *Communio*.

**Offrez un abonnement de parrainage à Communio.**

Jean-Guy PAGÉ

## L'Église, corps du Christ

*Le corps n'est pas d'abord ni seulement un des domaines que la Révélation vient éclairer. Mais il offre un des lieux que se choisit la Révélation elle-même : car Celui qui se révèle, le Christ, a pris un corps humain et ne cesse de faire prendre corps à la communauté de ceux qui le reçoivent.*

UN article sur l'Église-corps du Christ au sein d'un ensemble consacré au thème du corps humain pourrait bien constituer la clef ultime permettant d'entrer jusqu'au cœur d'une interprétation chrétienne de cette réalité qu'est notre corps. C'est du moins dans une telle perspective que l'auteur du présent article entend se situer. Notre cheminement sera le suivant. Nous résumerons d'abord les données essentielles de la doctrine paulinienne sur l'Église-corps du Christ, en signalant à l'occasion quelques-unes de ses correspondances dans d'autres écrits néotestamentaires et en rappelant qu'elle s'enracine dans l'anthropologie juive qui s'exprime dans l'Ancien Testament. Puis, nous inspirant du principe marial, tel que le développent Adrienne von Speyr et Hans-Urs von Balthasar (1) à la suite du Nouveau Testament (surtout le *corpus* johannique) et de la tradition chrétienne, nous tenterons de mieux saisir le rôle du corps dans l'histoire du salut et dans l'histoire spirituelle de chacune de nos existences.

### La doctrine du corps du Christ dans l'Écriture

Comme on le sait, la doctrine de l'Église-corps du Christ est, comme telle, tout à fait propre et exclusive à saint Paul. On peut cependant, à certains points de vue du moins, lui trouver des correspondances dans d'autres écrits néotestamentaires, en particulier dans le thème du Christ époux et de l'Église épouse suggéré par les Synoptiques (*Matthieu* 9, 15 et parallèles), par *Jean* (3, 29) et par *l'Apocalypse* (19, 7 ; 21, 2) (2) dans le thème du temple développé par la

(1) Cf. parmi les textes d'A. von Speyr réunis par B. Albrecht dans Hans-Urs von Balthasar, *Adrienne von Speyr et sa mission théologique*, Apostolat des éditions, 1976, p. 134-138 ; 200-202 ; 224-225 ; de Balthasar lui-même, cf. *La triple couronne*, Lethielleux, 1978 et *Le complexe antiromain*, Apostolat des éditions, 1976, p. 205 s.

(2) Et que Paul reprend, en liaison avec l'idée de l'Église corps du Christ, comme nous le verrons plus loin.

*Première lettre de Pierre* (2, 4 s.), par *Jean* (2, 19-21) et par *Paul lui-même* (1 *Corinthiens* 3,16-17 ; 6, 19 ; 2 *Corinthiens* 6,16 ; *Éphésiens* 2, 19-22) ; enfin dans le thème du Pasteur lié existentiellement à son troupeau et dans l'allégorie de la vigne exposés par *l'évangile de Jean* (10, 1-8 ; 15,1 s.) (3). Nous nous attacherons cependant davantage ici au thème proprement paulinien pour ne pas alourdir notre démarche.

Pour Paul, il y a une continuité physique et non seulement morale, qui exige cependant qu'on pose certaines distinctions, entre **quatre états ou conditions du « corps du Christ »**. L'expression désigne d'abord le Christ lui-même dans son être total, c'est-à-dire la personne du Fils de Dieu unie ontologiquement à un corps humain animé par une âme. Pour cette conception de l'unité très forte qui lie le corps et l'âme chez le Christ et chez tout homme, Paul est plus tributaire de l'anthropologie hébraïque que de la philosophie grecque, plutôt dualiste (4). Ce corps du Christ a d'ailleurs connu deux conditions : d'abord une **condition chancelante d'abaissement** qui culmine dans la mort sur la croix (Paul parle alors du « corps de chair », par exemple en *Colossiens* 1, 21 ; qu'on se rappelle l'affirmation d'*Hébreux* 4, 15 et le début de l'hymne de *Philippiens* 2, 5 s) ; puis une **condition d'exaltation** par la Résurrection et l'Ascension (Paul parle alors du « corps de gloire », comme en *Philippiens* 3, 21).

L'expression désigne aussi chez Paul un troisième état du corps du Christ, son état **eucharistique**. En *1 Corinthiens* 10, 16, Paul identifie sans plus l'eucharistie au corps du Christ. Dans ce passage comme en *1 Corinthiens* 11, 23 s. (récit paulinien de l'institution eucharistique), Paul utilise le terme *sôma ainsi* que le font les trois récits synoptiques de la Cène : K Ceci est mon corps » (*sôma mou*) (5). Jésus se livre lui-même, livre tout son être et toute sa personne à ses disciples.

Mais le verset 17 de *1 Corinthiens* 10 enchaîne : « Puisqu'il n'y a qu'un pain » (eucharistique), « à nous tous nous sommes un seul corps, *car nous avons part à ce pain unique* » (dont Paul a affirmé au verset précédent qu'il est le corps du Christ). Il existe donc un quatrième état du corps du Christ : c'est **l'Église**, l'ensemble des chrétiens. « ...Dire que l'Église est le corps du Christ n'est pas plus une métaphore que de dire que la chair de Jésus incarné ou le pain eucharistique sont le corps du Christ. Aucune de ces trois réalités, Église, chair, pain, n'est « comme » son corps (jamais Paul ne dit cela) : chacune est le corps du Christ, parce que chacune est le complément physique, l'extension de son unique

(3) Sur ces diverses images du Nouveau Testament qui rejoignent l'idée de l'Église corps du Christ, cf. L. Cerfaux, « Les images symboliques de l'Église dans le Nouveau Testament », dans (Barauna) *L'Église de Vatican II*, Cerf, 1966, coll. « Unam Sanctam », n° 51 b, p. 243-258 ; Y. Congar, *Le mystère du temple*, Cerf, 1963 ; J.-L. D'Aragnon, « Le caractère distinctif de l'Église johannique », dans *L'Église dans la Bible*, DDB, 1962, p. 53-66 ; E. Mersch, *Le corps mystique du Christ*, DDB, 1936, ch. 8-10 ; D. Mollat *Initiation à la lecture spirituelle de saint Jean*, éd. Prière et vie, 1964, ch. 8 ; R. Schnackenburg, *L'Église dans le Nouveau Testament*, Cerf, 1964, surtout p. 115.132 ; A. Tromp, *Corpus Christi quod est Ecclesia*, Rome, 1946, tome I, p. 53-68.

(4) J.A.T. Robinson écrit : e L'idée hébraïque de la personnalité est celle d'un corps animé et non d'une âme incarnée. L'homme n'a pas un corps, il est un corps. D est une chair-animée-par-une-âme, le tout conçu comme une unité psycho-physique : le corps, c'est lui sous sa forme externe » (*Le corps, étude sur la théologie de saint Paul*, éd. du Chalet, 1966, p. 27-28). Cf. aussi D. Lys, *La chair dans l'Ancien Testament* : « *Basar* », éd. Universitaires, 1967. C'est cette notion vétértestamentaire de *basar* qui est sous-jacente à la pensée de Paul sur le corps du Christ et sur le corps humain en général ; il la traduit ordinairement par *sôma, sarx* (la « chair ») revêtant plutôt chez lui un sens négatif et désignant l'homme pécheur.

(5) D'après J. Jeremias (*La dernière Cène : les paroles de Jésus*, Cerf, 1972), *sôma* traduit ici l'araméen *bisra* qui correspond lui-même à l'hébreu *basar*.

et même Personne, de sa vie... Il est à peu près impossible d'exagérer le réalisme et la force crue de la doctrine paulinienne : l'Église est, à la lettre, maintenant, le corps ressuscité du Christ » (6).

Le Christ, dans son corps, connaît divers états, mais en chacun de ces états, il s'agit toujours du même Christ et de son même corps. Il y a le Christ, le « Jésus de l'histoire », qui a revêtu une « chair mortelle » (2 *Corinthiens* 4, 11 ; *Romains* 1, 3 ; *Hébreux* 5, 7), une « chair semblable à celle du péché » (*Romains* 8, 3). Il y a le Christ ressuscité, avec son « corps de gloire ». Il y a le Christ présent dans le pain eucharistique. Il y a enfin le Christ vivant dans son Église et en chaque chrétien. Mais toujours, c'est le même Christ, le *même* corps du Christ, sous des états ou des modes d'être différents. Plus exactement encore, c'est le Christ qui, dans son corps, a vécu sa vie terrestre, est mort et est ressuscité, c'est ce Christ qui, dans son corps, est présent en l'eucharistie et auquel les chrétiens sont unis en Église.

CES affirmations de saint Paul, il ne faut pas en édulcorer le réalisme, ni les vider de leur dynamisme, mais il ne faut pas plus leur faire dire ce qu'elles ne disent pas, ni perdre de vue les distinctions qu'elles impliquent. Si Paul souligne la continuité entre le corps du Christ, l'eucharistie et l'Église, c'est en marquant les états différents d'un même corps et ce n'est pas en concevant l'union du Christ et des chrétiens comme une réalité s'opérant par un automatisme physique qui n'exigerait pas des rapports interpersonnels et libres, ni comme une union où la personnalité du Christ et celles des chrétiens disparaîtraient au sein d'un tout indifférencié. Pie XII eut naguère à mettre en garde contre de telles exagérations dans *Mystici Corporis*.

Dans le chapitre 12 de la *Première lettre aux Corinthiens* et également dans le chapitre 12 de la *Lettre aux Romains*, Paul utilise en même temps l'allégorie du corps biologique et celle du corps social pour tenter de faire comprendre à ses auditeurs le type d'union spirituelle qui les relie au Christ. Mais une analyse en profondeur de ces textes nous oblige à reconnaître que ce ne sont là que des images. Dans le sens que le corps du Christ qui est l'Église est différent d'un corps biologique et d'un corps social parce qu'il est d'une tout autre nature. L'union des chrétiens au Christ a sa source dans le corps physique du Christ : elle commence avec l'incarnation, elle implique, une participation aux mystères de la vie, de la mort et de la résurrection du Christ (cf. le chapitre 6 de *l'Épître aux Romains*) (7), mais elle est d'une nature supérieure à l'union qui relie les divers membres et organes d'un corps biologique parce qu'il s'agit de l'union de personnes libres opérée par l'Esprit. Cette action de l'Esprit assure également que cette union surpasse l'union morale qui peut exister entre les membres d'un corps social. Déjà Cerfaux reconnaissait qu'aussi bien dans la *Première lettre aux Corinthiens* que dans la *Lettre aux Romains*, Paul affirmait une identité

mystique des chrétiens avec le Christ personnel (8). La seule différence entre les deux épîtres résiderait dans le fait que *Corinthiens* marque davantage l'immanence du Christ dans l'Église et *Romains* davantage sa transcendance dans l'exercice de son rôle unificateur.

C'est cependant dans les *Épîtres aux Éphésiens et aux Colossiens* que Paul atteint le sommet de sa doctrine en parvenant à mieux préciser la distinction du Christ par rapport à son Église et le rôle qu'il joue à son égard. Ces précisions, deux nouvelles images permettent à Paul de les opérer. Désormais pour lui, le Christ n'est plus seulement le milieu où l'Église naît et grandit, donc le corps total qui englobe et unifie les membres, mais il joue un rôle de « tête » dans ce corps. Ce rôle de tête, le Christ le remplit en tant qu'il communique à son Église l'influx (c'est-à-dire l'Esprit et la grâce) qui la fait vivre (9) : et ici, chaque chrétien bénéficie de cette influence du Christ dans un rapport d'immédiateté avec lui. Mais le Christ accomplit encore son rôle de tête comme pasteur, chef responsable (cf. *Éphésiens* 1, 22-23 ; *Colossiens* 1, 18), qui fait être et nourrit son Église par les moyens plus visibles que sont la proclamation de son message et ses sacrements. Les ministres que le Christ mandate et qu'il consacre par son Esprit sont les instruments vivants et libres dont il se sert pour annoncer sa parole et pour réaliser ses sacrements (cf. *Éphésiens* 4, 11-16 ; *Colossiens* 2, 19). Comme le dit Vatican II, ils « agissent en son nom » (*in Ejus persona agant*), plus exactement ils sont les symboles vivants de l'action de sanctification dont le Christ est toujours, par son Esprit, l'agent principal dans son Église. Ils sont aussi les serviteurs qui mettent les autres chrétiens, leurs frères, en état de vivre leur sacerdoce baptismal dans le quotidien et d'accomplir la mission que le Christ leur a confiée dans son Église.

Mais c'est finalement dans une autre image, une autre réalité humaine, qu'en *Éphésiens* Paul a trouvé la meilleure expression de cette union du Christ et des chrétiens qu'il voulait manifester par son affirmation : l'Église est le corps du Christ. Cette image et cette réalité, c'est celle du mariage, de l'union de l'homme et de la femme. Paul l'expose dans toute son ampleur en *Ephésiens* 5, 21-33, bien qu'il ait commencé à exploiter cette piste en 2 *Corinthiens* 11, 2 et *Galates* 4, 22 s. Il ne pouvait faire appel à mieux pour expliciter que le Christ et son Église, le Christ et les chrétiens demeurent distincts dans leur personnalité réciproque tout en étant unis de la façon la plus haute et la plus totale. Pour l'anthropologie juive, qui sous-tend le développement paulinien, le corps de l'épouse est un second corps de l'époux, l'époux se prolonge dans le corps de son épouse et dans le corps des enfants issus de leur union ; et, pourtant, il demeure clair que corps de l'époux, corps de l'épouse et corps des enfants sont distincts. Le Christ, le corps du Christ, se prolonge dans le corps de l'Église et dans le corps, dans la personne de chaque chrétien. Il se prolonge, non en vertu d'une communion charnelle passagère et toujours à reprendre comme l'est celle des époux, mais en vertu d'une communion dans l'Esprit Saint qui est une participation à la communion du Père et du Fils dans ce *même* Esprit — dans la mesure où cela est possible à des créatures évidemment, mais dans toute cette mesure. Les

(6) J.A.T. Robinson, *op.cit.*, p. 86.

(7) Les Pères ont interprété divers textes de saint Paul et de saint Jean comme affirmant une inclusion radicale des hommes, en particulier des chrétiens, dans le Christ dès le premier moment de l'incarnation. De même, ils ont vu dans l'eau et le sang coulant du côté transpercé de Jésus (*Jean* 19,34) le signe du baptême et de l'eucharistie qui, par le don de l'Esprit, engendrent l'Église, nouvelle Eve naissant du côté du nouvel Adam (cf. *Genèse* 2, 21-22).

(8) La *théologie de l'Église suivant saint Paul*, éd. de 1965, p. 228, note 2. En commentaire du verset 12 de 1 *Corinthiens* 12, la TOB note : « Le corps n'est pas considéré comme la somme des membres, mais comme leur principe unificateur (dans la pensée sémitique, corps équivaut à personne). De la même façon, le Christ, dans sa personne, est le centre unificateur qui fait de la multitude des chrétiens une réalité une ».

(9) Remarquons que l'anthropologie juive attribuait plutôt au cœur ce rôle d'animation.

créatures humaines ne peuvent, absolument parlant, participer à la communion (périorchore) qui unit les Personnes divines en une seule nature, mais, en vertu d'une grâce de Dieu, elles peuvent participer, jusqu'à un certain point du moins, à la communion qui résulte de la présence d'un *même* Esprit et dans le Père et dans le Fils. De *même* que le Père et le Fils sont deux Personnes unies dans l'unique Personne de l'Esprit d'amour, de *même* le Christ et les chrétiens, *servatis servandis*, sont de multiples personnes unies par la seule Personne de ce *même* Esprit qui les habite (10). Telle est l'ultime profondeur du mystère de l'Église-corps du Christ et elle trouve une analogie d'une grande signification dans le mystère de l'union nuptiale.

### Comment se vit ce mystère : Marie, type de l'Église

Nous allons maintenant essayer de mieux saisir ce que signifie concrètement, dans nos vies de chrétiens, ce mystère de l'Église -corps du Christ. Nous allons surtout tenter d'éclairer le rôle du corps, celui du Christ et le nôtre, dans notre histoire spirituelle et nous allons le faire en scrutant l'union corporelle du Christ et de Marie. Marie n'est-elle pas le type de l'Église, selon le Nouveau Testament et la tradition (11) et le dernier chapitre de la constitution sur l'Église de Vatican II ne s'est-il pas inscrit dans cette perspective pour exposer le thème « Marie et l'Église » ? Et, n'ayons pas crainte de le dire, les mystères du rosaire, certains d'entre eux du moins, serviront de cadre et d'éclairage à notre démarche.

L'incarnation, c'est le mystère de Dieu, du Fils de Dieu, qui s'unit à la chair humaine, qui devient corps humain, être humain (12). Dieu n'a pas peur de la chair, du corps ; au contraire, il en fait le chemin par lequel il opérera toute son oeuvre de salut et de récapitulation (cf. *Éphésiens* 1, 10) de l'humanité et du monde. C'est par son corps, par son humanité, que le Fils de Dieu fera descendre vers ses frères les dons du Père et fera monter vers Lui l'hommage de la création. Et, pour accomplir cette oeuvre, le Père ne créera pas de toute pièce une humanité pour son Fils : il viendra la prendre dans le sein, dans le corps d'une femme, il la sollicitera de Marie. Et c'est l'Esprit d'amour, qui unit le Père et le Fils, qui s'unira à Marie pour faire germer l'humanité du Fils dans son sein (13), qui unira Marie à la volonté du Père accomplie dans sa chair (*Luc* 1, 38) et qui l'unira charnellement au Fils (*ibid.*, v. 35 ; *Matthieu* 1, 20).

La Visitation, n'est-ce pas le mystère de la sanctification de Jean-Baptiste, encore dans le sein de sa mère, par une action du Christ lui aussi porté par le corps de Marie ? Mais serait-il exagéré de penser que la salutation de Marie à Elisabeth, dont fait état le texte de *Luc* (1, 40 s.), ne consista pas seulement en

(10) s Pour autant que l'Esprit Saint est, à l'intérieur de la Trinité, une Personne en deux Personnes, il se manifeste dans l'économie du salut comme une Personne en de multiples personnes (H. Mühlen, *L'Esprit dans l'Église*, Cerf, 1969, tome 1, p. 273).

(11) Cf. entre autres Barbara Albrecht, « Mary : Type and Model of the Church », *Review for Religious*, 36 (1977), p. 517-524 ; le beau livre de Max Thurian, *Marie, Mère du Seigneur, figure de l'Église*, Taizé, 1963. Louis Bouyer désigne Marie comme « l'icône eschatologique de l'Église ».

(12) Mais, alors que pour tout être humain il y a union d'une âme et d'un corps dans l'unité ontologique d'une personne humaine, dans le cas du Christ l'unité de son âme et de son corps est scellée par leur union ontologique à la Personne divine du Fils.

(13) Il ne faut pas concevoir cette union de l'Esprit et de Marie dans l'optique des unions sexuelles entre des dieux et des femmes telles qu'elles sont supposées par certains mythes hellénistiques ou égyptiens. Cf à ce sujet J. McHugh, *La mère de Jésus dans le Nouveau Testament*, Cerf, 1977, p. 327-350.

une parole, mais comporta aussi un geste sensible d'amitié, un baiser ? Le Christ se serait alors servi de la parole corporelle de Marie et du contact de son corps avec celui d'Elisabeth pour transmettre l'Esprit (*ibid.*, v. 41) à son cousin, comme durant son existence terrestre il a souvent transmis ses grâces de guérison et de pardon par des paroles de ses lèvres et des touchers de sa main, comme maintenant il transmet sa parole par des lèvres d'hommes et la vie de son Esprit par des réalités (les sacrements) qui atteignent le corps de l'homme.

La Naissance de Jésus nous met en présence du mystère de l'enfant, plus particulièrement du mystère de la chair infantine. La chair de l'enfant est, au sein de la réalité corporelle, ce qu'il y a à la fois de plus dur et de plus faible. Il faut être dévoyé ou dévié psychologiquement pour sentir un attrait sexuel à la vue de la nudité d'un corps d'enfant. Et c'est pourquoi même les peintres chrétiens les plus pudiques n'ont pas hésité à représenter l'enfant Jésus nu dans la crèche ou dans les bras de sa mère. Par ailleurs, il faut admirer l'acte de foi humble des bergers et des mages se prosternant devant ce corps menu, faible et dépouillé de tout insigne royal et y reconnaissant le don de Dieu aux hommes. C'est le point de départ de la dévotion à Jésus enfant et de sa conséquence, la doctrine de l'enfance spirituelle, qui traversent toute la tradition chrétienne. Elles se fondent aussi dans l'attitude de Jésus lui-même à l'égard des enfants dont nous aimerions pointer quelques traits. Dans la péricope évangélique qui rapporte une discussion des disciples sur l'ordre de priorité existant entre eux et la réponse de Jésus qui appelle un enfant au milieu d'eux et invite ses disciples à imiter sa petitesse (*Marc* 9, 33 s. ; *Luc* 9, 46 s.), Luc souligne que Jésus e attiré l'enfant à lui », « le plaça près de lui » ; Marc de son côté précise que Jésus « l'embrassa ». Le *même* Marc est également plus explicite que les deux autres synoptiques dans la péricope qui décrit la présentation de petits enfants à Jésus (*Marc* 9, 13 s. ; *Matthieu* 19, 13 s. ; *Luc* 18, 15 s.) : dans son récit, Jésus « touche » et « embrasse » les enfants. Remarquons cependant qu'il ne s'agit pas de simples marques d'affection naturelle ; à travers elles, Jésus bénit les enfants, intime l'ordre de les respecter (*Matthieu* 18, 5 s.) et exhorte ses disciples à imiter au plan spirituel certaines de leurs dispositions naturelles. Mais ici aussi, c'est à travers des gestes corporels que Jésus fait passer sa grâce et son message : c'est toujours la loi d'incarnation qui se vérifie.

Les mystères douloureux dans leur ensemble, ou les récits évangéliques de la passion si on préfère, montrent comment la chair du Christ est associée, cette fois au plan de la souffrance, à son oeuvre rédemptrice. Bien sûr, au jardin de Gethsémani, Jésus vit d'abord la passion de son âme (comme sa mère l'avait enfanté d'abord dans son âme avant de l'enfanter dans sa chair), mais nous pouvons soupçonner, en demeurant bien en-deçà de la vérité, les répercussions de cette passion intérieure sur son coeur de chair (là s'enracine d'ailleurs la dévotion au Sacré Coeur) et sur toute sa chair : Luc, le médecin, a noté le phénomène psycho-physiologique de la sueur de sang (22, 44). Les autres tourments plus corporels subis par Jésus : coups des soldats, flagellation, couronnement d'épines, portement de la croix et crucifixion, elle-même, disent, sans qu'il y ait lieu de développer, comment son corps a été associé intimement à sa passion. C'est, à la fois et d'une façon inextricable, par ses tourments intérieurs et par ses souffrances physiques que Jésus accomplit son oeuvre de salut. Et la tradition chrétienne a bien compris, les saints mieux que quiconque, que tout notre être, corps et âme, doit partager la coupe du Christ et porter la croix avec lui (cf. *Matthieu* 20, 23 ; *Marc* 8, 34). « Je trouve ma joie dans les souffrances que j'endure pour vous et je complète en ma chair ce qui manque aux épreuves du

Christ pour son corps, qui est l'Église », disait saint Paul aux fidèles de Colosses (*Colossiens* 1, 24).

Peut-être n'est-il pas inutile de préciser ici que la souffrance et la mort, bien qu'elles puissent jouer et qu'elles jouent effectivement un rôle de purification, ne sont pas des punitions imposées par Dieu aux pécheurs (et, par voie de conséquence, à Jésus qui les représentait) ; elles ne sont pas non plus une sorte de compensation exigée par Dieu en retour de son pardon. Inhérentes à notre nature finie, elles deviennent le signe sensible, charnel, du désordre et de la mort spirituels que le péché établit en nous. Chez le Christ (et le chrétien participe mystiquement à ses états), elles sont l'expression suprême, dans la chair, de son amour du Père pour son Fils et pour nous. Le Christ a aimé le Père en acceptant tout ce qu'il lui demandait (cf. *Jean* 14, 31) et il nous a aimés jusqu'à livrer sa vie pour nous (cf. *Jean* 13, 1 ; 15, 13). Le Père aussi nous a aimés jusqu'à nous donner son Fils cloué à la croix (cf. *Jean* 3, 16 s.) comme symbole indépassable de cet amour (cf. *Romains* 5, 6 s.) : le cœur du Père a été déchiré par la mort du Fils et il a partagé infiniment à ses souffrances (Marie a aussi partagé, à la mesure de la grâce immense qui est la sienne, à cette passion : cf. *Luc* 2, 35 ; *Jean* 19, 25 s.), mais il a préféré donner cette preuve suprême d'amour aux hommes plutôt que d'épargner son Fils. Et le Fils, mû par le même Esprit d'amour que le Père, a fait le même choix (14).

La **Résurrection** et l'**Ascension** qui lui est liée apparaissent comme la synthèse de ces deux figures de la loi d'incarnation que sont les mystères joyeux (thèse) et les mystères douloureux (antithèse). Dieu a joué jusqu'au bout le jeu de la chair : il a assumé celle-ci dans tout ce qu'elle a de positif en elle-même et dans tout ce qu'elle a de négatif par suite de sa faiblesse native et du péché il fallait, pour que son œuvre apparaisse signée de sa main, qu'il restaure cette chair dans un état de perfection définitive. Il l'a fait d'abord pour la chair de son Fils, mais l'a fait aussi pour la chair de sa mère (*assomption*) (15). Celle qui a été unie au Christ, le plus qu'il est possible à une créature, dans son âme et dans son corps a été glorifiée avec lui, également dans son âme et dans son corps, prélude et exemplaire de la participation à la résurrection du Christ qui sera le lot de nos corps (16).

Il reste à décrire plus précisément le rôle de l'Esprit dans ce mariage de Dieu avec la chair humaine. Le mystère de la Pentecôte nous y invite. De même que c'est l'Esprit qui a présidé à l'incarnation du Fils de Dieu dans le sein de Marie et qui a également inspiré tous les gestes et toutes les paroles de Jésus et de sa mère, de même, comme le marque bien saint Paul, c'est lui qui préside à l'union entre le Christ et les chrétiens dans ce corps du Christ qui est l'Église, comme

(14) Sur ceci, cf. Gustave Martelet, R " L'agneau prédestiné avant la fondation du monde " et les profondes créatrices de Dieu s, *Communio*, V, 1, p. 22-31 ; Hans-Urs von Balthasar, « Jésus bouc émissaire ? », *Communio* V, 3, p. 73-75 ; Jean-Guy Pagé, « La vida solo nace de la muerte », *Communio*, éd. espagnole, mai juin 1980, p. 255-272.

(15) Remarquons en passant que la femme, si elle n'est pas pervertie (et souvent par l'homme), est naturellement plus chaste et dans son âme et dans son corps. Ses organes génitaux, par exemple, sont plus discrets que ceux de l'homme et, psychologiquement, elle accepte mal une coupure entre l'amour et l'acte sexuel alors que la discontinuité est davantage inscrite dans la nature masculine.

(16) Bien sûr, les corps de ceux qui meurent dans la fidélité au Christ ressuscitent pour partager le bonheur de l'âme avec laquelle ils ont concouru à demeurer dans cette fidélité, tandis que les corps de ceux qui meurent en rupture d'amour avec Dieu ressuscitent aussi, mais pour partager l'affliction de l'âme avec laquelle ils ont participé à cette rupture. Cf. à ce sujet le n° 3 du tome V de *Communio* consacré aux problèmes d'après la mort.

c'est lui qui préside à cet autre prolongement perpétuel de l'incarnation que constitue l'eucharistie (sens de l'épiclèse) (17). Paradoxalement, la Personne divine dont le caractère spirituel nous paraît le plus accentué (il nous est plus facile de nous représenter le Père ; quant au Fils, il a, lui, un visage humain et charnel) est intimement liée au processus de l'incarnation à toutes ses étapes. Comme quoi si c'est le seul Fils qui a assumé une nature humaine, un corps, à travers lui, c'est aussi le Père et l'Esprit qui ont voulu s'approcher des hommes pour leur communiquer e corporellement toute la plénitude de la divinité » (*Colossiens* 2, 9 ; cf. *Jean* 1, 16-18). L'amour du Père, traduit en termes de chair dans le Fils fait homme, est « répandu dans nos cœurs par l'Esprit » (*Romains* 5, 5) : il fait de nous des fils (*ibid.* 8, 14), capables d'appeler le Père de ce doux nom de x père ». Et c'est ce même Esprit, qui nous fait fils dans tout notre être, donc aussi dans notre corps, qui, de par la volonté amoureuse du Père et dans le corps du Christ, « donnera aussi la vie à (nos) corps mortels » par la résurrection (*Romains* 8, 11).

**QUE** graduellement ici-bas il purifie ces corps et en fasse des compagnons accordés à nos âmes et des instruments de notre salut et de celui de nos frères. Car il n'y a pas de salut en Jésus-Christ sans le corps. Et la chasteté chrétienne, que ce soit celle de la virginité consacrée ou celle qui est inhérente au sacrement de mariage, ne peut consister dans un mépris ou une peur du corps (tendances encratiques et manichéennes), bien qu'elle exige, par suite du péché en particulier, une discipline et une ascèse dont on ne sait plus parler suffisamment, même à l'intérieur de l'Église. Cette chasteté chrétienne est une participation au regard sur le corps humain porté par Dieu aux origines du monde lorsqu'il créa l'homme et la femme, complémentaires dans leur âme et dans leur corps, comme les deux faces d'une seule humanité et comme une image de lui-même et de son unité trinitaire (cf. *Genèse* 1, 27) (18).

Jean-Guy PAGE

Jean-Guy Pagé, né en 1926 à Montréal, est prêtre du diocèse de Québec et membre du Comité de rédaction de l'édition de *Communio* en français. Il est docteur en théologie de l'Université Grégorienne et diplômé en pastorale de l'Institut *Lumen vitae* (Bruxelles). Il enseigne l'écclésiologie, la théologie des ministères et la théologie pastorale à la Faculté de théologie de l'Université Laval à Québec. Il vient de terminer la publication d'un traité sur l'Église en trois volumes, intitulé *Qui est l'Église ?* (Bellarmin).

(17) Nous ne prétendons ici diminuer en rien la valeur du rite de l'institution comme sommet de la célébration eucharistique, mais nous aimons cependant nous situer dans l'optique orientale qui considère le rite eucharistique comme un tout et accorde une importance capitale à l'épiclèse comme complément du rite de l'institution.

(18) Cf. les discours prononcés depuis plus d'un an par le Saint-Père à l'occasion des audiences générales du mercredi, qui constituent des commentaires de *Genèse* 1-3 et de *Matthieu* 5, 27-32 et 19, 1-12 (on trouve ces discours reproduits dans la *Documentation catholique* depuis l'automne 1979 et dans le volume *A l'image de Dieu, homme et femme*, éd. du Cerf, 1980) ; cf. aussi le beau texte de Teilhard intitulé *L'éternel féminin* que le P. de Lubac a magnifiquement commenté et le chap. IV de mon volume *Foi ou liberté ?* quia pour thème la place de la femme dans le plan divin s.

Gustave MARTELET

## La certitude de la foi devant l'impossibilité de la résurrection

*L'improbable peut se réaliser : le corps peut, comme l'univers entier, être destiné à vivre. Une nouvelle alliance naturelle de l'homme au monde peut répondre à l'Alliance surnaturelle de Dieu avec l'homme.*

IL me revient de commenter, selon ma compétence présumée, le sondage entrepris par vos soins (1). Je partirai d'un des résultats de l'enquête qui concerne plus spécialement les catholiques. Dans le rapport de M. Jacques François, il est écrit : « *Le sondage a permis de mettre en lumière la crise de la société ou du moins la crise des croyants que traverse notre société. Les opinions sur la mort et le sens de la vie font apparaître de grandes incertitudes. Dans notre société traditionnellement catholique, on a pu évaluer à 14 % seulement la proportion de catholiques pratiquants, faisant montre sur quelques points essentiels de cohérence et de fidélité d'enseignement de l'Église* ». Considérant ce résultat comme assuré, je me demande d'où vient que si peu de catholiques pratiquants voient la mort en fonction de la foi de l'Église. Désirant répondre à cette question en théologien et non en sociologue, je propose de dire : c'est l'absence d'une vision cohérente de la Résurrection qui explique **en partie** — y a-t-il une seule explication exhaustive ? — le piètre rôle que joue la foi dans les réponses de ces catholiques pratiquants. Par contre, c'est cette vision cohérente de la Résurrection que je voudrais mettre en relief, faisant ainsi valoir, à ma manière, ce qui fait trop souvent défaut.

Je partirai des pages que Jean Guilton a écrites en 1977 sur *La métaphysique de la résurrection* et que l'on trouve dans le tome IV de ses *Œuvres complètes*. L'idée centrale est celle-ci : la résurrection, c'est-à-dire le fait de se relever de la mort pour n'y plus jamais retomber, est une croyance qui paraît tout d'abord aberrante. Elle répond en réalité à une attente secrète et profonde de la conscience humaine, pourvu qu'on ne déracine pas cette conscience de son rapport avec **le corps** et qu'on ne déracine pas davantage le corps de son rapport avec **le cosmos**.

(1) Il s'agit de la Société de Thanatologie, pour laquelle ce texte a été rédigé et qui a bien voulu que je le publie aussi dans *Communio*.

Ces réflexions s'accordent avec ce qu'un Prigogine appelle la « *nouvelle alliance* ». Il désigne ainsi, dans un vocabulaire biblique et chrétien qu'il transpose, le fait que la science moderne n'incite pas nécessairement, comme le croyait Monod, à voir une rupture béante entre l'homme et la nature. Au contraire, pour Prigogine, Prix Nobel lui aussi, la nature n'est pas aveuglément déterminée. Elle serait pleine au contraire de rencontres insolites ou aléatoires, d'effets imprévisibles et fortuits dont les vivants seraient l'exemple privilégié. Aussi l'homme lui-même, être de contingence et de liberté, ne serait pas dépayé dans un tel univers. Il trouverait entre le monde et lui des affinités, des « *valences* » qui rendraient possible cette « *nouvelle alliance* » dont Prigogine et Isabelle Stengers nous parlent.

D'un point de vue philosophique, Jean Guilton aboutit à des conclusions analogues, qui rendent plus vraisemblable la foi en la résurrection. L'accord entre le corps et l'esprit, d'une part, entre l'homme et l'univers, d'autre part, serait profond et essentiel. Seulement, nous n'en connaissons encore qu'une forme provisoire. Bien des choses en effet, dans l'art, dans la métamorphose, dans l'étude plus précise du mourir », indiqueraient que la mort est un échec transitoire et non un terme et moins encore un but. La mort désigne en nous un **inachèvement** qui appelle ou attend une mutation transformante. Ce qui est en nous **dominé** : l'esprit par le corps et nous-mêmes par le monde, pourrait devenir **dominant** et ouvrir sur une nouveauté définitive, faite notamment d'intégration spirituelle et cosmique, et de réconciliation, aussi bien personnelle que sociale. C'est précisément ce que la foi appelle la résurrection et que Jean Guilton, pour rajeunir ce mot trop connu, nomme, en partant du grec, « *lanastase* ».

Dans la *même* foulée, il n'est pas inutile de rappeler comment la foi chrétienne accepte et dépasse le caractère improbable de la résurrection et peut en faire valoir la signification toujours vivante. Je veux parler ici de la résurrection — qu'il s'agisse de la nôtre ou de celle du Christ — et non pas de l'immortalité. Celle-ci, pour importante qu'elle soit comme vient de le rappeler le Cardinal Ratzinger dans un ouvrage sur *La mort et l'au-delà* (2), concerne seulement la survie de l'esprit qu'on suppose affranchi de son corps. La résurrection vise par contre **l'homme tout entier, l'homme total, âme et corps** intégralement compris, et c'est pourquoi elle est si hautement improbable, humainement parlant. Elle implique en effet que, sans être altérée dans son rapport constitutif avec le monde, notre existence soit néanmoins soustraite aux conditions de mort qui règnent sur l'univers auquel nous sommes incorporés. Elle suppose donc à l'évidence que l'univers lui-même, dont nous sommes physiquement inséparables, soit, sans être détruit, arraché à sa propre entropie (3). La probabilité qu'un tel fait arrive est infiniment faible, car elle exige l'entrée en scène d'une puissance capable de ressaisir le monde dans sa source et de l'acclimater à des conditions d'existence qui ne sont plus celles du système. Ce qui suppose en langage chrétien une seconde ou encore une nouvelle création.

Cependant, la probabilité très faible de la résurrection ainsi comprise n'est pas nulle, si l'on découvre qu'elle est anthropologiquement nécessaire, scientifiquement non récusable, divinement plausible et germinalement réalisée dans le Christ, au regard de la foi.

(2) Coll. s Communio s, Fayard, Paris, 1980 (N.d.I.R.).

(3) Quand je parle en ce cas d'entropie — sous entendu : maximale —, je désigne l'état dans lequel l'énergie devient inutilisable. L'entropie est donc pour l'univers ce qu'est un électro-encéphalogramme *plat* pour l'homme : un équivalent de la mort.

### Nécessité anthropologique de l'improbabilité de la résurrection

La probabilité infinitésimale mais anthropologiquement nécessaire de la résurrection se présente de la manière suivante. Il existe sûrement un accord minimum — Prigogine parle d' « *alliance* » - entre l'homme et le monde, puisque l'homme a pu y apparaître et que, depuis un grand million d'années, il n'a cessé d'y développer sa présence et d'y découvrir ses racines. Or une « *alliance* » ou un accord aussi vital entre l'homme et le monde suppose qu'existe une vraie différence entre les deux. Sinon, il y aurait identité ou fusion, l'une et l'autre rendant toute alliance impossible. C'est vrai qu'entre l'homme et le monde, la différence paraît souvent si superficielle et si précaire que seul un nouveau stoïcisme serait capable de préserver l'humanité du désespoir que lui inspire sa condition. Ainsi pensait Monod. Pour d'autres au contraire, la différence entre l'homme et le monde est aussi profonde et aussi inaltérable que leur corrélation. Pour un Teilhard, l'homme est lui-même un **troisième infini**, de **complexité** celui-là. A ce titre, il possède une densité cosmique qui lui permet de résister au vertige que lui inspirerait autrement la double infinité de l'univers dans le petit et dans l'immense. De toute manière, l'identité de l'homme dans la nature n'est assurée qu'à une condition encore, bien notée par Teilhard : que l'homme ne soit pas résorbé par l'univers dans la mort.

Si la mort, en effet, est l'ultime échéance historique de l'homme, c'est la nature qui a le dernier mot et qui devient le pôle absolu de l'histoire. « *Moisissure cosmique* », comme l'a dit Jean Rostand, l'homme est épisodique, au fond sans importance puisqu'il passe inexorablement et que seule la nature demeure sans que l'homme paraisse lui manquer. Dans ce cas, il n'y a pas « *alliance* » entre l'homme et le monde, mais résorption brutale de l'un dans l'autre. Cette néantisation historique de l'homme préfigure d'ailleurs celle de l'univers. Au terme, lui-même sera livré à l'inertie, à l'homogène, à « l'égal » et au froid cosmique absolu. A moins que, pour sortir d'une telle vision, on ne se livre à l'hypothèse d'un « *éternel retour* », qui renouvelle en fait le cycle scandaleux des victoires de la mort.

Mais pourquoi privilégier ainsi la mort dans le système ? N'existe-t-il pas en lui des réussites authentiques de vie ? Bien plus, à l'intérieur de la conscience humaine s'élève une revendication de victoire, que rien n'a pu détruire ni même décourager. Tel est le vœu secret, controversé et cependant irréductible : que la mort ne soit pas dans l'histoire le dernier mot de tout ! Et cela, en raison de la singularité prodigieuse de l'homme et de cet univers auquel il tient par toutes les fibres de sa culture, par tous les atomes de son corps. Ce vœu, toutes les formes de cultures et plus encore de religions le connaissent et l'honorent, même si, par lassitude devant l'immensité du paradoxe humain, elles en viennent à sacrifier la valeur essentielle du corps, voire à volatiliser le sujet dans un irréprésentable *nirvana*... *Jamais* cependant elles ne se dérobent devant le devoir de « sauver » l'homme de la mort, tant le vouloir-vivre historique de l'homme est en lui de l'inné.

Une chose paraît donc certaine : toute solution d'ensemble au problème de l'homme qui laisserait triompher la mort, laisserait aussi triompher le cosmos sur l'homme et néantiserait en fait l'humanité dans son histoire et ses individus. Or comment l'homme pourrait-il accepter de n'avoir vu le jour qu'à seule fin de mourir et que l'univers jouisse d'un tel pouvoir discrétionnaire sur lui, sans que

l'homme possède sur ce point un recours contre lui ? Si la conscience humaine est capable d'entrevoir l'aberration historique de la mort, elle peut le faire pour quelque chose et non **pour rien**. L'absurde n'a pas de droit spécial à devenir la seule raison d'être de l'homme et de son monde. Cette révolte de la raison justifie, non seulement la croyance en l'immortalité, qui ne sauve finalement qu'une **partie** de l'homme, mais l'appel plus secret à une résurrection qui sauve l'humanité **entière** et **tout** l'individu, physiquement inviscéré dans l'univers lui-même.

Que cette résurrection, malgré l'annonce qui en est faite, soit improbable, humainement parlant, c'est l'évidence même. Mais que cette improbabilité, une fois annoncée, paraisse anthropologiquement nécessaire, c'est l'évidence aussi, tant elle coïncide avec l'allergie que l'homme éprouve depuis toujours, face à l'éventualité d'une mort historique qui deviendrait **totale**, en l'absence de la résurrection.

### L'improbabilité de la résurrection non scientifiquement récusable

Reconnu anthropologiquement nécessaire, le message de la résurrection n'est pas scientifiquement aberrant, si l'on regarde la manière dont l'homme est lui-même apparu dans le monde et dont il s'y déploie. Dernier venu de la nature, ou peu s'en faut, son existence en effet, ne répond scientifiquement parlant, à nul *a priori*. Il est là comme un fait qu'il faut accueillir pour pouvoir le comprendre. Dans l'ensemble du monde, il représente un passage et un seuil nouveau. Il émerge, reprenant à son compte deux caractéristiques essentielles à toute l'évolution de la vie : l'improbabilité des mutants et la singularité initiale de leur présence et de leurs traces.

Jamais dans la nature il n'y a de génération spontanée, au sens précis du mot. Rien n'y arrive cependant n'importe comment, n'importe quand et n'importe où. Si neuves que soient les formes mutantes de la vie, elles sont toujours plus ou moins intégrées au milieu et au temps qui les voient apparaître. Ce n'est pas au Primaire que les sauriens auraient pu s'élancer dans les airs, puisqu'aucun vertébré n'avait encore de poumons pour pouvoir respirer l'oxygène à l'état libre. Au Secondaire, le temps des mammifères n'était pas encore arrivé. Et cependant, rien ne permet de dire que l'existence de vertébrés, supérieurs aux poissons quant à la respiration pulmonaire; s'imposait ou que les anthropoïdes devaient à tout prix voir le jour parmi les mammifères. Chaque forme mutante franchit, sans crier gare si l'on peut dire, un **certain seuil d'improbabilité**. Sa présence devenue « naturelle », une fois qu'elle est là, nous masque le saut qu'elle a fait, le « pas » qu'elle a franchi, mais qu'on peut retrouver si l'on se place dans l'**avant** de son apparition. C'est ce qu'on peut appeler l'improbabilité des mutants.

Par ailleurs, on le sait, les formes mutantes, « improbables » au sens précisé à l'instant, sont en très petit nombre. A supposer qu'elles aient abondé, la paléontologie n'en connaît que de rares exemplaires. Le cas du cœlacanthe et celui de l'archéoptéryx, pour le passage des poissons aux quadrupèdes et des reptiles aux oiseaux, sont bien connus. Sans doute y a-t-il ici une divergence de points de vue entre généticiens et paléontologues. Les premiers insistent davantage sur le rôle de l'individu pour expliquer les mutations, tandis que les seconds considèrent surtout les « populations » où se trouvent d'abord noyées les variations individuelles. On peut estimer cependant que les « mutants » jouissent d'une

singularité décisive ; sinon, comment pourraient-ils s'imposer ? Scientifiquement parlant, il existerait donc un rapport entre l'improbabilité du « passage » à une forme nouvelle de vivant et la singularité du « mutant ». De ces deux traits, seul le premier retient pour le moment notre attention, car il commande l'autre et nous permet aussi de voir dans une perspective nouvelle l'improbabilité de la résurrection.

Dans l'évolution des vivants l'improbable paraît souverain. Comment prévoir, à partir des monocellulaires, fossilisés dans le Primaire, les cent milliards de cellules dont se compose le corps humain ? A moins de dire avec Monod que l'ADN primordial contenait le programme à venir de tout l'univers des vivants, force est de reconnaître que la vie procède, scientifiquement parlant, à travers un aléatoire prodigieux, qui aboutit quand *même* — c'est là qu'est la merveille — à des résultats, stupéfiants par leur continuité et leur intégration croissante.

L'apparition de l'homme n'échappe pas à cette loi. Si préparé qu'il soit, lorsqu'on le considère après coup, l'homme demeure improbable tant qu'il n'est pas là. Bien qu'il semble posséder en Afrique des sites privilégiés d'éclosion, la contingence tapisse son berceau. Tout était improbable de tout ce qu'il a fait. C'est comme un aléa qu'il est donné au monde. Il doit s'y tailler une place *en taillant* tout d'abord le silex, sans le moindre modèle. Il a dit s'adapter aux éléments, imposer sa régence à tous les animaux, trouver sa nourriture, découvrir les saisons, ruser avec la nature qui était tellement supérieure à sa fragilité. Il a tout inventé. Scientifiquement parlant, l'histoire de la culture, pareille sur ce point à celle de l'univers et de la vie, c'est de l'improbable accompli. Or l'improbable a été accompli ; il est devenu possible et réel grâce au principe opératoire qui a varié avec chaque ordre de grandeur nouvellement produit.

Pour l'univers physique, c'est l'énergie en expansion qui est à l'œuvre. Une boule de feu, de milliards de degrés, qui éclate et développe l'espace en se refroidissant sur des milliards d'années, explique la genèse progressive du monde, de ses constellations et de ses éléments. Pour l'ordre de la vie, l'évolution que Bergson appelait « créatrice » rend compte de l'ensemble des formes et de leur étalement dans le temps, bien plus encore que dans l'espace. Quand l'homme est là, l'élan évolutif reprend son cours sous une forme nouvelle. C'est l'intelligence qui rend alors possible l'improbable : il jaillit polymorphe, des mains du tailleur de silex de la fin du Tertiaire jusqu'à l'homme moderne qui marche sur la lune et qui fait des machines capables d'accomplir des milliards d'opérations en une seconde. Mais les tombeaux de la vallée des Rois, le Parthénon, Chartres et Venise, les Concertis Brandebourgeois et le Boléro de Ravel, l'Odyssée, la Comédie humaine, les Yeux d'Elsa, les statues de Phidias, le sourire de Bouddha, l'art du Bénin, la peinture du Greco, **tout est, scientifiquement parlant, de l'improbable pur**, si l'on se place, comme on ne doit jamais omettre de le faire, *avant* que ces chefs-d'oeuvre existent.

Comment dès lors s'étonner, lorsqu'il s'agit de la résurrection qui doit arracher l'homme à la mortalité, en transformant aussi son univers, qu'on soit devant de l'improbable et même, scientifiquement parlant, devant du très hautement improbable ? Mais, d'un point de vue scientifique réellement ouvert, le très hautement improbable n'a pourtant rien d'absurde. Non seulement tout ce qui vaut, tout ce qui tient, tout ce qui est, dans tous les ordres du réel, a passé lui aussi, lui déjà, par les chemins de l'improbable, mais on peut dire surtout qu'il

### **L'improbabilité de la résurrection est divinement plausible**

La très haute improbabilité de la résurrection ne devient une improbabilité absolue que si l'on décide *a priori* que l'énergie scientifiquement repérée dans le monde est la seule énergie qui puisse jamais intervenir ou exister. A cet *a priori* s'en ajoute subrepticement un autre : que l'énergie qui se déploie dans l'univers et que l'homme utilise ne pose aucun problème concernant son principe. Ce double postulat que l'on déclare scientifique est une **décision** et non pas un savoir. Véritable effraction, il introduit le savant dans un domaine tout autre que le sien. La science en effet observe, explique, propose des « modèles » du réel qu'elle essaie de décrire tel qu'il est ; elle ne l'élucide pas jusqu'en sa raison d'être. A la question qu'Heidegger a posée et qui résume toute la quête philosophique *sur* le sens de l'être : « *Pourquoi y a-t-il quelque chose et non pas rien ?* », le savant n'a nulle compétence particulière pour répondre. Il doit même se garder d'un scientisme spontané qui l'inviterait à exclure, lorsqu'il s'agit des problèmes du **sens**, le Terme transcendant qui s'y trouve impliqué, mais qu'on ne peut pas maîtriser.

Il est clair en tout cas que si « Dieu », quelque nom qu'on lui donne, est rejeté de l'univers, la résurrection non seulement n'est plus probable, mais elle est impossible, car il ne reste plus en face de l'univers que la finitude de l'homme, mortellement prisonnier du système. Mais de quel droit exclure un Autre vraiment Autre qui, sans faire nombre avec le monde ou avec l'homme, sans les gêner non plus, peut les envelopper, non pour en brouiller la nature mais pour fonder leur existence et, s'il le faut, la trans-former afin de l'accomplir ? Parmi toutes les probabilités sur lesquelles nous ouvre un monde de structure galactique, pourquoi ne retenir que la seule probabilité qui porte sur d'autres humanités que la nôtre ? Pourquoi se fermer d'avance et par principe à une autre probabilité, plus décisive, seule décisive celle-là, concernant un Infini d'amour et de Puissance, en qui le monde trouve son origine et l'homme, son sens et son salut ?

Si un tel Infini n'est pas purement improbable, alors n'est pas improbable non plus l'intervention de ce *même* Infini, non seulement pour que l'univers soit, pour que de l'univers émerge le monde des vivants et pour qu'à la cime des vivants paraisse l'homme, mais plus encore pour que l'humanité ne soit pas condamnée pour toujours à la mort dans sa totalité et ses individus. En effet, devant l'absurdité d'une néantisation historique de l'homme en raison de l'entropie du monde, il n'est pas impensable que Celui, s'il existe, qui lance dans l'existence et l'univers et l'homme, tente de garantir le plein succès de l'homme, conscience et prunelle du monde, par le don transcendant de la résurrection, si c'est la seule manière qu'il a d'accomplir les deux. Alors, par un retournement néguentropique absolu (5), le système sans être détruit serait transfiguré et l'homme, ainsi, glorieusement incorporé.

(5) Que le lecteur ne se méprenne pas. En parlant de la sorte, je n'entends nullement donner une interprétation thermo-dynamique de la Résurrection. Je désire seulement suggérer le contenu bouleversant de la Résurrection par une analogie que le mystère déborde — (N.d.I.R. : « Néguentropie » signifie entropie négative, c'est-à-dire tout ce qui va à contre-courant de la dégradation constante de l'énergie — entropie —, en accroissant l'ordre, la différenciation, l'information ; cf., de l'auteur, *Résurrection. eucharistie et genèse de l'homme*, Desclée, Paris, 1972, p. 51 s.).



Tel est évidemment un des contenus essentiels de la foi des chrétiens en la résurrection. La foi affirme, la foi attend, la foi espère la venue de « cieux nouveaux » et d'une « terre nouvelle », où toute larme sera tarie et la mort à jamais dépassée pour l'homme **tout entier**, corps et âme et donc. aussi pour l'univers dont il est humainement inséparable. Pour la foi, l'existence déjà prodigieuse du monde et de l'homme doit s'accomplir par la transformation plus prodigieuse encore de la résurrection. Cette transformation prodigieuse n'est pas plus improbable que ne l'est, au regard de la science si elle voit bien les choses, l'existence actuelle et du monde et de l'homme.

Ainsi réapparaît plus vivant que jamais l'objet, dépassé nous dit-on, de la foi. Il n'est pas recréé, on le voit seulement ressurgir. Comme l'a dit Teilhard : « *A l'échelle cosmique (la science moderne nous l'apprend), seul le fantastique a des chances d'être vrai* ».r. Forme renouvelée mais non défigurée de l'homme et de son monde, l'univers de la résurrection, obtenu par un Pouvoir opératoire de structure infinie, n'est nullement absurde. Anthropologiquement souhaitable et même nécessaire, scientifiquement non récusable *a priori*, il apparaît ainsi divinement réalisable et, dans le Christ ressuscité, déjà germinalement réalisé.

### **Jésus ressuscité le plus hautement improbable, divinement donné**

Dans le Christ de la Résurrection, la foi chrétienne désigne l'Homme nouveau par excellence, tout ensemble primordial et final. Historiquement porteur, par sa victoire sur la mort, de cette « information » rénovatrice, de ce « programme » jusqu'alors inconnu, Il est capable d'accomplir notre achèvement. Certes, l'information dont le Ressuscité est Porteur ne saurait concerner l'évolution interne du système, qui continue son cours selon ses propres lois. Le programme nouveau de la résurrection concerne tout d'abord la **Crans-évolution** qui doit faire passer les hommes et l'univers, de l'état mutilé où les laisse la mort, à l'état glorifié de la mort supprimée ; il concerne aussi toutes les conséquences qu'un tel avenir fait rejaillir sur le présent des hommes. C'est bien ce que nous dit la prédication des Apôtres qui nous annonce en Jésus-Christ ressuscité le Seigneur de l'univers, le Sauveur de l'homme et le principe d'une nouvelle vie. Ainsi éclate éminemment dans le Christ la singularité de tout improbable accompli, que nous avons, un moment, négligée.

Tout en s'insérant dans les populations d'où elle émerge un jour, toute forme mutante, avons-nous remarqué tout à l'heure, apparaît singulière. Par sa totale humanité qui culmine en sa mort, le Christ lui aussi fait partie intégrante du *phylum* (6) humain, auquel il va faire franchir le « pas » sans précédent de la résurrection. Etant le seul de l'histoire à briser les verrous de la mort, il contient en lui seul et pour nous la nouveauté superbe de la résurrection. En lui seul, en effet, s'est dévoilée pour nous la puissance infinie de Dieu dans son Amour. Mais cette singularité est d'autant plus parfaite qu'elle s'enracine, au regard de la foi, dans l'originalité sans égale du mystère propre au Fils. Si le Christ peut faire passer l'improbabilité de la résurrection dans la réalité de notre histoire, il le doit à cette identité éternelle, puisée par lui au sein du Père. Le Christ de la Résurrection n'est **singulier** à ce point dans le cours du temps que parce qu'il est d'abord Unique en son Eternité.

(6) *Phylum* : famille, lignée d'êtres vivants considérée dans sa continuité à travers l'évolution (N.d.I.R.).

C'est pourquoi le suprême Mutant de l'histoire, si j'ose ainsi parler de Jésus-Christ ressuscité, n'est jamais englouti dans la nuit du passé. Il est au contraire célébré, par l'Église du moins, au présent, comme le Premier-né d'entre les morts, comme l'Espérance actuelle et finale du monde, comme le Révélateur filial des profondeurs autrement insondables de Dieu et de l'Esprit. Alors qu'à de rares exceptions près, les mutations de la vie s'accompagnent de cette *suppression automatique des pédoncules* » dont nous parle Teilhard, dans le cas de la résurrection, l'indestructible pédoncule historique de la gloire qu'est Jésus Christ ressuscité n'est jamais supprimé. Tout au contraire, s'il est fidèle à son essence, le christianisme se définit par la confession, le culte, l'attente, le désir de Celui qui seul arrache l'homme, je dis bien **l'homme tout entier** et non pas **l'âme** seulement, à l'empire souverain de la mort, pour ne rien dire ici de celui du péché.

La place singulière que Jésus-Christ ressuscité possède et doit garder dans la vie de l'Église n'est donc pas un reste de mythologie qu'une « sagesse » toute philosophique ou une « gnose » follement prétentieuse devrait évacuer. Entièrement justifiée, elle répond au rôle irremplaçable de Jésus dans l'histoire totale de l'homme et dans la manifestation de Dieu. Jamais notamment ne peut être oublié ou relativisé Celui qui conduit la Création jusqu'à la plénitude, toujours envisagée par Dieu, encore que pour nous longuement différée, de la résurrection.

**E**BAUCHE seulement, tout ce que je viens de dire. Elle permet cependant de comprendre pourquoi nombre de catholiques, à l'occasion d'un sondage sur la mort, sont apparus si hésitants sur la résurrection. S'ils hésitent, c'est sans doute — telle est du moins mon hypothèse — qu'ils ignorent trop souvent le contenu même de leur foi, sa cohérence avec les attentes de l'homme, avec les horizons inachevés de la culture et de l'histoire, avec les gémissements de la création tout entière. Or il est impossible de nos jours de confesser la foi sans assumer ses plus étonnantes audaces, par rapport aux immenses problèmes que se posent les hommes et qu'il est dangereux de vouloir refouler.

Gustave MARTELET, s.j.

Gustave Martelet, né en 1916 à Lyon. Entré dans la Compagnie de Jésus en 1935, prêtre en 1948. Théologien au Concile. Membre de la Commission internationale de théologie. Publications récentes : *Résurrection, eucharistie et genèse de l'homme*, Paris, Desclée, 1973 ; *Deux mille ans d'accueil d la vie*, Paris, Centurion, 1973 ; *L'au-delà retrouvé (Christologie des fins dernières)*, Paris, Desclée, 1975 ; *Oser croire en l'Église*, Paris, Cerf, 1979. Prépare actuellement un ouvrage sur le sacerdoce.

Olivier COSTA de BEAUREGARD

## Ce corps qui doit ressusciter...

*Si le corps est (parfois) beau, c'est qu'il a forme et donc qu'en lui l'âme transparait ; il peut être déjà spirituel. C'est ce qu'avec l'Écriture suggèrent les martyrs, la danse, le sport, les poètes...*

*Met-on du vin nouveau dans de vieilles outres  
et coud-on un morceau neuf à un vieil habit ?*

*Quand Je serai élevé de terre, J'attirerai tout à Moi.*

**ON** ne parlera pas ici du sexe. Après le temps du tabou est venu celui du tam-tam. Moralistes comme immoralistes seraient-ils donc voués au fatalisme du court-circuit corps-sexe ? Le génie de l'espèce, à qui la personne n'est qu'un chaînon, serait-il à ce point tyrannique ? Ici, l'on va s'évertuer à empêcher les courts-circuits, et à faire passer le courant...

« A la résurrection, l'on ne prendra ni femme, ni mari, mais on sera comme les anges dans le ciel » (*Marc* 12, 25). En effet, « l'on sème un corps matériel et l'on ressuscite avec un corps spirituel » (*1 Corinthiens* 15, 40) et « autre est l'éclat des corps terrestres, autre celui des corps célestes (*ibid.*). Saint Paul dit ailleurs que « nul ne hait sa propre chair » (*Éphésiens* 5, 29). Cherchons donc à voir clair sans « commettre d'erreur, faute de connaître les Écritures et la puissance de Dieu » (*Marc* 12, 24).

Les Écritures s'expriment par *est, est ; non, non*, « tout le reste venant du Malin ». On y lit : « A son image Dieu les créa homme et femme » (*Genèse* 1, 27) et : « Dieu vit que cela était très bon » (*ibid.* 1, 10). De plus, « tous deux étaient nus et n'avaient pas honte l'un devant l'autre » (*ibid.* 2, 25).

C'était avant le péché, certes. Mais, dit saint Vincent de Paul, « Dieu ne change jamais dans ce qu'il a une fois résolu, quelque chose de contraire qu'il nous semble qu'il arrive ».

APRÈS celui de l'Écriture, le plus grand canal de vérité est celui de la vie des saints. Voici un extrait d'Actes de Martyrs (1) : « Une femme qui assistait au martyre (de l'évêque Carpus), Agathonice, vit la gloire du Seigneur que Carpus disait avoir contemplée. Elle s'écria : "Ce festin a été préparé pour moi aussi ; il me faut goûter ces mets glorieux". Alors le proconsul la fit amener. Elle répondit : "Je suis chrétienne ; jamais je n'ai sacrifié aux démons, mais à Dieu seul ; volontiers, si j'en suis digne, je suivrai l'exemple des saints". Alors la foule cria : "Aie pitié de toi et de tes enfants", et le proconsul renchérit. Agathonice : "Mes enfants, Dieu veille sur eux ; pour moi, je refuse de sacrifier aux démons". Alors le proconsul rendit son arrêt. Arrivée au lieu du supplice, Agathonice ôta ses vêtements, et, toute joyeuse, monta sur le bûcher. Les spectateurs furent frappés de sa beauté ; ils la plaignaient : quel jugement inique et quels décrets injustes ! Quand elle sentit les flammes atteindre son corps, elle cria jusqu'à trois fois "Seigneur, Seigneur, Seigneur, viens à mon secours ; c'est en toi que j'ai recours". C'est ainsi qu'elle mourut martyre avec les saints ».

Merveilleuse, cette brève histoire, grecque et chrétienne à la fois, vue et entendue à Pergame, au temps de Marc-Aurèle. Belle victoire, en vérité ! De la beauté de sa créature, Dieu eut si peu honte qu'il en tira un argument apolo-gétique. Il est vrai qu'à Rome, en de semblables circonstances, la vierge Vibria Perpétue eut au contraire le réflexe de se couvrir. Sans doute le contexte était-il différent.

Douze siècles plus tard, Jésus sera aussi le dernier cri de Jeanne d'Arc. Au cours de maints incidents de sa geste prodigieuse, rapportés par les contemporains, elle aura témoigné du bon usage du corps de sportive qu'elle avait reçu, et cela, d'une manière où la vérité dépasse de si haut la fiction qu'il serait trop long de le raconter ici (2). Rappelons seulement comment, le 6 mars 1429, âgée de dix-sept ans, Jeanne se présente, avec une aisance princière, à la cour du roi, en justaucorps de jeune page, et les cheveux noirs coupés courts ; elle lui déclare, de la part de Dieu, qu'elle vient lui rendre son royaume, mais en régie. Même aujourd'hui, tout cela n'irait pas sans commentaires... Deux ans plus tard, après la semaine des victoires qui changea le cours de l'histoire, après de longs labeurs, après une effroyable captivité, c'est à nouveau dans cette tenue qu'on la verra encerclée, hallali debout, aux abois de soixante clercs haineux et retors, que ses fulgurantes répliques inspirées feront enrager, faute de les désarmer...

En 1455, sous serment, quatre de ses frères déposèrent que, sublimés par tant de bonté qu'ils voyaient en elle, ils n'éprouvaient nul désir en couchant à côté d'elle « la paillette », ou en la voyant quasi nue, « belle et bien formée » qu'elle était, pour soigner ses blessures ou l'aider à s'armer. Honneur à ces chevaliers, car d'autres se vanteraient plutôt du contraire ! A cause de cela, Bernard Shaw, et d'autres, l'ont jugée très anormale. Ils ont donc mal lu l'Histoire, car il y a autant de témoignages de sens opposé, disant que ceux qui ne partageaient pas ses idéaux la désiraient bel et bien, plusieurs de ces mécréants

(1) A. Hamman, « Actes de Martyrs », dans *La Vie Spirituelle*, juillet 1953, p. 30-36.

(2) Les deux principales sources pour l'histoire de Jeanne d'Arc sont les *Actes* de ses deux Procès : celui de sa condamnation en 1431, où est gravé l'inoubliable autoportrait qui lui fut extorqué ; celui de la réhabilitation, de 1455-1456, où les survivants de ceux qui l'avaient aimée, et de ceux qui l'avaient détestée, ont brossé, touche après touche, un second portrait, tout-à-fait ressemblant au précédent.

rencontrant d'ailleurs un sort tragique... Une épée de Dieu est signe de contradiction...

LE troisième canal de vérité est tout simplement celui du témoignage humain sincère. Parlons d'abord du « miracle grec ». Il fut religieux (hé oui : Platon et Aristote sont monothéistes), philosophique, littéraire, scientifique, artistique et sportif. Un vrai « miracle culturel » : ces Grecs ont tout inventé, et au plus haut niveau...

Shelley, dans l'Introduction à son *Hellas*, écrit : « Nous sommes tous Grecs. Nos lois, notre littérature, nos arts prennent tous leur source en Grèce... La forme humaine et l'esprit de l'homme ont atteint en Grèce une perfection qui a marqué de son sceau ces oeuvres impeccables dont les fragments font le désespoir de l'art moderne. Ils ont donné... une impulsion qui ne cessera d'ennoblir l'humanité jusqu'à l'extinction de la race ».

Cela, les Grecs le pensaient d'eux-mêmes. Dans son *Discours Panégyrique*, Isocrate écrit : « Il faut appeler Grecs ceux qui participent à notre culture plutôt que ceux qui participent à notre race ». De même que le géomètre grec s'élève de l'accidentel à l'essentiel, et l'artiste grec de la beauté particulière à la beauté typique, de même le moraliste grec s'élève des caractères individuels au genre humain. L'hellénisme devient humanisme, si bien que quiconque rejette l'hellénisme offense en lui l'humanité, et retourne à la barbarie.

Le fait est que la convergence de l'universalisme hellène et du catholicisme chrétien est au cœur de l'Histoire de l'Occident.

Mais venons-en à cette « cuirasse esthétique » dont les nus grecs sont dits être vêtus. Le P. Schoder, s.j., dans son livre sur l'art grec (3) illustré de photos prises par lui-même, commente notamment : « Ce jeune athlète doté d'un physique magnifique personnifie l'idéal grec de l'harmonieux développement du corps allié à la fermeté intérieure des forces spirituelles, synthèse d'une souple discipline physique et d'un bon ordre psychologique ». Qui dit mieux ? Un autre clerc, lui, ne mâche pas ses mots : « Un nu antique honore plus Dieu que les productions de Saint-Sulpice qui l'offensent » (4). Pauvre saint Sulpice, qui n'avait pas voulu cela ! Mais c'est vrai que l'art grec, là où il est grand — et c'est souvent —, est évidemment religieux, par l'équilibre dans la beauté sereine.

Les statues, c'est bien quand elles parlent d'éternité. Mais les statues vivantes, si elles savent tenir ce langage, c'est mieux encore. Voici deux témoignages.

« L'adage, dont le principe est l'équilibre et la souplesse, l'une des parties les plus ardues de la danse académique, est le duo d'amour chorégraphique. Pour étudier ce moment transcendant de leur art, une dizaine de danseurs et danseuses, tous déjà des étoiles, arrivent à l'heure dite, et qui est fort matinale. Un piano droit, quelques chaises. Le long des murs, une barre. Inévitablement on pense à Degas, mais aucune danseuse ne porte le traditionnel tutu. Que dirait-il en les voyant pareillement emmitoufflées, défigurées par les lainages ? Les danseurs sont en blousons et pantalons de skieurs.

« Le maître aussitôt ordonne les exercices. Une pianiste joue quelques phrases classiques, qu'elle reprend, allonge, rythme suivant le tempo que Lifar commande, comptant tout haut. Échauffées par l'action, ces larves emmitoufflées dépouillent peu à peu leur chrysalide, et l'on voit quelle beauté donne à ces jeunes corps la perfection du mouvement.

« Lifar est difficile, et aucune faute ne lui échappe. "Trop d'effort dans les épaules, crie-t-il à celui-là. Vous devez être désincarné, complètement... Mademoiselle, vous bougez trop, l'effort doit être invisible... Oui, vous êtes bien descendue, mais mal montée... Voilà, dit-il pour expliquer un jeté sur les pointes, faites comme si vous écrasiez une punaise : tac". Il emploie aussi le code mystérieux de la chorégraphie : "Attitude... ouvrez... arabesque...". D'autres fois, il ne parle même pas, indique avec quelques moulinets de ses mains : à droite, à gauche, le pas qu'il veut obtenir, et l'obtient.

« La leçon dure deux heures. Les jeunes visages se creusent de fatigue, la sueur perle d leurs fronts, mais leurs corps aux muscles allongés deviennent de plus en plus expressifs et harmonieux... Le miracle de la danse : transfigurer la matière par la beauté du geste » (5).

Miracle, nous y revoilà ! Et voici le second témoignage :

« A l'heure où le soleil couchant empourpre les ruines, je me suis aventuré sur la scène des Thermes de Caracalla. Tout à coup, je me trouvai devant une arène où une dizaine de sportives se préparaient aux épreuves de gymnastique. Au son grêle d'un tourne-disque, les mouvements des gymnastes américaines, scandinaves ou méditerranéennes devenaient rythme. Les sauts périlleux se scandaient comme des vers grecs. Le plus beau était de voir, de minute en minute, la force brutale se transformer en élégance expressive, et la lourdeur de l'impulsion première en désinvolture aérienne. Tel est le plaisir que se donne l'intrus dans les coulisses : il assiste à la genèse de la création olympique, il voit le papillon sortir de la chrysalide, l'esprit se dégager de la matière, le sens et l'idée prendre leur vol. Les idéalistes et les spiritualistes s'efforcent d'aider l'existence humaine à suivre le même processus » (6).

C'est cela, l'« expression corporelle », comme on dit aujourd'hui, étant entendu que cette « expression » doit se diriger vers le haut et non vers le bas.

L'un des anges de cet étonnant *Dialogues avec l'Ange*, de Gitta Mallasz (7), enseigne ceci : « L'enfant saute. Le danseur danse. La danse est un tourbillon de forces. Chaque organe, chaque membre est un avec une force universelle. Pressens-tu ce qu'est la Danse ? Le tourbillon peut élever vers le haut, mais aussi happer vers le bas. Qu'il est fort vers le bas, le tourbillon de l'ancienne danse ! Il attire dans le corps, il happe vers le bas. La Nouvelle Danse est tourbillon vers le haut. Tourbillon de forces. En attendant, jouez ! ».

Les anges, dont Gitta Mallasz fut l'écrivain, ouvrent de ces perspectives... Comment, ici, ne pas penser à la danse de Shiva (et c'est plus d'une fois que, dans ce livre si essentiellement christique, résonne une consonance hindouiste : verrons-nous, peut-être, le christianisme attirer à lui, sublimer et baptiser l'hindouisme, comme il le fit de l'hellénisme ? Je pose, en passant, la

(5) Denise Bourdet, « Image de Paris : Serge Lifar », dans *La Revue de Paris*, juin 1953, p. 134-137.

(6) Raymond Millet, « Dans la coulisse des Jeux de Rome », *Le Figaro*, 4 septembre 1960.

(7) Gitta Mallasz, *Dialogues avec l'Ange*, Aubier, 1976, p. 119.

(3) R.V. Schoder, s.j., *Chefs-d'oeuvre de l'art grec*, éd. Séquoia, 1961.

(4) Dom Clément Jacob. « La beauté est-elle un néché ? », dans *Ecclesia*, n° 184, juillet 1964, p. 17-20.

question...) ? Quoi qu'il en soit, c'est bien la *Nouvelle Danse* qu'évoquaient les deux précédents exemples (8).

**ENFIN**, comment le sport est-il perçu du dedans ? Le champion de ski Peter Lunn le ressent ainsi : « *On voit réunies, sur une page du British Ski Year Book de 1933, les photos de quatre concurrents attendant le départ. Le commentaire est : "Trouvons-nous du plaisir dans le ski". La réponse est fournie par les visages tendus de ces concurrents... Les coureurs trouvent très peu de plaisir dans le ski, même quand ils le pratiquent hors compétition, et il s'avère que plus on a pratiqué le ski, et moins on en jouit. Le novice fait connaissance avec la griserie de la vitesse sous sa forme la plus belle, non dénaturée par un mécanisme. Progressivement, cependant, le skieur devient insensible à la griserie de la vitesse, et il doit aller toujours plus vite s'il veut la ressentir d nouveau. Malheureusement, la vitesse qu'on peut atteindre sans avoir peur n'augmente pas aussi vite. Dès le jour où la vitesse qui grise atteint la vitesse qui fait peur, on n'éprouve plus de plaisir dans le ski. Il est difficile de comprendre pourquoi, une fois arrivé là, on n'abandonne pas le ski, et plus encore pourquoi l'on continuera d vouloir courir. C'est ici le problème du mobile des sports ascétiques, de ce motif qui pousse un homme à endurer une peine physique aiguë pour ramer dans le plus court temps possible de Putney d Mortlake, et qui pousse aussi des hommes à supporter les dangers et les rudesses de l'alpinisme. Beaucoup pensent que tout ceci s'explique par l'attrait de la publicité, mais ce n'est pas absolument exact. Quoique les sportifs aiment d être applaudis, et que certains trouvent difficile de réussir sans applaudissements, l'd n'est pas le motif de leur pratique du sport. Presque tous les artistes éprouvent le besoin d'exposer leurs œuvres d leurs camarades rivaux, et ils sont très sensibles au commentaire qui s'ensuit, mais ce n'est pas cela qui les pousse d peindre ou d écrire.*

*«Le vrai mobile caché du ski de compétition, et de tous les sports ascétiques, réside en l'essence même du sport, qui est l'esprit essayant de forcer le corps d faire exactement ce qu'il veut lui voir faire. Quand le skieur est vraiment en forme, des instants arrivent où il sait que son esprit a vaincu, et qu'il a pour de brèves secondes le contrôle absolu de son corps. Ces instants sont rares, mais c'est pour eux qu'on endure les peines physiques inhérentes à tous les sports ascétiques, car on éprouve alors une joie, et presque une extase, qui n'ont rien de commun avec le plaisir ou la jouissance au sens où ces mots sont pris d'ordinaire. En de tels instants, quand son esprit et son corps opèrent en complète harmonie, le coureur a ressaisi, dans une lueur fugitive, le Paradis qui fut celui de nos ancêtres, car, alors, il a retrouvé, le temps d'un éclair, l'absolu contrôle sur son corps qui fut celui de l'homme avant la chute. Et quand, d la fin d'une course où il a éprouvé de tels instants d'extase, le skieur ressent une impulsion soudaine de fondre en larmes, ceci n'est peut-être pas uniquement causé par la transition de l'extrême tension à la disponibilité, mais pourrait s'expliquer en partie par la nostalgie de tout ce que l'homme a perdu.*

(8) Guy de Larigaudie, dans son petit volume *Etoile au Grand Large*, préfacé par le R.P. Forestier, o.p., a brillamment exprimé son expérience et sa vision du corps, avec sa grâce dans la Grâce (éd. du Seuil, 1944).

*« Dans le sport, comme dans l'art et ailleurs, ce sont les plaisirs physiques et sensibles qui obéissent à la loi des retours amoindris.*

*« Beaucoup d'efforts sont tentés pour justifier l'art en montrant sa contribution multiforme à la civilisation, ou le sport en arguant que les rencontres internationales aident à la fraternité des peuples. Mais le sportif et l'artiste savent que leur occupation est à elle-même sa justification, et ils la poursuivent uniquement parce qu'elle leur fournit un moyen de percer à travers les barrières de ce monde matériel, et de goûter, ne serait-ce qu'un instant, l'indicible joie qui règne au-delà. » (9).*

Un poète, ce Peter Lunn, et un théologien. Son père, Arnold Lunn, avait eu deux révélations dans sa vie : la Religion catholique, et le ski. Et il écrivit sur les deux sujets. Les mauvais plaisants traduisaient *Now I See*, le récit de sa conversion, par *Now I Ski...* J'ai un peu connu Peter Lunn, au temps de ma jeunesse skieuse, celui des victoires d'Emile Allais... Ce que je crains est que les champions d'aujourd'hui ne soient moins idéalistes, le *show-biz* faisant de plus en plus d'adeptes...

**CE** « corps qui doit ressusciter », c'est, saint Paul l'explique, non pas le corps charnel voué à la corruption, mais le corps spirituel qui, dès maintenant, doit commencer à transparaître. Redonnons la parole à saint Paul : « La création attend avec un ardent désir la manifestation des enfants de Dieu. La création, en effet, a été assujettie à la vanité, non de son propre gré, mais par la volonté de celui qui l'y a soumise. Elle aussi a l'espérance d'être soustraite à la servitude de la corruption et d'avoir part à la glorieuse liberté des enfants de Dieu. Nous savons que, jusqu'à présent, la création toute entière souffre et gémit dans la douleur de l'enfantement. Et pas seulement elle : nous aussi, qui avons les prémices de l'esprit, gémissons en nous-mêmes, attendant l'adoption des enfants de Dieu, la rédemption de nos corps » (*Romains* 8, 19-23).

« A celui qui peut faire, par la puissance qui agit en nous, infiniment au-delà de ce que nous demandons ou concevons, à Lui soit la gloire dans l'Église » (*Ephésiens* 3, 20-21).

Vigny, quant à lui, dit la chose en vers (10) :

*« D'où venez-vous, Pudeur, noble crainte, ô Mystère  
« Qu'au temps de son enfance a vu naître la terre,  
« Fleur de ses premiers jours qui germez parmi nous,  
« Rose du Paradis ! Pudeur, d'où venez-vous ?  
« Vous pouvez seule encor remplacer l'Innocence,  
« Mais l'arbre défendu vous a donné naissance ;  
« Au charme des vertus votre charme est égal,  
« Mais vous êtes aussi le premier pas du mal ;  
« D'un chaste vêtement votre sein se décore,  
« Eve, avant le serpent, n'en avait pas encore ;  
« Et si le voile pur orne votre maintien,*

(9) Peter Lunn, *High Speed Skiing*, Methuen, 1935 (ch. 26 : « The Psychology of Racing »).

(10) Alfred de Vigny, *Eloa*, chant III.

« C'est un voile toujours, et le crime a le sien ;  
« Tout vous trouble, un regard blesse votre paupière,  
« Mais l'enfant ne craint rien, et cherche la lumière ».

Le *Cantique des cantiques* renchérit plutôt là-dessus, tandis que l'*Apocalypse* (12, 1) voit la Nouvelle Eve « revêtue du Soleil ».

Donc, « ce que Dieu appelle pur, toi, ne l'appelle pas impur » (Actes 10, 15), et « si votre œil est pur, tout votre corps sera pur et vous illuminera comme un réflecteur de lumière » (Matthieu 6, 22).

Cette restauration de l'ordre renversé dépasse, et de loin, cela va sans dire, nos propres forces. Dieu seul peut la procurer, par l'action de ses sacrements et l'aide de notre effort. Il y a là tout un aspect moral du problème qui n'a pas été abordé parce que, comme le remarquait Jeanne d'Arc, « on ne peut pas tout dire en une fois ». Selon Pie XII, la tentation reste grande de « voir le nu dans le beau, plutôt que le beau dans le nu », et ce serait folie que de l'ignorer (11).

**C**EPENDANT, il reste non seulement permis, mais recommandé de demander cette guérison et d'y aider. Tournons-nous pour cela vers l'Écriture qui fut l'Alpha de cette étude, et qui sera donc son Oméga : « La vie n'est-elle pas plus que la nourriture, et le corps plus que le vêtement? Considérez les lys des champs, qui ne travaillent ni ne filent. Je vous dis que Salomon dans sa gloire ne fut pas vêtu comme l'un d'eux. Que si Dieu revêt ainsi l'herbe des champs, qui est aujourd'hui et demain sera jetée au feu, ne fera-t-il pas beaucoup plus pour vous, hommes de peu de foi ? » (Matthieu 6, 28-31). « Demandez et vous recevrez afin que votre joie soit parfaite » (Jean 16, 24).

Alors, que notre demande soit celle-ci : « Envoie ton esprit, et tout sera créé, et tu renouvelleras la face de la terre ».

**Olivier COSTA de BEAUREGARD**

(11) Le P. Michel Sales, s.j., dans *Petite catéchèse sur Nature et Grâce* de Henri de Lubac (coll. Communio r, Fayard, 1979), Appendice 4 : s Le vrai sacré en tout homme, b. La pudeur s, a excellentement esquissé l'essence de ce problème moral.

Olivier Costa de Beauregard, docteur ès-sciences en 1943, ès-lettres en 1963 ; directeur de recherches au C.N.R.S. Publications : *La théorie de la relativité restreinte* (Masson, Paris, 1949), *Le second principe de la science du temps* (Seuil, Paris, 1963), *Précis of Special Relativity* (Academic Press, 1964), *La notion du temps* (Hermann, Paris, 1964), *Précis de mécanique quantique relativiste* (Dunod, Paris, 1967), et de nombreuses contributions à des revues scientifiques, ouvrages collectifs, encyclopédies, actes de congrès, en français et en anglais. Marié, quatre enfants. Membre du Comité de rédaction de *Communio* en français.

Dominique PONNAU

## *Exultate, Jubilare !*

### **La danse**

*La danse est l'allégresse de l'âme, transmise au corps et par lui manifestée.*

*LA raison, quelquefois, me semble être la faculté de notre âme de ne rien comprendre à notre corps", disait l'Eryximaque de Valéry. Je voudrais ne pas raisonner sur la danse, mais ne l'éviterai pas, n'étant pas danseur. Un danseur même ne le pourrait qu'en dansant. Car le langage de la danse est la danse elle-même, et son sens est dans son agir. La danse est sans doute l'une des images les plus exactes de la vie mystique. Elle est plus que son image : en quelque façon elle y participe.*

Un jour, saint François eut à prêcher à Rome devant le pape Honorius et le Collège des Cardinaux. Le voilà qui se mit à danser « *comme un homme enivré de l'amour divin. Personne d'ailleurs ne songeait d rire ; tous au contraire furent tellement émus qu'ils ne purent retenir leurs larmes et qu'ils admirèrent ces accents sublimes inspirés par la, grâce divine.* » (Th. de Celano).

Sainte Thérèse d'Avila, ne pouvant parfois réprimer sa joie pendant l'oraison, sortait de sa cellule, se mettait à danser tandis que ses filles l'accompagnaient, jouant des castagnettes et claquant des mains. Le récit de la Pentecôte ne le mentionne pas, mais ces hommes que l'Esprit faisait parler en langues et remplissait au point qu'ils paraissaient pleins de vin doux, dansaient aussi, j'en suis sûr, comme François, Thérèse et tant d'inspirés. Mais l'histoire la plus célèbre est celle de David, vêtu d'un pagne, dansant et tournoyant de toute sa force avec tout le peuple devant l'Arche en chemin vers Jérusalem. Le récit en est l'un des plus joyeux de la Bible ; il est aussi plein de saveur spirituelle. « David et toute la maison d'Israël faisaient monter l'Arche de Yahvé parmi les acclamations et au son du cor. Or, comme l'Arche de Yahvé entra dans la cité de David, Mikal, fille de Saül, regarda par la fenêtre et voyant le Roi David qui gambadait et tournoyait devant Yahvé, elle le méprisa dans son cœur ». David introduisit alors l'Arche dans la Tente, offrit les holocaustes et les

sacrifices de paix, bénit le Peuple au nom de Yahvé, ordonna une fastueuse distribution de nourriture... « Quand David rentra, Mikal, fille de Saül, vint à sa rencontre et lui dit : "Comme il s'est fait honneur aujourd'hui, le Roi d'Israël, en se découvrant sous les yeux des servantes de ses serviteurs, comme se découvrirait un homme de rien !". David dit à Mikal : "C'est devant Yahvé que je dansais ! Par la vie de Yahvé, qui m'a choisi, de préférence à ton père et à toute ta maison pour m'instituer chef sur le peuple de Yahvé, sur Israël, je m'ébattrai encore devant Yahvé et je m'abaisserai davantage ; je serai vil à tes yeux, mais auprès des servantes dont tu parles je serai en honneur 1". Et Mikal, fille de Saül, n'eut pas d'enfant jusqu'à sa mort » (2 Samuel 6, 14-23).

David ici a retrouvé quelque chose de la joie et de la simplicité du Paradis, quand l'homme n'avait pas honte d'être nu devant Dieu, ni de traduire l'allégresse de l'âme par celle du corps. On sent en lui comme un regain de l'innocence des temps d'avant la faute, tandis que Mikal, enfermée dans l'orgueil et la pudibonderie, est bien des temps d'après : les nôtres. En son « abaissement » devant Yahvé, David montre qu'il est le vrai Roi d'Israël selon le cœur de Dieu — confiant, libre, joyeux, innocent — et reconnu comme tel par toutes les filles d'Israël. Sa danse dit l'âme de la danse : l'allégresse. « Tressaillez d'allégresse », dit Jésus.

En deçà, au-delà, peut-être à contrepied des danses dites « sacrées » ou rituelles, avec leur sérieux, leurs symbolismes, leurs ésotérismes vrais ou prétendus, friandises peu nourrissantes pour tromper l'angoisse actuelle et les prétentions initiatiques, la danse est l'allégresse de l'âme transmise au corps et par lui manifestée. Celui qui court, sentant bien son corps, selon un bon rythme, ni paresseux ni sauvage, dans la fraîcheur du matin, je crois que déjà il danse. Et aussi le petit enfant qui, balourdement, mains levées, tourne et se dandine en écoutant la musique. Petit frère de saint François, de sainte Thérèse et du roi David, il vit l'harmonie du monde il rend grâces. La danse est vibration de joie. L'Esprit s'y réjouit du corps qu'Il réjouit. Et le corps exulte de gratitude.

**O**R la danse est aussi vertige de mensonge et de mort. « Ô Baal, réponds-nous ! » : ainsi ses prophètes, défiés par Elie, suppliaient leur idole. « Mais pas de voix, pas de réponse ! Et ils dansaient à cloche-pied près de l'autel qu'ils avaient fait » (1 Rois 18, 26). Aujourd'hui, le sombre ennui qui se dégage de certaines grandiloquences et de certains artifices chorégraphiques ne fait-il pas songer aux prophètes de Baal ?

« La fille d'Hérodiade entra, dansa et plut à Hérode et à ses convives. Le roi dit à la fillette : "Demande-moi tout ce que tu veux et je te le donnerai, fût-ce la moitié de mon royaume". Elle sortit et demanda à sa mère : "Que dois-je réclamer ?". Celle-ci dit : "La tête de Jean, le Baptiste". Et rentrant en hâte auprès du roi, elle fit sa demande : "Je

veux qu'à l'instant tu me donnes sur un plat la tête de Jean-Baptiste" » (Marc 6, 22-25).

La danse était allégresse. La voici envoûtement. Elle illuminait, elle enténébre. Elle faisait vivre, elle tue. C'est qu'elle est ordonnée à l'Incarnation et donc à sa splendeur comme à sa blessure. La splendeur de l'Incarnation c'est la perfection de la sainteté, et la perfection de la sainteté c'est la plénitude de la grâce divine en l'un d'entre nous, corps et âme. En Marie est la perfection de la sainteté. « Réjouis-toi, comblée de grâce », c'est-à-dire comblée de la Vie, qui est la Vérité, qui est l'Amour. Marie, toute contemplative, toute intérieure, ne bondit pas de joie dans son corps mais dans son esprit. « Exulte mon esprit en Dieu mon Sauveur ». La parole suggère l'immensité de la jubilation de l'âme qui danse d'allégresse devant Dieu comme autrefois, aux premiers temps de la Création, la Sagesse : « Quand Il affermissait les fondements de Sa terre, j'étais à ses côtés comme un enfant chéri et je faisais Ses délices chaque jour, jouant devant Lui en tout temps, jouant sur le sol de Sa terre, et trouvant mes délices avec les enfants des hommes » (Proverbes 8, 30 s.). Mais ce tressaillement du cœur de Marie répond au bondissement de joie du petit Jean-Baptiste dans le sein de sa mère Elisabeth lorsque la jeune fille de Nazareth vint la saluer. « Elisabeth fut remplie d'Esprit Saint et l'enfant bondit dans son ventre. Et elle poussa un grand cri et dit : "Béni es-tu entre les femmes et béni le fruit de ton ventre ! Et d'où m'est-il donné que vienne vers moi la mère de mon Seigneur ? Car, vois-tu, dès que la voix de ta salutation est arrivée à mes oreilles, l'enfant a bondi d'allégresse dans mon ventre..." » (Luc 1, 40-44). Celui qui, dans l'obscurité de sa prison, devait mourir par la danse, a prophétisé en dansant, dès l'obscurité du ventre de sa mère. Marie, à l'arrivée de l'ange, n'avait pas crié. « Troublée, elle se demandait ce que pouvait être cette salutation ». Elisabeth, à l'arrivée de Marie, poussa un grand cri. Son enfant bondit de joie et par lui, par lui qui en bondissant fit crier sa mère, l'Esprit manifesta pour la première fois le Mystère de l'Incarnation. Marie parla, mais non la première, en résonance plutôt à cette extériorisation corporelle et jubilante de l'Esprit. Le Magnificat est l'affleurement de la joie insondable et inexprimable de Marie. Il rend sensible le Rythme divin, purement spirituel et intérieur, dont Marie est devenue, par son *Fiat*, l'instrument parfaitement souple. Il ne déprécie pas la corporéité de la danse de Jean-Baptiste. Au contraire, il lui laisse l'initiative, il se fait sa réponse et son prolongement infini. Il se situe dans l'ordre de la Royauté de Dieu, qui est l'humilité parfaite, celle naguère du silence de l'Annonciation, celle bientôt de la nuit de Bethléem. Aujourd'hui, c'est un embryon d'homme qui la révèle au monde en bondissant de joie. Le même, en mourant, précédera une fois encore le Christ en préfigurant que le prix du salut est la mort dans la solitude et la nuit. Or, mourant parla danse, il révélera par elle comment l'homme peut refuser la Rédemption. La danse de Salomé au-dessus de la prison de Jean est, comme toute danse, ordonnée à l'Incarnation, mais non plus à sa splendeur : à la blessure que le péché lui inflige. Ordonnée à la splendeur

de l'Incarnation, elle traduit que la Vie est Vérité qui est Amour. Amour éternel enté dans la joie des corps. Ordonnée à la blessure du péché, elle traduit que le péché est l'implosion de l'Amour. L'Amour dénaturé, retourné, non plus don mais prise, contemplation toujours mais de soi, découverte narcissique du néant, mais du néant en tant qu'il ne peut ni être anéanti, ni s'anéantir lui-même. Car celui qui se contemple contemple l'incapacité à ne pas être du néant qu'il est. Comme l'Amour, l'implosion de l'Amour est indestructible, éternelle. La danse de Salomé, entièrement centrée sur elle-même, entraînant Hérode à se centrer uniquement sur soi, trouve son juste prix, qui est la satisfaction de la haine d'Hérodiade envers Jean qui avait flétri son adultère : sa tête sur un plateau.

Hérode devient dès lors une figure captatrice et désolée, celui qui cherche avidement mais en vain à se faire présenter Jésus, le nouveau thaumaturge, jusqu'à ce que celui-ci lui soit amené, enchaîné, pendant la nuit du Jeudi Saint, et déçoive son ignoble curiosité et son appétit de miracles. Le silence de Jésus, son absence en présence d'Hérode portent, je crois, l'un des contenus spirituels les plus tragiques de toute la Passion : l'Amour infini traîné devant l'implosion de l'Amour et n'ayant rien à lui dire...

**O**UE ceux qui dansent ne dansent pas pour le mensonge comme les prophètes de Baal, ou pour la mort comme Salomé. Que ceux qui regardent la danse ne la regardent pas avec le mépris de Mikal ou la convoitise d'Hérode. Qu'avec Jean-Baptiste et sa mère, David et son peuple, François et le pape, Thérèse et ses filles, qu'avec l'homme qui court et le petit enfant qui tournoie, tous vivent, en présence de Marie, que la danse est jubilation de la Création tout entière dans l'Esprit Saint.

Dominique PONNAU

Dominique Ponnau, né en 1937 à Vannes. Célibataire. Normalien, agrégé des lettres. Assistant à la Sorbonne, puis à Lyon. Dirige ensuite le Centre de civilisation française de Varsovie. Aux cabinets d'Edmond Michelet, puis de Jacques Duhamel, s'occupe des Maisons de la Culture et de la Musique, en particulier de la rénovation de l'Opéra de Paris. Responsable des musées de province de 1972 à 1977. Depuis 1978, dirige l'École du Louvre, et préside le Centre Européen d'Art Sacré ainsi que la Commission Nationale pour la Sauvegarde et l'Enrichissement du Patrimoine Culturel.

Jacques LEBRETON

## A quoi ça sert ?

*Tout ce que notre corps peut souffrir, le Christ l'a déjà éprouvé — et surpassé. Donc, en Lui, nous le pouvons aussi : le corps peut toujours servir à aimer.*

**A** QUOI ça sert deux yeux ? Je ne sais plus qui a dit : « La vue, c'est le toucher à distance ». Pour moi qui suis aveugle, je sais combien cela est vrai. Lorsque nous avons acheté notre maison, j'ai fait remarquer à ma femme : « Il faudra que ce soit à un endroit où il y ait de la vue », exprimant par là le désir d'élargir l'horizon de ma cécité. Je comptais sur les autres pour me décrire le paysage.

Nous avons réalisé ce rêve, mais les descriptions des autres n'ont pas compensé ma vue défaillante.

Je n'ai jamais vu le visage de ma femme. On ne m'a pas dit qu'elle était jolie, mais on m'a dit qu'elle avait un très beau sourire. Mon toucher n'a pas pallié à l'inconvénient de ma cécité, car si je retrouvais la vue et qu'il m'advienne de la croiser dans la rue, je serais incapable de la reconnaître, et si elle me parlait il me faudrait fermer les yeux pour repérer sa voix entre mille.

Tous mes enfants, je les ai tenus dans mes bras. A trois, quatre, cinq ou six mois, je ne sais, ils ont voulu m'ôter les lunettes. Au début j'ai cru que c'était pour jouer avec elles, mais très vite j'ai remarqué, en leur passant un hochet à la place, que ce n'était pas le jeu l'objet de leurs désirs. Aujourd'hui, je suis intimement convaincu qu'ils cherchaient mon regard : un visage d'aveugle, c'est un visage mort, à moins que, dans la conversation, par le sourire ou le jeu des paupières, il n'entre en communion.

Le bébé dans mes bras avait plus faim de tendresse que de biberon.

Deux yeux ouverts, c'est, pour celui qui s'en sert, deux fenêtres sur la beauté de la nature et de la vie, et pour celui qui les regarde deux ouvertures sur l'infini de l'homme.

L'homme a en *lui-même* plus de choses qu'il n'en possède à l'extérieur.

**À** QUOI ça sert deux mains ? Pour moi qui n'ai plus de mains, si paradoxal que cela puisse vous paraître, je m'attarde souvent à les contempler. Étrange n'est-ce pas ? L'instant d'avant que je ne m'empare de cette grenade qui devait éclater au creux de mes paumes, je regardais intensément mes mains, comme si un sourd pressentiment m'avait prévenu que j'allais perdre ces yeux et ces mains. En les faisant tourner et retourner dans tous les sens, j'admiraï leur souplesse et la complexité de leur architecture.

Depuis, que de fois ai-je médité sur leur usage, leur puissance ! Qu'y a-t-il dans tout ce qui nous entoure qui ne soit passé entre les mains de l'homme ? Quel chemin parcouru depuis l'homme de Cro-Magnon ou de Néanderthal qui le premier a tendu la main vers le fruit qui allait le nourrir ! Depuis, que l'homme n'a-t-il pas fait de ses mains ? Avec elles il a semé son blé, construit sa hutte de branchages, récolté « le lait et le miel ».

Son imagination aidant, il a avec elles conçu le collier, le joug, la chaîne ; de ses mains il a pétri la glaise, il a inventé la poterie et le verre ; de ses mains il a gravé sa pensée dans l'argile et sculpté la pierre ; de ses mains il a fabriqué la roue et le levier, il a tanné le parchemin, travaillé le papyrus, façonné le cuir, tissé le chanvre et le lin.

De ses mains il a inventé l'imprimerie, la machine à vapeur, la cathédrale, l'avion, la fusée pour aller dans la lune.

De ses mains il a soigné le malade, caressé la joue de l'enfant éploré.

Au fait, c'est quoi une main : un coup de poing en pleine figure ou une poignée de mains ? Une gifle ou une caresse ? Le doigt sur la gachette pour tuer, ou sur le bistouri pour guérir ?

Comme c'est beau le sourire d'un enfant apaisé par le regard d'une mère qui se penche. Comme c'est puissant la main d'un ami sur l'épaule lorsque tout f... le camp.

**A** QUOI ça sert deux yeux, à quoi ça sert deux mains, si tu ne sais pas à quoi ça sert ! Va vers la vie, contemple la beauté de la création, révolte-toi contre tout ce qui la souille, fais de ton regard un instrument de contemplation et d'adoration. Jette loin de toi tout ce que ta main voudrait prendre pour exprimer ta haine ou ton instinct de propriétaire ; conduis-la dans un geste d'amour et de bénédiction.

Étrange, n'est-ce pas, qu'il m'ait fallu perdre mes yeux et mes mains pour comprendre que ces accessoires », 8 combien pratiques il est vrai, ne sont à tout prendre que des instruments facultatifs à ton bonheur. Nos yeux et nos mains ne sont valables que pour aimer.

Cette expérience ne justifie-t-elle pas, au niveau de notre petite vie d'homme, ce paradoxe de l'Évangile : R Si le grain de blé ne tombe en

terre et ne meurt, il ne portera pas de fruit, mais s'il meurt il portera cent pour un ». Il a fallu que mes yeux et mes mains meurent pour que j'en découvre le vrai sens !

L'homme est habité par l'immanence de Dieu, puisqu'il est capable d'aimer et que Dieu est Amour, et par sa transcendance puisque, même aveugle et sans mains, il m'est possible de porter sur mon frère un regard de tendresse, il m'est possible de lui donner un coup de main !

« Pourquoi êtes-vous triste ? » Quelle audace ! A la limite on peut même dire quelle indiscrétion !

Pourquoi suis-je triste d'avoir perdu mes mains et mes yeux ? C'est un comble. Pourquoi suis-je triste d'avoir perdu mon espérance ?

Cette question, le Christ ne la pose aux disciples d'Emmaüs que parce qu'il sait que nos larmes sont vaines. Il n'est de mort que celle de l'âme !

A Emmaüs je L'ai reconnu, dans mes yeux et mes mains ressuscités. Mes yeux et mes mains ne sont plus morts puisque ce sont des instruments d'amour et que j'aime toujours.

Si tu cries, si tu pleures, tes larmes sont sûrement justifiées. Mais si tu t'y attardes, sache que tes cris et tes larmes sont dépassés depuis un certain matin de Pâques. Christ est ressuscité et avec Lui celui ou celle qui, t'étant ravi, faisait l'objet de ton chagrin. Chante éternellement ta joie d'aimer. C'est là ta seule raison d'être.

**Jacques LEBRETON**

Jacques Lebreton, né à Brest en 1922. Formation agricole. Engagé dans les Forces Françaises Libres à Londres en juin 1940, blessé à El-Alamein le 5 novembre 1942. Marié en septembre 1945. Père de cinq enfants. Militant dans des Associations de handicapés. Ordonné diacre permanent le 23 mars 1974.

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



Guy AURENCHE

## Corps torturés... corps ressuscités

*La torture ne tourmente pas seulement le corps. A travers lui, elle vise l'âme. C'est pourquoi, à la lutte des hommes de bonne volonté contre la torture, les chrétiens ajoutent la prière.*

**"L'ÉGLISE ne peut pas se taire. Les preuves de la torture, nous les portons sur nos corps. Si l'Église ne se manifeste pas sur cette situation, qui pourra le faire ?" (1).** L'Action des Chrétiens pour l'Abolition de la Torture (A.C.A.T.) veut être l'une des manifestations de l'Église face à la torture. Un refus, une dénonciation certes ! Mais aussi et surtout une réponse de vie, par l'aide aux prisonniers, par l'information du public, par l'interpellation lancée aux tortionnaires, par la proclamation de la folie du Christ mort et ressuscité, vainqueur du mal.

Faut-il justifier, motiver, une telle réaction ? Faut-il aligner les arguments expliquant que des chrétiens aient souhaité se retrouver entre eux face aux corps déchiquetés après un interrogatoire ou vidés de toute volonté après un séjour en hôpital psychiatrique ?

Comment expliquer notre tiédeur face aux milliers de corps suppliciés à travers le monde entier ? Avons-nous à ce point idéalisé le corps de Jésus de Nazareth accroché à une croix à l'entrée de Jérusalem ou partageant des poissons aux bords du lac le lendemain de Pâques ?

Aussi efficacement que des écrits et des discours théologiques, la réalité des corps torturés à travers le monde peut nous dessiller les yeux et nous faire découvrir la parole et l'expérience de Dieu quant au corps humain. Telle est en tous cas l'expérience des membres de l'A.C.A.T. depuis six ans.

(1) Écrits de Tito de Alencar, frère dominicain torturé au Brésil en 1969.

C'est pourquoi je préfère partir de cette réalité vécue en commun, pour découvrir ensuite ce qui est à la fois motivation de l'existence de l'A.C.A.T. et lumière portée par cette action sur notre démarche de foi.

LES 9000 membres de l'A.C.A.T., catholiques, protestants, orthodoxes, les nombreuses communautés monastiques participant à la même action, veulent rejoindre l'humanité tout entière proclamant « l'éminente dignité de l'homme ». Ils sont comme tout le monde, également confrontés à la pratique systématique de la torture devenue moyen de gouverner dans près de soixante pays. La torture, même techniquement sophistiquée grâce à la médecine, la psychologie, l'électricité, demeure un corps-à-corps où la victime doit être brisée, tordue. L'acuité de la souffrance, la démolition du psychisme, et surtout l'isolement, permettent d'aboutir à ce résultat sans tuer l'homme en apparence. Le sentiment d'abandon envahit le torturé qui éprouve alors la tristesse, le désespoir à en mourir. Pour créer ces sentiments d'abandon, le tortionnaire fera souffrir, contraindra la victime à vivre dans des conditions de vie que l'on n'imposerait pas à un animal, lui brisera la volonté et imposera l'idée qu'il peut tout sur elle. La victime est seule, totalement isolée, abandonnée, et éprouve alors ce vide immense dont l'évangéliste nous parle au jardin des Oliviers.

Face à ce processus, qui, répétons-le, peut prendre des formes extrêmement variées et modernes, nous possédons tous une arme : vaincre cet isolement. Aider la victime à retrouver le plus intime d'elle-même, là où s'éprouvent la solidarité, l'amour, la communion. Là où Dieu vient parler... le cœur de l'homme. Mais comment croire qu'existe encore ce lieu de lumière lorsque vous êtes totalement isolé ? L'A.C.A.T., comme nombre d'autres mouvements, propose à ses membres l'usage des campagnes de lettres, concernant des cas précis à travers le monde. Ces messages s'adressent aux détenteurs du pouvoir, parfois à la victime elle-même ou à sa famille. Quoiqu'il en soit, nous avons aujourd'hui, grâce aux témoignages- des prisonniers libérés et exilés, la preuve que ces campagnes peuvent rompre cette implacable logique de l'isolement. Les autorités savent que nous savons. Les familles éprouvent le réconfort de l'aide extérieure, et le plus souvent le prisonnier intéressé apprend l'existence de telles campagnes : l'isolement est brisé. La torture est vaincue... même si parfois la mort l'emporte. Puisse-nous prendre au sérieux cette phrase : « J'étais en prison et vous êtes venus me visiter ». Et chercher sans cesse à inventer des démarches qui permettront de vaincre l'isolement et la dépendance du torturé.

D'autres moyens existent pour permettre l'abolition de la torture : informer sur la réalité tortionnaire de notre époque et sur les mécanismes politiques, idéologiques, économiques, qui peuvent conduire à l'usage de la torture.

Mais l'A.C.A.T. entend rejoindre aussi chaque être isolé, torturé, au cœur même de Dieu, dans la prière. Il ne s'agit pas d'un ajout indispensable à une association de chrétiens. Il y a là le pilier du combat pour l'abolition de la torture et la défense des torturés. Vivre, dans la prière, la solidarité qui devient communion, le désespoir qui devient appel, l'espoir qui devient confiance en l'Autre. *t Ce n'est pas l'alibi à je ne sais quelle passivité ; c'est la continuation de la lutte par d'autres moyens... »* (2).

Confrontés à la réalité tortionnaire, réunis dans l'action et la prière, les chrétiens, sans s'enfermer dans une chapelle confortable, participent au sursaut de l'humanité tout entière lorsqu'elle tente de faire respecter les droits de l'Homme. En élaborant les droits de l'Homme, les nations *« ne font que se dire les unes aux autres, dans la pauvreté du sous-développement, dans le désespoir de Mauthausen, dans l'angoisse d'Hiroshima : voici l'homme. Qu'il vive ! »* (3).

**MAIS** en *même* temps, par la même action, les chrétiens pénètrent un peu de l'insondable mystère de Dieu fait homme. Voici l'homme. Cet homme, il est jeune, habite Nazareth et tient des propos étonnants. Cet homme, il est le torturé dans de nombreux pays du monde souffrant dans sa chair et son esprit. Cet homme, il est le tortionnaire défiguré par la peur de celui qui ne pense pas comme lui. Cet homme, il est celui qui n'a jamais péché, et celui qui porte toutes les fautes du monde.

*« Dans la mesure où le Christ récapitule en Lui l'humanité passée, présente et à venir, il peut dire de tout corps d'homme : ceci est mon corps ; tout comme saint Paul nous rappelle, au sens le plus concret qui soit, que nous sommes les membres du Christ. Le mystère de l'Incarnation est la poutre maîtresse de toute réflexion théologique sur la torture. Depuis cet événement, la préservation du corps n'est pas seulement un droit de création, elle est un devoir de notre foi confessante »* (4).

Le fait que certains membres de l'Église aient, dans le passé, oublié ce devoir, nous invite à la pénitence et à l'humilité, non à la résignation. Le fait que des régimes politiques prétendent « défendre les valeurs de la civilisation chrétienne » en utilisant la torture ne doit pas nous anéantir. La lecture de la Passion du Christ à la lumière de ces scandaleux procédés nous aide à dénoncer l'hypocrisie, l'abus de pouvoir, qui est la racine

même de la torture (5). Le Christ refuse l'usage de la force humaine et interroge l'autorité sur le sens *même* de sa fonction. Nous découvrons combien la tentation tortionnaire est présente en chacun de nous, dans le refus du différent, dans la peur, dans l'orgueil. Mais l'Évangile nous montre également le trésor d'amour et de don de soi, présent en chaque homme.

Voici l'homme. Il est le Ressuscité, le Christ vivant.

Lorsque Jésus dit à ses disciples : « Ceci est mon corps », il ne le dit pas seulement de son corps enlevé dans la gloire. Il le dit indissociablement de son corps glorifié et de ce corps qui a crié son angoisse et sa déréliction.

**LA** folie de ceux qui luttent pour l'abolition de la torture ne rejoint-elle pas la folie de la foi au Christ Ressuscité ? Comment parler de vie, de résurrection à ceux que l'on torture, à ceux qui torturent, à l'humanité qui se tait ? Il ne s'agit pas de parler, mais de participer, sous la force de l'Esprit, à la Résurrection inaugurée par Jésus-Christ. Est-il un lieu où cette lumière ne soit aussi indispensable que le corps-à-corps sans espoir que constitue la torture ? Comment redire à celui qui torture qu'il est homme, enfant de Dieu, appelé à l'amour vivant ? Comment redire à l'humanité tortionnaire que la gloire de Dieu c'est l'homme vivant ? *« En ces temps où nous avons parfois tendance à trop spiritualiser notre foi en la Résurrection, le témoignage — c'est-à-dire le martyr — de nos frères torturés nous ramène à l'essentiel de la foi : c'est l'homme tout entier qui est aimé, élu et sauvé en Jésus-Christ »*.

Guy AURENCHE

(5) Frère Bertrand Boulin, *Domination et torture*, Abbaye d'En-Calcat.

(2) Georges Casalis, *Torture et prière* (document A.C.A.T.).

(3) Cf. mon *L'aujourd'hui des droits de l'homme*, éd. Nouvelle Cité, Paris, 1980.

(4) Sœur Évangéline, diaconesse de Versailles, dans Document A.C.A.T., 1979.

Guy Aurenche, marié, trois enfants. Avocat à la Cour. Président de l'A.C.A.T. (Action des Chrétiens pour l'Abolition de la Torture), responsable de la section française du Mouvement International des Juristes Catholiques et membre de la Commission Justice et Paix. Publications : en collaboration, *Chrétiens contre la torture*, Cana, Paris, 1979, et *L'aujourd'hui des droits de l'homme*, Nouvelle Cité, Paris, 1980.

Jean-Robert ARMOGATHE

## L'Eucharistie, mystère de l'Église

*A l'occasion du prochain Congrès eucharistique (Lourdes, juillet 1981), trois textes importants sont présentés ici. Ils convergent sur le même constat fondamental : l'Eucharistie constitue la raison d'être de l'Église.*

DEPUIS le premier rassemblement, tenu à Lille en 1881, les congrès eucharistiques internationaux ont été l'occasion renouvelée offerte aux catholiques de raviver leur foi dans l'Eucharistie, d'en vérifier et authentifier le contenu ; le prochain congrès, celui du Centenaire, va se tenir à Lourdes, du 16 au 23 juillet 1981. Comme catholiques, mais aussi comme Français, notre attention est donc particulièrement sollicitée. Trois textes parus en 1980 peuvent aider notre réflexion. Ils sont d'origine différente : le premier est la lettre *Dominicae Cenae* adressée aux évêques par le pape Jean-Paul II « Sur le mystère et le culte de la Sainte Eucharistie » ; le second est le « document théologique de base » (1), œuvre collective préfacée par Mgr Donze qui préside, en tant qu'évêque de Tarbes et Lourdes, le Comité français du Congrès eucharistique ; le troisième, enfin, est l'œuvre d'un théologien, le P. Durrwell, religieux rédemptoriste, qui enseigne à Metz : il s'agit d'une étude, parue aux Éditions du Cerf, sur *L'Eucharistie, sacrement pascal*. Trois documents d'origine différente, donc, et de statut doctrinal différent, mais qui tous les trois ont en commun, de manière frappante, un accent insistant sur la présentation de l'Eucharistie comme ce qui « fait l'Église », « le sacrement de (son) unité », « sa source et son sommet » (dernière expression qui figure dans *Lumen Gentium*, n°11).

(1) *Jésus-Christ, pain rompu pour un monde nouveau*, une plaquette de 92 p., Paris, Centurion, 1980.

LA lettre du Pape (2) est adressée « aux évêques de l'Église » ; elle n'a pas le caractère général d'une Encyclique, et le Pape en souligne vivement la dimension *pastorale* l'essentiel de la lettre porte sur « l'incidence (du mystère eucharistique) sur la vie de qui en est le ministre » (n°2). La première partie, en effet, surplombe l'édifice et donne le ton général de ce texte, à partir d'une vue christologique fondamentale : « A partir (de la Cène) et jusqu'à la fin des siècles, l'Église se construit par la même communion avec le fils de Dieu, qui est gage de Pâque éternelle » (n°4).

Cette christologie fonde une théorie de l'Église, directement issue de la mort et résurrection de son Fondateur et Maître. Sans doute, l'insistance du texte pontifical sur la tradition, pour montrer qu'elle persiste dans les apports et changements proposés par Vatican II, n'a pas permis de donner les développements nécessaires à un exposé complet du mystère ; du moins, le plan suivi souligne bien que l'Eucharistie est au croisement de la « condescendance » divine (Dieu fait chair, Jésus ressuscité) et de la « conversion » humaine par l'amour de Dieu dans le prochain ; elle est sacrement de la charité : « L'Eucharistie... nous montre la valeur aux yeux de Dieu de tout être humain... Si notre culte eucharistique est authentique, il doit faire croître en nous la conscience de la dignité de tout homme. La conscience de cette dignité devient le motif le plus profond de notre rapport avec le prochain » (souligné dans le texte, n°6).

Cette présentation de l'Eucharistie trouve son prolongement naturel dans la seconde partie du texte, qui insiste sur la sacralité et le sacrifice, *sacrum et sacrificium*. Le Pape explique nettement le sens de ce sacré : ce n'est pas une « sacralisation », une addition humaine à l'action du Christ au Cénacle ; c'est une sacralité instituée par Jésus lui-même. Même dans un contexte d'incroyance, le sacré de la foi a ainsi droit au respect.

Le sacrifice a sa place dans la théologie eucharistique, comme un élément immuable, commun à la fois à la liturgie romaine de maintenant (et d'avant le Concile) et à celles des Églises d'Orient (3).

L'aspect *sacramental* et l'aspect *sacrificiel* de l'Eucharistie n'avaient pas bien réussi à être unis dans les textes tridentins, comme P.-M. Gy le rappelle (4). Le texte pontifical reste flou, s'appuyant sur la pratique liturgique actuelle sans trop chercher à expliquer comment le sacrifice spirituel des fidèles se conjoint à celui du Christ dans les offrandes. F.-X. Durrwell, dans un ouvrage dont nous parlerons plus bas, aborde plus explicitement cette question.

La troisième partie de la lettre pontificale revient, en quelque sorte, en arrière, pour traiter, en deux chapitres successifs, de la liturgie de la Parole et de celle de l'Eucharistie, les « deux Tables du Seigneur ». P.-M. Gy remarque justement que ce vocabulaire des deux Tables, qui a des origines patristiques, permet d'éviter la fâcheuse appellation d'avant-messe, comme si la messe ne commençait « vraiment » qu'à partir de l'Offertoire.

(2) Une brochure de 76 p., Librairie Téqui, F 53150 Saint-Cénére. Excellent commentaire de P.-M. Gy, « La lettre *Dominicae Cenae* sur le mystère et le culte de la Sainte Eucharistie », dans *La Maison-Dieu*, 141 (1980), 7-36.

(3) On relèvera la référence, note 47, au synode de Constantinople réuni en janvier 1156 et mai 1157, soit un siècle après la séparation de 1054.

(4) *Op.cit.*, P. 23.

Dans les dernières pages, qui contiennent des observations liturgiques, l'Eucharistie est souvent appelée « *le bien commun de toute l'Église* ». Les règles que le Pape rappellent ne s'imposent donc pas au terme de quelque juridisme arbitraire, mais au titre de l'universalité « catholique » que l'Eucharistie contient et signifie : nul homme, nul groupe ne saurait s'en dire « propriétaire » pour en adapter le déroulement d'une manière qui coïnciderait tellement avec les circonstances locales qu'il ne s'agirait plus du « *sacrifice de toute l'Église* ».

**E**N s'adressant aux évêques, le Pape a mis l'accent sur le ministère propre de l'Eucharistie ; le document de base du prochain Congrès eucharistique de Lourdes, lui, s'adresse à tous les fidèles et met l'accent, dans son plan, sur le sacerdoce commun des baptisés : l'Eucharistie fait l'Église en même temps que l'Église fait l'Eucharistie, selon la belle formule du P. de Lubac (5). Et cela se déroule dans la messe. C'est pourquoi le document prend la forme d'un commentaire de la liturgie de la messe, se modelant sur sa structure et en suivant le déroulement : l'Église se rassemble ; elle proclame la Parole de Dieu ; elle rend grâce au Père, fait mémoire du Christ et fait appel à l'Esprit Saint. Enfin, elle communie au Corps du Christ et participe à sa mission. Ce développement permet de traiter, en leur place, chacun des points essentiels du mystère : l'exigence de la réconciliation préalable aussi bien que la présence eucharistique ou l'adoration. Ce document permet de ne pas isoler le corps eucharistique de la célébration qui « *forme un tout cohérent, animé par un dynamisme vivant* » (p. 62). Le problème de l'unité organique entre le sacrifice et le sacrement est résolu ici par le recours au concept de *mémorial* : « *La dimension sacrificielle de l'Eucharistie est comme intérieure au sacrement; on peut parler désormais d'une présence sacramentelle du sacrifice historique, ou encore d'un "sacrifice sacramentel"* » (p. 45).

**L**ES deux textes présentés ont un propos pastoral et se veulent des « documents » ; il en va autrement du livre que le P. F.-X. Durrwell, du Centre de pédagogie religieuse de l'Université de Metz, consacre à l'Eucharistie (6). On connaît l'excellent ouvrage qu'il a consacré à la Résurrection (7). C'est dans une optique similaire, reprenant, corrigeant et élargissant une précédente étude (8), qu'il aborde l'Eucharistie, pour la resituer en fonction de l'événement *pascal* : le Christ eucharistique est le Ressuscité, qui porte dans son corps les marques de la Passion, et chez qui l'amour a triomphé de la mort. Cette vérité fondatrice, principielle, de l'Eucharistie se retrouve dans la lettre pontificale *Dominicae Cenae* (n°4) : « *L'Église se construit par la même communion (que les Apôtres) avec le Fils de Dieu, qui est gage de Pâque éternelle* ».

(5) *Méditation sur l'Église*, Paris, 1953 (2e éd.), p.103 et 116.

(6) *L'Eucharistie, sacrement pascal*, Cerf, Paris, 1980, 214 p.

(7) *La Résurrection de Jésus, mystère de salut*, Paris, 1976 (110e 6d.).

(8) *L'Eucharistie, présence du Christ* Éditions Ouvrières, Paris, 1971

Malgré la richesse de sa documentation et la solidité de son argumentation, l'ouvrage reste clair et agréable à lire : « *La clef de la compréhension est dans la maison, la porte s'ouvre; du dedans : le point de départ de la réflexion sur l'eucharistie est dans le mystère dont elle est le sacrement* » (p. 29).

Comme le document de Lourdes, F.-X. Durrwell entend présenter l'Eucharistie « du dedans », dans la foi de l'Église. Il sait que cette foi constitue le plus sûr guide de compréhension ; l'expérience eucharistique est la meilleure introduction, la seule qui soit complète et apte à rendre compte de tous les aspects du mystère : « *Si tu ne sais pas, fais-en l'expérience* » (*si ignoras, gusta !*) (9).

Saint Ambroise disait dans le même sens : « *Chez les chrétiens, la foi précède* » (10). D'où la justesse de la présentation entreprise par le document de Lourdes, en se glissant dans le développement même de l'action liturgique. Le P. Durrwell, lui, part de la réalité pascale, cette réalité eucharistique affirmée sans hésitation par toute la tradition de l'Église : le Christ Seigneur présent dans l'Eucharistie est le Ressuscité de Pâques. L'Eucharistie a été instituée, dès le Jeudi-Saint, par la puissance de la Résurrection ; elle a été fondée dans l'eschatologie comme « *déploiement de l'Incarnation* ». C'est ce qu'affirmait déjà saint Justin : « *De la manière dont, fait chair par le Verbe de Dieu, Jésus-Christ Notre Sauveur eut une chair et du sang..., de même l'aliment eucharistie par un discours de prière qui vient de Lui... est la chair et le sang de ce Jésus fait chair. Ainsi nous l'a-t-on enseigné* » (11).

C'est de ce contenu objectif de l'Eucharistie que tout découle : le lien privilégié, mais non exclusif, de l'Église à l'Eucharistie ; la compréhension intime de l'Eucharistie par tout croyant ; la réalité de présence et de sacrifice, enfin, qui est célébrée par l'Église. Pour le P. Durrwell, l'explication physique traditionnelle (transsubstantiation) se présente « du dehors ». Et il lui préfère une explication « interne » qui, tout en préservant l'intégralité du mystère (présence vraie, réelle et totale) (12), le situe plus parfaitement en cohérence avec la foi au Ressuscité : il n'est plus besoin d'échafauder une théorie de l'Eucharistie-sacrifice à côté de celle de la présence. « *L'Eucharistie est aussi bien sacrifice que présence* » (p. 113), une présence qui est *dans la même mesure* ontologique et relationnelle. Plutôt que de « *transfinalisation* », expression que l'auteur propose de reprendre « *à condition pourtant de l'entendre différemment* », je préférerais parler — néologisme pour néologisme — d'« *eschatologisation* », terme bizarre peut-être, mais qui évite toute équivoque : le pain et le vin sont assumés par le mystère final : ils sont eux-mêmes « *eschatologisés* » et « *eschatologisent* » ainsi ceux qui s'en nourrissent, les incorporant au même mystère final (p. 115).

Rejoignant largement le dessein du document de Lourdes, F.-X. Durrwell souligne « *le visage eucharistique de l'Église* », spécialement dans sa dimension trinitaire : « *L'Eucharistie plante le mystère trinitaire dans le monde en y introduisant les hommes. Grâce à elle, le ciel se peuple qui n'est autre que le*

(9) Saint Augustin, *Commentaire du Psaume 33*, 12 (C.C.L.38,290).

(10) *Des sacrements*, 1, 1 (Sources chrétiennes, 25 a - 54 a).

(11) *1re Apologie*, 66..

(12) « *Une théologie qui s'inspire du mystère pascal honore toutes les affirmations de la foi catholique : le réalisme de la présence, le caractère sacrificiel, la permanence de la présence* » (p. 113).

Christ pascal, lieu de rassemblement universel dans la Trinité : "Il nous a fait asseoir aux cieux, dans le Christ Jésus" (Éphésiens 2, 61. Dans la communion du Fils, les fidèles sont engendrés par le Père dans l'Esprit Saint » (p. 158).

L'EUCCHARISTIE est donc le signe de la fin dernière pour l'Église qui la célèbre. En la faisant, l'Église dévoile sa raison d'être : témoigner dans le monde de la Divine Présence ou, pour reprendre une formule de Jean-Paul II : « Le culte eucharistique n'est pas tant un culte de la transcendance inaccessible qu'un culte de la divine condescendance, et il est aussi une transformation miséricordieuse et rédemptrice du monde dans le cœur de l'homme » (Dominicae Cenae, 7).

Jean-Robert ARMOGATHE

Jean-Robert Armogathe, né en 1947, prêtre en 1976. Enseigne l'histoire du catholicisme à l'École pratique des Hautes Etudes. Depuis septembre 1980, chapelain de Notre-Dame de Paris. Membre du bureau de l'édition francophone de *Communio*. Dernière publication : *Paul ou l'impossible unité*, Fayard, Paris, 1980.

**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 79.

Tarcisio M. PADILHA

## Pour une éthique de l'espérance

*L'éthique ne s'ajoute pas à l'essence de l'homme ; elle la constitue radicalement. A condition qu'elle ouvre l'homme à sa transcendance intérieure — l'Autre. Ce que, justement, accomplit par excellence l'espérance.*

L'ÉTHIQUE se situe au croisement de la théorie et de la pratique ; elle oscille toujours entre deux extrêmes contradictoires : la structure d'une pensée impassible, à distance de l'expérience vive, ou la destruction des présupposés théoriques dans la rencontre directe d'un réel qui se dérobe aux limites de la raison raisonnante. La philosophie souffre tout autant de ces vicissitudes. Nous la voyons se consacrer entière à la pénible occupation de se limiter elle-même, tirant des bords aux frontières de la méthodologie pure, en tenant cette opération pour la seule tâche digne d'être entreprise. Mais, d'autre part, l'immersion dans la pure subjectivité attire bien des esprits, qui distinguent mal la philosophie de la littérature, tant sont riches les imaginations que suscite cette façon de faire de la philosophie.

Depuis longtemps s'est déployée une confiance démesurée dans le pouvoir de la raison qui, à son tour, engendre une civilisation régie par des instruments hautement sophistiqués, dont l'ordinateur est l'expression par excellence, pour alimenter des décisions sur les personnes et les communautés. Dans un premier temps de son évolution, la spéculation a tenté d'esquisser une philosophie de l'être. Dans une phase suivante, l'itinéraire souligne l'importance de la connaissance, en sorte de tracer ce que nous pourrions nommer une philosophie de la vérité. Aujourd'hui s'entrouvre peut-être une nouvelle dimension au défi de l'homme — son effort quotidien pour entrer dans la réalité authentique. Cet horizon, qui s'ouvre sous le regard perplexe de l'être humain prisonnier d'un tissu de contradictions, pointe vers une philosophie de l'amour. C'est principalement en nos jours, où l'instance scientifico-technologique exerce tout pouvoir et domination, que l'on perçoit plus clairement les « illusions de la philosophie » (pour parodier J. Piaget) (1). Les perplexités des philosophes ne leur donnent pourtant pas le droit de dénaturer leur mission, mais, bien plutôt, les invitent à questionner à nouveau, à chaque fois, le sens de leur chemin.

(1) J. Piaget, *Sagesse et illusions de la philosophie*, Paris, P.U.F., 1965.

### Qui est l'Homme ?

Avant, pourtant, de commencer l'analyse de l'espérance, un mot sur celui qui la supporte : l'Homme. A la question : « Qu'est-ce que l'Homme ? », maintes sciences humaines prétendent donner une réponse. Chacune d'entre elles peint un aspect de la nature humaine, en se soumettant aux exigences respectives imposées par des visions partielles, qui, à leur tour, résultent de la contingence humaine et des limitations imposées à la connaissance. Offrir une vision ainsi abrégée de l'Homme ne suffit pas cependant, quand on tente de répondre à la question répétée : « Qu'est-ce que l'Homme ? ». A cette question, seule la philosophie offre les conditions de possibilité d'une réponse. Elle le fait grâce à un humanisme multi-dimensionnel qui, pour l'essentiel, consiste à englober les aspects partiels de l'être humain, et à le prendre en vue comme un tout complexe. Individu et personne, corps, esprit et âme, « l'homme représente ce qu'il y a de plus parfait dans la nature », comme le dit Thomas d'Aquin.

Il importe de souligner que l'Homme, en tant qu'individu, constitue une partie du monde biologique et physique, comme aussi de l'ensemble social, et qu'ainsi il se trouve soumis aux limitations qu'imposent les normes de la collectivité et les lois de la nature. Mais comme personne, l'Homme se hausse à la hauteur de l'État, chaque fois du moins que ses buts sont supérieurs à ceux de l'État. Chaque être humain est un projet personnel et irréductible à une autre instance. Il revient à l'État et à la société de proportionner à la mesure de l'Homme toutes les conditions de son auto-réalisation personnelle. Dans une société démocratique, l'Homme est envisagé avant tout comme personne. Ce sont les régimes autocratiques et totalitaires qui le réduisent à la condition de simple individu.

Pour distinguer le monde des choses de celui des personnes l'ex-cardinal Karol Wojtyła proclamait : « L'homme est objectivement quelqu'un, et c'est là ce qui le distingue des autres êtres du monde visible, qui eux, objectivement, ne sont jamais que quelque chose. Cette distinction simple, élémentaire, révèle tout l'abîme qui sépare le monde des personnes de celui des choses » (2). Et de conclure explicitement sa pensée : «...Il ne suffit pas de définir l'Homme comme individu de l'espèce homme (ni même comme homo sapiens). Le terme personne a été choisi pour souligner que l'homme ne se laisse pas enfermer dans la notion d'"individu d'une espèce"; qu'il y a en lui quelque chose de plus, une plénitude et une perfection d'être particulières, qu'on ne peut rendre autrement qu'en employant le mot personne » (3).

Une personne vit et respire dans le monde du devenir : ce dynamisme lui est connaturel. L'homme n'« est » pas, mais construit à chaque instant son propre être, soit dans une communauté avec d'autres personnes (relation interpersonnelle), soit en contact avec le monde des choses. Il est un *homo viator*, un être en chemin vers son être-plus, qui vise, en sa dimension la plus profonde, une transcendence. Le progrès de ses connaissances amène l'Homme à comprendre qu'il n'habite plus un univers simplement physique. C'est ce que soutenait E. Cassirer : « L'homme ne vit plus dans un univers purement matériel, mais dans un univers symbolique. Le langage, le mythe, l'art et la religion sont des éléments de cet univers » (4). D'où le philosophe allemand concluait que l'Homme n'est

pas un « animal rationnel », mais un « animal symbolique », pour autant que, « côté du langage conceptuel, existe un langage émotionnel; à côté du langage logique, le langage de l'imagination poétique » (5). Ainsi, la pure rationalisation n'épuise pas la richesse de l'être humain, ni n'en détermine la différence spécifique.

Car le monde humain est aussi un monde de valeurs et de culture. La culture est l'oeuvre de l'humanisation et de la croissance des valeurs. Kant établissait une séparation nette entre le plan de l'être (*Sein*) et celui du devoir-être (*Sollen*). Ainsi s'ouvrait la porte pour une axiologie. « L'homme est le lieu et l'occasion pour l'émergence de la valeur », assurait M. Scheler. La valeur est à l'existence, comme le Bien est à l'Être. Ce qui implique que la valeur concerne le plan humain et que c'est une grande erreur de juger que la « valeur soit un objet qui se contemple, quand, au contraire, c'est toujours une action qui se fait et une pratique à suivre ». Le dynamisme axiologique est, aussi, une conséquence du dynamisme propre de la personne dans sa marche vers son être-plus, dans la quête du Bien Absolu.

### L'espérance

Si la tâche du philosophe comporte des écueils qui menacent son itinéraire, force est de convenir que certains thèmes augmentent encore plus la défiance du chercheur. Tel est bien le cas de ce que nous choisissons ici : l'espérance. En parler impose de fixer de claires frontières au contenu et aux méthodes.

Cicéron distingue l'*expectatio boni* de l'*expectatio mali* (6). Il s'agit là d'une vision élémentaire et décisive, déjà élaborée nettement par Aristote comme base à la hiérarchie des facultés : « Le présent relève de la sensation, le futur de l'espérance, le passé de la mémoire » (7). L'espérance se rattache aussi au niveau superficiel de la psychologie, si nous considérons les dispositions qui s'y ajoutent. Dans cette ligne, nous voyons comment se déploie la visée cartésienne : « L'espérance est une disposition de l'âme à se persuader que ce qu'elle désire adviendra » (8). C'est une forme de désir et d'angoisse, avec une grande indécision de celui qui espère. Parfois, une connotation légèrement pessimiste affecte la description de ce même phénomène ; par exemple dans certaines déclarations de Spinoza : « L'espérance/espoir (*spes*) (n'est) rien d'autre qu'une joie instable (*inconstans laetitia*), qui naît de l'image d'une chose future ou passée, de l'événement de laquelle nous doutons » (9). Cette appréciation met en relief un caractère dubitatif, qui ne saurait s'accorder avec l'ouverture qu'expriment nettement l'espérance et sa potentialité. La tendance à considérer l'espérance, au fond, comme un sentiment se retrouve aussi chez Kant : « La joie provoque la mort subite plus couramment que la tristesse : c'est que l'âme s'abandonne entièrement à l'espoir qui jérmeut (*Hoffnung als Affekt*) en l'ouvrant soudain à une joie sans mesure ». (10). Or, comme selon Kant, il n'y a pas de place

(5) E. Cassirer, *ibid.*, p.45 et 44.

(6) Cicéron, *Tusculanes*, IV, 37.

(7) Aristote, *De la mémoire*, I, 449 b 10. Voir *Métaphysique*, XI, 7; 1072 b 17, et encore *Rhétorique*, II, 8, 1386 a 2-30.

(8) R. Descartes, *Passions de l'âme*, 165, (*rimés*, Paris, 1967 (2), t. XI, p. 456. (9)

B. Spinoza, *Éthique*, III, 18 (c'est nous qui soulignons).

(10) E. Kant, *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, 76, tr. fr. M. Foucault, Paris, Vrin, 1964, p.111.

(2) K. Wojtyła, *Amour et responsabilité*, Paris, Stock, 1978, p.13.

(3) K. Wojtyła, *ibid.*, p. 14.

(4) E. Cassirer, *Essai sur l'homme*, tr. fr., Paris, Ed. de Minuit, 1975, p. 43.

pour le sentiment dans la vie morale, ce résultat implique l'impossibilité d'un quelconque projet en vue d'une éthique de l'espérance. Les sentiments sont pris ici comme simples produits superficiels de l'homme, sans *substrat* ontologique. C'est pourtant là un moment caché d'un approfondissement, qui voit l'instinct et l'automatisme céder la place à des manifestations plus complexes du psychisme, pour déboucher sur la sphère ontologique de la personne. C'est seulement en donnant un statut ontologique à la personne, que l'on pourra embrasser sa totalité éthique et la perspective qu'elle entrouvre sur la Transcendance.

### La réalité du sentiment

Pour travailler, donc, à une problématique éthique, nous devons nous garder de séparer les domaines qui concernent l'être humain, comme s'il s'agissait de compartiments étanches. Parler de sentiment ne doit pas nous conduire à conclure hâtivement à l'impossibilité de sa validité morale. Il y a une instance éthique saturée de sentiments, qui y affirment un niveau de contenu que ne peut même soupçonner ce qu'on nomme le psychologisme. L'articulation de la psychologie avec la morale et la métaphysique n'est envisagée qu'avec des réserves, notamment par la philosophie dite analytique, et par les courants spéculatifs plutôt tournés vers la méthodologie ou l'herméneutique. En particulier, il faut reconnaître comme un fait indiscutable que ce que l'on a bien le droit de nommer une psycho-métaphysique résulte d'une conquête théorique française. La philosophie française est — dans sa ligne dominante — une philosophie de la réflexion : le *cogito*, compris dans toute son ampleur psycho-ontologique devient, à son tour, le point de départ d'un processus déductif métaphysique. Dans ce contexte se dégage beaucoup mieux la richesse existentielle qui préside à la construction éthique.

Au fond, le sentiment, quand il accède à sa densité profonde, atteint la sphère onto-éthique. Entendu dans sa rigueur, le sentiment authentique prend valeur ontologique. Ce dont était parfaitement conscient Pedro Lain Entralgo, quand il soutenait qu'« *un homme sans espérance serait une absurdité métaphysique* » (11). Cette thèse situe l'espérance dans un contexte où elle affecte la totalité de l'être humain. C'est l'exister de l'homme qui s'exprime par le moyen de l'espérance, qui, de la sorte, ne se restreint pas au champ de l'expérience élémentaire. Ce n'est pas par étourderie qu'Hésiode a placé *l'elpis* (espérance) dans le coffret de Pandore qui — don de Zeus à Épipiméthée — contenait tous les maux : infirmité, douleur, et mort. Seule restait *l'elpis*, pour assurer aux mortels une consolation. Ainsi se confirme, en outre, que l'espérance constitue le résidu ultime de l'existence — d'où l'on conclura que le suicide est la mort d'un homme qui, d'abord, avait vécu en défaut d'espérance.

### Le désespoir

Ces réflexions nous mènent immédiatement à élever l'espérance à la dignité d'une catégorie existentielle. Elle transcende le niveau empirique de la vie psychologique, pour accéder à la constitution ontologique de la personne, en ce qu'elle peut avoir de plus proprement humain. Ce qui se manifeste le plus

clairement en considérant le renoncement comme une décision personnelle, et la mort comme un accident. Dans le renoncement, le devoir se dégage comme la valeur absolue. Pour Kierkegaard, le sacrifice que nous nous imposons nous transporte du fini à l'infini (12). Par conséquent, l'individualité s'élève dans la mesure même où elle abandonne toute médiation, et poursuit son chemin vers l'Absolu, dans le silence muet d'un don total. Le philosophe danois évoque à ce propos le sacrifice d'Abraham, or] s'accomplit le paradoxe d'une suspension de tout but moral, par quoi l'individu surpasse l'universel, et finit par s'établir dans la vérité unique et extrême qui peut seule le conduire sans médiation sur le terrain du transcendant (13). Quant à la mort, que l'exister humain expérimente au point que Heidegger nous identifie à notre « *être pour la mort* », il faut conclure que mourir atteste la finitude propre à l'homme. Kierkegaard oppose d'ailleurs au simple fait de mourir, le fait de mourir sa mort. Dans ce cas, la mort signifiera vivre sa mort ; et la vivre dans un instant unique, c'est la vivre éternellement (14).

Des lors, comment parler d'espérance dans le paysage de la finitude essentielle et connaturelle à l'homme ? Ici intervient directement la dialectique de l'espérance et du désespoir. Car l'espérance et le désespoir progressent, la main dans la main, jusqu'au point tangentiel où espérer, au niveau que nous disons, présuppose la conscience ininterrompue du risque existentiel. Gabriel Marcel tenait à souligner que, rigoureusement parlant, nul ne peut avoir d'espérance, sinon là où se rencontre la tentation du désespoir (15). La dialectique espérance/désespoir montre surabondamment le simplisme de toute vision seulement psychologique de l'anxiété et de la conscience de la finitude et de tous les risques, pour cerner l'exister humain. Au fond, le désespoir qui s'isole pour se dérober au jeu continu du projet existentiel — décrit par la dialectique précédente présuppose que l'existence se chosifie. L'humain touche au divin, dans la mesure où se dessine plus nettement en lui le schème contradictoire de l'espérance et du désespoir, de la finitude et de l'infinitude. C'est pourquoi Louis Lavelle assurait qu'en l'instant se croisent le temps et l'éternité (16). C'est seulement dans le flux du temps que, grâce aux actes constitutifs de l'être personnel, nous atteignons les frontières de la Transcendance, pour cela même que nous projetons hors du temps des actions pourtant nées dans la temporalité, mais alors immergées dans l'estuaire plus ample et accueillant d'une existence plénière. Ce qui donne un sens éthique à l'exister humain, c'est la transformation du destin en une norme, le détournement du destin en un droit. Et ce qui enrichit l'existence de chaque être humain, dans l'espérance qui recherche un plus grand espace existentiel, c'est la présence de l'autre.

(12) S. Kierkegaard, *Crainte et Tremblement, Problemata*, dans *Ouvres Complètes*, Editions de l'Orante, tr. fr. P.-H. Roseau et E.-M. Jacquet-Tisseau, t. V, Paris, 1972, p. 133 s.

(13) S. Kierkegaard, *ibid.*, p. 148 s. En cherchant à suspendre toute téléologie morale, et à situer Abraham seul absolument face à Dieu, sans la moindre médiation, Kierkegaard atteint id ou paroxysme de l'éthique individuelle.

(14) S. Kierkegaard, *Le maladie à la mort*, dans *Ouvres Complètes*, loc. cit., t. 16, p. 176. Ce fragment réalise d'ailleurs ce que nous nommons la dialectique espérance/désespoir.

(15) G. Marcel, *Homo Vista*, Paris, Aubier-Montaigne, 1944, p. 47. On retrouve chez lui — il le dit clairement — un écho de la dialectique à laquelle nous faisons allusion.

(16) Ce thème revient sans cesse dans les œuvres de L. Lavelle. Reconnaissons en particulier *De l'acte et Du temps et de l'Éternité*. Pour une interprétation plus développée du lien entre métaphysique et axiologie (au-delà même des thèmes ici présentés), voir notre étude *Axiologie de Louis Lavelle*, Rio de Janeiro, 1955.

(11) Pedro Lain Entralgo, « La *Esperanza* y la *Espananza* », *Revista de Occidente*, Madrid, 1962 (3), p. 117.

**L'exigence éthique et l'idéologie**

L'autre, plus important que nous-mêmes, selon la parole de Lévinas. C'est lui qui rend possible d'articuler la morale avec la psychologie, et, dirions-nous, inaugure la structuration d'une psycho-métaphysique qui se double d'une onto-éthique. L'homme est toujours un seuil inaugural, jamais un point d'arrivée. Son exister coule suivant le méridien et la dynamique de son comportement. Il ne s'agit ici ni d'une référence à une étiologie en vogue, ni même d'une vie individuelle qui refléterait purement et simplement l'inconscient collectif. Le registre des actes humains, qu'on les tienne soit pour des manifestations purement individuelles, soit pour les configurations d'un comportement social plus ample, ne suffisent pas à tracer le profil total de la réalité éthique de l'homme et de la société. Le simple bilan du comportement social ne suffit pas à fonder le sens proprement éthique qui pourrait l'assumer. Certes, abstraitement, nous pouvons tracer une instance 'axiologiquement neutre, où les actes se vérifient simplement comme des faits ; et, par eux, l'analyste rassemble des points de vue dispersés de l'action individuelle et collective, en sorte de nous offrir une image de ce qui paraît une vision réductrice du tout social. Il faut bien voir que cette présentation du décor ne peut coexister avec la complexité du domaine éthique, dès que surgit la fondation philosophique, avec son inéluctable exigence d'une existence humaine, qui ne saurait admettre qu'on exhibe successivement tous ses actes constitutifs comme des parties d'une mosaïque à figure sociale. Nous avons ainsi à discerner comment reconnaître, dans les normes du comportement, les effets sociaux du fondement radical de ces normes mêmes (17).

Élevant très haut la barre, Nietzsche s'est autorisé de la distinction entre les sentiments moraux et les concepts moraux, pour disqualifier la morale dite bourgeoise. Et ce, parce que la justification des actes tenus pour typiquement moraux leur advient après coup. Nietzsche a soutenu que «/histoire; des sentiments moraux est totalement différente de l'histoire des concepts moraux. La puissance des premiers s'exerce avant l'action, celle des seconds après l'action, face à la nécessité de s'expliquer sur elle » (18). *Mutatis mutandis*, il arrive à la morale un phénomène semblable à celui que Marx attribue à l'idéologie. La morale, à titre de fondation théorique, recouvre *a posteriori* un catalogue de valeurs consacrées par la société, qui ne rencontre en aucune façon la réalité, sinon comme résultat d'une construction abstraite composée après coup pour exhiber les fondements d'un comportement qui englobe arbitrairement les secrets anciens de l'action humaine. Si Foucault nous a éveillés au problème de l'archéologie du savoir, il faut ici des précautions supplémentaires, pour contourner cette nouvelle cristallisation du comportement construit par la bourgeoisie.

Dans l'effort pour comprendre le sentiment d'un *but* - sentiment indisociable de toute considération authentiquement morale -, les sophistes entreprenaient de discuter la question des degrés du bien et du mal. Leur polémique garde, de nos jours, toute son importance, quand on recherche un nouveau niveau d'accord, propre à départir à l'homme troublé de notre siècle la paix intérieure, aussi bien que l'harmonie entre peuples et nations. Or les

formes belles, selon Platon, rencontrent l'approbation de tous. Les actions, elles, ne sont bonnes qu'autant qu'elles aident une personne à atteindre la fin qu'elle poursuit. A ce sujet, Robert Spaemann établit une distinction entre deux attitudes différentes. Pour la question de savoir s'il vaut mieux commettre une injustice que de la subir (question à laquelle Socrate a donné la célèbre réponse qu'il sera toujours préférable de la subir que de la commettre), le penseur allemand finit par opposer une idéologie du ressentiment des faibles à une idéologie de la domination des forts. Car, sur ce sujet, assure Spaemann, dans les deux cas «on a remplacé la morale traditionnelle par une finalité de l'engagement, ce qui

**Communio est disponible à**

Aix-en-Provence :  
Lib. du Baptistère, 13, rue Portalis  
Amiens : Brandicourt  
13, rue de Noyon  
Angers : Richer  
6, rue Chaperonnière  
Besançon : Cart  
10-12, rue Moncey  
- Chassul 19,  
Grande Rue  
Bordeaux : Les Bons Livres  
70, rue du Palais-Gallien  
Caen : Publics 44,  
rue Saint-Jean  
- Lib. « Faunouveau » 23,  
rue Caponnière

Chantilly : a Les Fontaines »  
(Centre culturel, B.P. 205)  
Cholet : Lib. Jeanne d'Arc  
29, rue du Commerce  
Clermont Ferrand : Ub. Religieuse  
1, place de la Treille  
Dole (Jura) : Saingelin  
36-38, rue de Besançon  
Fribourg (Suisse) :  
Librairie Saint-Augustin  
88, rue de Lausanne  
- Lib. Saint-Paul  
Pérdles 38  
Genève : Martingay  
Corraterie 20  
Grenoble : Ub. Notre-Dame  
10, rue Notre-Dame  
La Celle-Saint-Cloud :  
Notre-Dame de Beauregard\*  
La Pierre-qui-vire :  
Librairie Sainte-Marie (Saint-  
Léger-Vauban, Yonne)  
Lausanne : La Nef  
Avenue de la Gare 10  
Le Puy : Cates Bonneton  
21, boulevard Maréchal-Fayolle  
Lille : Tireloy  
6Z rue Esquemoise  
Louveciennes : Paroisse  
Saint-Martin', pi. de l'Église

Lyon : Decitre  
6, place Bellecour  
- Editions ouvrières  
9, rue Henri-IV  
- Ub. Saint-Paul  
8, place Bellecour  
Marseille 1er : Le Mistral  
11, impasse Flammarion  
Marseille 6e : Le Centurion  
47, boulevard Paul-Peytrd  
Marseille 8e : Ub. Notre-Dame  
314, rue Paradis  
Montpellier : Logos  
Z rue Alexandre-Cabanel  
Nancy : Le Vent  
30, rue Gambetta

Names : Lancé  
2 rue de Verdun  
- Centre Catéchétique  
2 bis, rue Georges-Clémenceau  
Nevers : Bihoreau  
17, avenue du Général-de-Gaulle  
Mmes : Biblica  
23, boulevard Amiral-Courbet  
Orléans : Lib. Saint-Paterne  
109, rue Barmier  
Paray-le-Monial : Bouteloup  
16, rue de la Visitation  
Paris 4e : Notre-Dame de Paris\*  
6, parvis Notre-Dame  
Paris 5e : Lib. Saint-Séverin  
4, rue des Prêtres-Saint-Séverin  
- Saint-Jacques-du-Haut-Pas\*  
252, rue Saint-Jacques  
- P. U. F. 49, boulevard  
Saint-Michel  
- Lib. Saint-Michel-Sorbonne  
20, rue de la Sorbonne  
Paris 6e : Apostolat des Editions  
46-48, rue du Four  
- Procure du Clergé 1,  
rue de Mézières  
- Librairie Saint-Paul 6,  
rue Cassette  
- Saint-Germain-des-Prés\*  
3, place Saint-Germain-des-Prés

Paris 7e : Au Chariot d'Or  
14 bis, avenue Bosquet  
- Saint-François-Xavier\*  
12, pl. du Président-Mithouard  
- Stella Maris  
132, rue du Bac  
- Librairie du Cerf (Fischer)  
29, boulevard Latour-Maubourg  
Paris 9e : Saint-Louis d'Antin'  
63, rue Caumartin  
Paris 16e : Lavocat  
101, avenue Mozart  
- Notre-Dame de l'Assomption\*  
90, rue de l'Assomption  
- Notre-Dame d'Auteuil\*  
2, place d'Auteuil  
- Pavillet  
50, avenue Victor-Hugo  
Paris 17e : Chanel  
26, rue d'Armaillé  
Peu : Duval  
1, place de la Libération  
Rennes : Béon-Saint-Germain 6,  
rue Nationale  
Rodez : La Maison du Livre  
Passage des Maçons  
Saint-Brieuc : Lib. Saint-Pierre  
1, place Saint-Pierre  
Saint-Etienne : Culture et Foi  
20, rue Berthelot  
Strasbourg : Ub. du Dème  
29, place de la Cathédrale  
Tarbes : Massabielle  
77, rue du Régiment-de-Bigorre  
Toulon : Centre de Documentation  
de Catéchèse, 14, rue Chelucet  
Toulouse : Jcuanaud  
8, rue des Arts  
- Sitac Maffre  
33, rue Croix-Baragnon  
Versailles : Hellio  
37, rue de la Paroisse  
- L'univers du Livre 17,  
rue Hoche  
• Comités de presse paroissiaux

(17) Voir J. Marías, *A estrutura social*, t. III, p. 83 s., Dues Cidades, Sao Paulo.

(18) F. Metzschke, *Aurore*, I, 34.



**exige une** révision de toute la morale en vigueur, en se basant sur un nouveau concept de la fin ultime » (19).

Quelque chose pourtant résiste aux mutations du comportement explicite. Car la mutabilité de l'éthique a bien du rapport avec une projection concrète de certains actes à un moment et en un contexte social donnés, ainsi qu'avec la nature de l'homme, conçu comme le support et la matrice de la dynamique de la valeur. La distinction du bien et du mal forge *l'ethos* dans sa compréhension de la totalité. Mais le concret quotidien de la morale se laisse saisir, par la relation de *l'ethos* (20).

Nous rencontrons donc le dilemme : éthique ou idéologie de l'éthique. Mais, dans ce dernier cas, il n'y aura aucune véritable éthique, dès lors qu'elle servira uniquement à justifier après coup une liste de concepts pour masquer d'éventuels intérêts ; une éthique proprement dite ne peut se soumettre à un autre maître, quel qu'il soit. L'autonomie lui est une impérieuse nécessité. Mais cette autonomie ne s'exerce pas à l'encontre des présupposés spéculatifs dont elle se prévaut. En d'autres termes, son fondement peut et doit se rencontrer sur les hauteurs d'une métaphysique, faute de quoi elle s'alimenterait aussi bien à une source qui marquerait les faits. En termes bergsoniens, dans l'éthique, le « donné » et le « construit » se confondent, sans que le « construit » se situe jamais dans une abstraction totalement séparée de la réalité objective.

#### L'ouverture intérieure

Pour examiner la question fondamentale concernant l'être de l'Homme, il convient de souligner et rehausser le rôle de son intériorité. Il serait faux de la concevoir à partir de l'immanence. La subjectivité rationaliste et psychologue conduit à l'immanentisme. Mais nous, nous ne devons pas perdre de vue que la primauté de l'existence marque l'émergence de la subjectivité comme catégorie ontologique, qu'on ne doit pas confondre avec un simple subjectivisme gnoséologique. Seul l'avènement du christianisme a rendu possible l'approfondissement du thème socratique « Connais-toi toi-même ! », et permis de bâtir une métaphysique de la personne. Avec saint Augustin, nous en resterons toujours à insister sur la subjectivité, sans succomber pourtant aux écueils du subjectivisme. L'intériorité nous met à distance d'une vision chosifiée de la philosophie, et sépare deux mondes, celui des choses et celui des personnes. L'intériorité, dans sa pure acception augustinienne et pascalienne, implique une transcendance, la présence de Quelqu'un, qui existe en nous sans se confondre avec nous.

L'intériorité nous entraîne vers le monde des personnes, et aplanit le chemin qui mène à la communauté. Aussi est-ce seulement par elle que pourra se penser correctement une éthique sociale, qui non seulement établit les liens d'une convivialité élémentaire et inspire un programme de redistribution plus juste des richesses, mais aussi rend possible toutes ces conséquences naturelles à partir d'une prise de conscience de l'être personnel de chacun, et de la perspective absolument inédite qui s'entrouvre à chaque homme dans la singularité de son être.

(19) R. Spaemann, *Zur Kritik der politischen Utopie*, Munich, 1977.

(20) Voir W. Kluxen, *Ethik der Ethos*, Fribourg-en-B., 1974, p.86.

C'est bien pourquoi aucun espoir séculier n'apaise l'âme humaine, ni même ne lui offre de baume pour supporter les déboires de l'existence. Il est, pourtant, une espérance existentielle, conaturale à l'homme, et comme le tissu de son être. Le philosophe, selon Platon, est *eue/pis* — un homme de grande espérance (21). Pour lui, seul le philosophe véritable sera en mesure de contempler la possibilité même d'une existence au-delà de la mort, « avec une espérance grande et belle » (22). Dans le jeu de la nécessité et de l'obligation, l'espérance s'inscrit comme un stimulant permanent, toujours guetté par un désespoir menaçant. Mais justement, le désespoir est si souvent attirant qu'il nous ouvre lui-même les portes de la décision suprême — pour l'espérance ; car l'espérance, dans son fond, n'est qu'un geste magnanime d'amour. Gabriel Marcel allait encore beaucoup plus loin, quand il affirmait que « l'espérance n'est possible que dans un monde où il y a place pour le miracle » (23). Le miracle, en ce cas, c'est le défi lancé chaque jour à la face de tout homme qui vient dans ce monde, plein de possibilités d'être, et dont l'être consiste justement à les mettre en œuvre — à l'inverse de l'Être par excellence, dont les œuvres découlent de l'Être. Il est d'innombrables espérances concrètes. Mais l'espérance véritable est elle-même infinie, puisqu'elle est un stade de l'être. Et puisqu'elle est indéterminée, elle est métaphysique.

LA dignité de l'homme ne lui vient pas tant de son origine, que de sa liberté. Cette liberté, cependant, ne fut pas une conquête, bien qu'elle consiste en la conquête quotidienne par chaque homme de son plus-être. En s'affirmant comme un être dans les actes qui naissent de lui, l'homme incarne une espérance en son être-plus, et dans l'Être qui est la Totalité de l'Être. Heidegger soutient que « l'angoisse nous coupe la parole » (24). Nous croyons d'abord que l'angoisse parvenue à son comble, qui donne conscience de la finitude existentielle, et dépasse le désespoir, se trouve au fond du coffret de Pandore, où brille — intacte — l'espérance.

**Tarcísio M. PAOLHA**

(traduit du portugais par J.-L. Marion)

(21) Platon, *Phédon*, 64 a et *Apologie*, 41 c. — Le portugais ne dispose que d'un seul terme (*esperançal* pour le couple français *espoir/espérance*; comme l'A. vise à privilégier l'espérance, nous avons cru devoir, dans certains cas, choisir nettement entre les deux termes français. Sur cette thématique, on se reportera aussi à Hans L. Lippman, « *Filosofia da Esperança* », *Presença filosófica*, VI/1, janvier 1980, p.831 (Note du traducteur).

(22) Platon, *Phédon*, 70 ab.

(23) G. Marcel, *Etre et Avoir* Paris, Aubier-Montaigne, 1935, p.109.

(24) M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, *Wegmarken*, dans *Gesamtausgabe*, B. 9, Francfort, 1976, p.112.

Tarcísio M. Padilha, né en 1928. Directeur du département culturel de l'Université de l'État de Rio de Janeiro, directeur du département de philosophie de l'Université Gama Filho, président de la Société Brésilienne des Philosophes Catholiques, vice-président de l'Union Mondiale des Associations de Philosophes Catholiques, etc., est aussi responsable, pour l'Amérique latine, du projet *Nova Spes*. Parmi ses nombreux ouvrages, citons *A ontologia axiologica de Louis Lavelle*, Rio de Janeiro, 1955 (thèse dirigée, à la Sorbonne, par H. Gouhier) ; *Filosofia, ideologia e realidade brasileira*, Rio de Janeiro, 1971, et *Existenz und Glauben*, Cologne, 1967. Ce texte reproduit une conférence prononcée le 25 septembre 1980 dans le cadre du premier Symposium International d'Éthique, à Rio de Janeiro.

Jean-Luc MARION

## L'idéologie, ou la violence sans ombre

*La pensée philosophique et la conscience croyante subissent la violence de l'idéologie. Mais elles peuvent aussi la désarmer — et d'abord en la comprenant.*

**N**UL ne peut sauter par dessus son ombre. Plus il le tente, plus il transporte son ombre, et donc la manifeste. Plus il la manifeste, plus il fait paraître, à rebours, le soleil d'où lui vient cette ombre : car l'ombre jamais n'est propre, toujours elle est portée. Ombre portée par l'homme, ombre surtout que lui apporte la lumière du soleil. En refusant de porter son ombre, celui qui parle ne cesse, malgré lui, de reconnaître que l'éclaire un soleil autre : à distance, le soleil s'approprie, par le retrait de son originale illumination, celui qu'il éclaire. Si l'homme veut parler sans obscurité, il faut qu'il puisse, ou du moins prétende, vivre sans la lumière d'aucun soleil : ni dans le jour, ni dans la nuit (où la lune, encore, éclaire et donc adombre), mais dans un crépuscule entre chien et loup, dans la grisaille où le soleil n'est ni levé ni couché (car crépuscule connote l'aube autant que la fin du jour). Vivre et parler sans l'altérité d'un soleil, il revient en propre à la modernité de l'avoir tenté, parce qu'elle seule s'est voulue crépusculaire.

Cette situation, nous ne cessons de l'éprouver, avec d'autant plus de douleur que nous prétendons parler soit comme philosophes, soit comme croyants, soit parfois comme l'un et l'autre. Nous

pour l'instant, son origine. Il suffit de reconnaître une origine, pour qu'aussitôt nous ne puissions plus prétendre parler. Car nous parlerons face à certains qui, eux, stigmatiseront d'emblée cette origine, comme le lieu d'où nous parlons, mieux : d'où ça parle. Avant même que le croyant ne commence à confesser sa foi, le philosophe à méditer ses raisons, comme il ne le peut qu'en parlant d'un lieu — Dieu ou l'Être — que par hypothèse il ne maîtrise pas, il s'expose à ce qu'une pensée crépusculaire le juge à partir de cette exposition même. S'exposant à une lumière autre, il s'expose aussi à ce qu'une pensée crépusculaire le disqualifie d'avance : il sait bien ce qu'il dit, mais ne sait pas d'où il le dit. La pensée crépusculaire, elle, le sait : du moins, elle sait d'abord réduire le locuteur au lieu théorique qu'il croit irréductible, ensuite prétend pouvoir réduire ce lieu théorique à toute autre chose que ce qu'en croit le locuteur lui-même. La foi peut bien se confesser, le philosophe raisonner, l'auditeur crépusculaire écoute d'une oreille distraite, bienveillante ou violente qu'importe ; il pense à tout autre chose : précisément à ce que le locuteur ne peut penser : l'origine non-maîtrisée de sa pensée. La parole exposée à un soleil s'expose d'autant plus à la disqualification qu'elle s'obstine à exposer son discours. D'où une réduction que tous nous avons déjà subie, et que nous subissons encore.

Par exemple, pour le philosophe : vous parlez de l'Être de l'étant, et vous prétendez le dépasser jusqu'à rechercher l'Être même de l'Être. En fait, vous marquez ainsi une nostalgie (n'a-t-on pas, justement, parlé de Nostalgie de l'Être ?) ; d'où vient ce mal du retour ? Qu'avez-vous donc perdu, pour le rechercher sous le nom de l'Être ? Sûrement pas ce que vous appelez l'Être, puisque vous soulignez sans cesse que l'Être ne peut se thématiquer, ni se définir, ni, à proprement parler, se connaître. Laissez-nous donc vous apprendre le statut scientifique de votre nostalgie : votre idéalisme, voire votre spiritualisme, résulte *en fait* d'une perte ou d'un oubli ; mais oubli de tout autre chose que de cet Être fantasmagorique : sans doute de votre marginalisation culturelle, donc sociale ; représentant d'une société révolue qui perd l'hégémonie culturelle d'une tradition trop aisément située, qui refuse les produits culturels et sociaux de la modernité, vous hypostasiez conceptuellement votre marginalité pour la projeter comme un avenir possible ; ce faisant, vous fournissez de fausses questions en prétexte pour ne pas affronter les véritables.

Au risque de lasser par une autre caricature, donnons un second exemple, pour le croyant : vous parlez de Dieu, et prétendez que seule l'acceptation de sa transcendance permet à l'homme de vivre, et de ne pas se détruire lui-même. En fait, vous proposez ainsi un certain abord très concret des problèmes humains ; sans doute, vous insistez sur la puissance de contestation que la transcendance insufflé à ses dévôts ; mais de quelle contestation s'agit-il ? Ici, l'analyse marxiste pourra converger avec l'analyse en principe antagoniste du libéralisme technicien : la transcendance peut produire l'intolérable, voire le totalitarisme, en imposant des modèles culturels ou sociaux trop particuliers ; elle peut détourner de relever des défis sociaux et technologiques dont dépend la nécessaire transformation des sociétés ; surtout, elle peut accréditer des attitudes illusoire et individualistes de fuite devant la réalité collective et concrète. N'insistons pas : ces argumentations, simplistes ou plus raffinées, se répètent trop souvent. A chaque fois, le même procédé déploie sa critique biaisée et fascinante : celui qui parle ne sait d'où il parle, et, tout en sachant ce qu'il dit, ignore totalement la signification de ce qu'il dit, puisqu'il n'en maîtrise ni l'origine,

ni le statut. Le lieu d'une parole, son lieu-dit, jamais cette parole ne peut la dire : elle doit l'abandonner, et elle-même avec, à une autre parole. La pensée crépusculaire neutralise au contraire son interlocuteur parce qu'elle maîtrise, mieux que lui, ce statut et cette origine, et surtout parce qu'elle-même n'avoue aucune origine antérieure, qui la déterminerait et la contournerait. La pensée crépusculaire neutralise parce qu'elle se prétend elle-même neutre — sans dépendance ni généalogie. Elle se donne une fonction herméneutique absolue, qui peut tout interpréter sans subir elle-même la moindre interprétation. Comment peut-elle le prétendre ? En introduisant un concept décisif, une *idéologie*.

**L'IDÉOLOGIE** joue dans un rapport herméneutique parfaitement clos, où une pensée fige une autre pensée en un sens aliéné : Ce rapport, pourtant, ne fonctionne qu'en mobilisant deux acceptations diamétralement opposées de l'idéologie. Tantôt l'idéologie intervient comme l'interprétant absolu, qui disqualifie tout autre comme l'apparence d'un savoir : une idéologie plus puissante vient à bout d'une idéologie moins puissante. On parlera alors de lutte idéologique, où importe, plus que les armes, la puissance herméneutique, entre des discours de nature semblable, mais de force inégale. Tantôt se substitue à cette acception positive une acception négative : l'idéologie marque l'apparence du savoir, que stigmatise la certitude de la science, interprétant absolu ; un savoir réel révèle qu'un discours ne reproduisait pas rationnellement le réel, mais en proposait une vision consciemment ou inconsciemment déformée. On parlera alors de critique des idéologies et de leurs intentions « objectives », par un combat où la scientificité, comme telle, exerce une puissance. Bref, l'idéologie peut tantôt subir l'herméneutique, tantôt l'exercer. Comment comprendre ce paradoxe ? Paradoxe d'autant plus frappant qu'il apparaît dès la première occurrence du mot « idéologie ».

Pour son introducteur, Destutt de Tracy en 1805, l'idéologie conçue comme une « science des idées » devait permettre d'échapper aux contradictions des systèmes philosophiques antérieurs par une analyse enfin scientifique de l'origine des

idées et de leur organisation (1) : l'idéologie comme science. Mais, presque aussitôt, l'assurance prétendument scientifique de l'idéologie semble, à son tour, relever d'un système déterminé, localisable et donc soumis à interprétation ; d'où l'acception décidément péjorative que Napoléon lui-même donnera le premier aux « idéologues », après que son alliance politique avec eux eut tourné à la répression molle. Quel point commun, s'il en est un, entre des deux acceptions ? Comment rendre compte de la dérive qui mène de l'une à l'autre ? Il faut revenir à un trait décisif aux deux définitions ; l'idéologie, comme science des idées, vise en effet plus que leur description ou leur dénombrement ; elle tente d'abord d'en reconstituer la génération ; l'idéologie joue comme une science de la généalogie des idées.

Destutt de Tracy, posant que « nos idées ne sont point des êtres réels existant hors de nous, mais de pures créations de notre esprit », ne diffère pas tant qu'il y paraît de Marx, déterminant « la production des idées, des représentations et de la conscience » comme « directement mêlée à l'activité matérielle et au commerce matériel des hommes. Les représentations, la pensée, le commerce intellectuel des hommes apparaissent ici encore comme l'émanation directe de leur comportement matériel ». Car ce qu'il nomme ainsi « les échos idéologiques du processus vital » (2), pour renvoyer au comportement « matériel » et non plus à l'« esprit », n'en déter-

mine pas moins toujours l'idée à partir d'une autre instance qu'elle-même ; ou plutôt, non seulement qu'elle-même, mais que ce qu'elle représente : l'idée doit se comprendre non à partir de ce qu'elle montre, dit ou fait connaître, mais à partir de ce qui la produit et qui, pour cela même, n'y devient jamais visible — les processus de l'esprit, les conditions économiques et technologiques de la matière. L'idéologie commence lorsque l'idée se détermine par ce qu'elle ne connaît pas : non par ce qu'elle représente, ni par son objet, mais par un point obscur ou une « chambre obscure ». Marx parle d'inversion : «...dans toute l'idéologie, les hommes et leurs rapports nous apparaissent placés la tête en bas comme dans une caméra obscure » ; L. Althusser commente en parlant d'extériorité : « Le principe moteur du développement d'une idéologie singulière ne réside pas au sein de l'idéologie elle-même, mais hors d'elle, dans l'en-deçà » (3).

Dans l'idéologie, l'idée perd toute conscience d'elle-même, puisqu'elle résulte d'un en-deçà qui l'inverse. L'idéologie n'admet que des idées aliénées : aliénées parce qu'elles n'accèdent plus à leur propre vérité. Ou plus exactement, la réalité ne suffit plus à les contrôler : ni l'esprit représentant, ni la chose même représentée (à titre de phénomène au moins) ne valent comme principes de vérification. En fait, l'idéologie aliène l'idée en lui ôtant tout principe de réalité. La réalité ne tient plus lieu de principe, sitôt que ce qui connaît et ce qui est connu sont récusés : l'idéologie annihile la réalité sereine (4). Dès lors, quel principe pourrait déterminer l'idée aliénée du réel par l'idéologie ? Si l'idée, dans l'idéologie, ne dépend en dernière instance ni de qui pense la pensée, ni de ce qui s'y pense, elle résulte d'une instance inconnue.

Avant de tenter de préciser laquelle, il faut d'abord méditer sur cet écart : l'idée constitue l'effet d'une cause inconnue ; par quoi elle retrouve la définition spino-

(3) Marx, *loc. cit.*, p. 50, et L. Althusser, *Pour Marx*, Paris, 1965, p. 59.

(4) C'est ce qu'a dégagé avec force A. Besançon, *Court Traité de soviétologie 6 l'usage des autorités civiles, militaires et religieuses*, Paris, 1976, et *Les origines intellectuelles du léninisme*, Paris, 1977.

ziste de l'idée inadéquate (5) — effet sans cause, idée d'origine inconnue. Cette inadéquation constitutive marque le travail de l'idéologie : l'idée ne représente rien par elle-même parce qu'elle résulte comme un effet d'une instance productrice. La production reste extérieure à l'idée, mais en constitue pourtant la vérité intime. *Production veut donc d'abord dire : l'idée s'ignore elle-même.* Cette absence d'auto-vérification interdit d'ailleurs qu'on puisse légitimement parler d'une théorie de la production littéraire ou artistique — puisque le beau prétend toujours se justifier lui-même, *index sui*, autant que le vrai, puisque « symbolique de soi-même ».

Si donc production il doit y avoir, reste à identifier la cause. Mais quelle que soit cette cause, elle restera toujours aliénante parce qu'étrangère, autre. C'est pourquoi entre les deux acceptions de l'idéologie, soit comme illusion, soit comment interprétant absolu, il y a moins contradiction que variation de la même définition. Ou bien l'on retrouvera l'idéologie telle que Marx la stigmatise dans *l'idéologie Allemande* — idéaliste, inefficace, irréelle. Ou bien on l'approchera comme le « Langage du réel ». Lorsque Gramsci distingue l'idéologie arbitraire (individuelle, imaginaire, volontariste) de l'idéologie « historiquement organique » qui, elle, dans la philosophie, la religion, le folklore, la culture populaire, etc., transcrit une réalité expérimentale, elle désigne seulement deux cas extrêmes de la même définition — celle de l'idée comme produit aliéné d'une cause indéterminée. En tous les cas, selon l'analyse d'Althusser, « dans l'idéologie, le rapport réel est inévitablement investi dans le rapport imaginaire » (6) ; seulement l'homme, « animal idéologique » par excellence, entretient un rapport plus ou moins imaginaire avec la cause affective de ses idées : totalement imaginaire, et l'idéologie stigmatise la pure illusion ; totalement réel, et l'idéologie exerce, à titre de science suprême, une interprétation-maître. Demeure l'aliénation constitutive, en recherche de sa cause.

Mais c'est ici qu'apparaît la question décisive : comment assurer qu'une cause,

(5) Spinoza, *De Intellectus Emendatione*, 53, 92, etc.

(6) L. Althusser, *Pour Marx* p. 240.

plutôt qu'une autre, assure l'interprétation-maître ? La science ici ne peut rien garantir, puisqu'elle-même s'expose, pour certains, à paraître une idéologie imaginaire, dont en tout cas, elle ne diffère que par degré, non par nature (7). Ce n'est donc pas la scientificité qui garantit l'absoluité d'une interprétation, puisque la scientificité même dépend de l'interprétation. Il faut donc que ce soit l'interprétation qui décide de la scientificité : devient scientifique, dans l'herméneutique idéologique, le discours que l'interprétation-maître déclare incontournable ; la dépendance herméneutique de la « science » radicalise ainsi le statut aliéné de l'idée dans l'idéologie. Si donc la science résulte de l'interprétation-maître de l'idéologie, de quel droit celle-ci peut-elle s'attester, et par quelle vérité ?

Par un fait, et sans autre vérité que la vision du monde qu'impose ce fait. L'idéologie impose, comme « science » (et donc comme norme de toute science authentique), sa propre affirmation. Cette violence pourtant n'a rien d'irrationnel : dès lors que la raison n'admet plus la norme en elle-même, mais tient ses idées pour des produits anormés, seule la violence de l'affirmation peut devenir une norme. Car la violence de l'interprétation-maître, elle, se justifie par elle-même : La preuve qu'une idéologie dominante domine bien, c'est sa domination qui l'apporte dans les faits. Elle rassemble dans un seul réseau herméneutique un nombre sans cesse croissant de faits, et de faits pouvant d'autant moins résister à la violence de l'interprétation que

(7) Par exemple, J. Habermas, *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Francfort, 1968, 1973 (6), qui ne fait en un sens que rendre plus acceptable la violence de Lénine, dans *Matérialisme et Empiricriticisme*. — Il faut sans doute mentionner la possibilité d'édifier une théorie scientifique des idéologies, qui tente de discriminer idéologie et science par, entre autres, le critère de faisabilité. Et le discours idéologique sait maintenant devoir l'accepter, mais ce sera pour le contourner. De deux manières principales : 1) en relativisant l'importance du « fait » falsifiable par rapport à un ensemble interprétatif plus vaste, et, lui, invérifiable ; 2) en demandant à la science les motifs idéologiques de son souci de discerner « scientifiquement » l'idéologie de la science ; or ce souci n'est pas uniquement, ni d'abord, scientifique ; d'où la possibilité de reprendre la maîtrise de l'interprétation.

celle-ci ne s'exerce précisément qu'en les aliénant à eux-mêmes : ce qui, avant l'interprétation, paraissait un fait — un de ces faits dont Lénine assure qu'ils ont la tête dure —, se révèle, après elle, comme l'effet, réel, mais aliéné, d'une cause jusqu'alors ignorée. L'interprétation élimine les faits qu'elle interprète : et c'est cela même qui prouve de fait l'interprétation. La formule d'Althusser devient éclairante, et plus encore qu'il ne le voulait, qui souligne que « dans l'idéologie le rapport réel est inévitablement investi dans le rapport imaginaire : rapport qui exprime plus une volonté... qu'il ne décrit une réalité » (8).

L'imaginaire ici devient la seule réalité, puisque seule reste réelle l'interprétation même du réel. L'idéologie, après avoir aliéné l'idée de toute suffisance due à la réalité, lui impose une cause inconnue, invérifiable, arbitraire — qui ne se justifie que parce qu'elle s'impose. L'ultime mot de l'idéologie, c'est l'interprétation, mais l'interprétation-maître sans raison, donc la violence tenant lieu de raison, la dépassant et l'achevant. L'idéologie s'exerce comme maîtrise, par une volonté sans concept.

**L'IDÉOLOGIE** : une volonté lutte pour imposer une interprétation-maître des des faits, ou plutôt pour imposer contre les faits et par concepts son interprétation comme dominante. La théorie devient pure et simple lutte pour l'interprétation-maître. Le débat conceptuel reflète donc une lutte de volontés, pour maîtriser l'interprétation, en sorte que « la philosophie représente la lutte des classes du peuple dans la théorie » (9).

A ce moment, la philosophie disparaît entièrement dans l'idéologie. Mais c'est alors précisément que la philosophie reconnaît une situation philosophique, dans ce

(8) L. Althusser, *Pour Marx*, p.240, voir 238.

(9) L. Althusser, *Réponse à John Lewis*, Paris, 1972, p. 56. Voir *Éléments d'auto-critique*, Paris, 1973, p. 88 et *Positions* : «...La grande thèse de Marx, de Lénine et de Gramsci : que la philosophie est fondamentalement politique », Paris, 1976, p. 36. Sur les développements récents de l'analyse de l'idéologie (et leur situation chrétienne), voir l'excellent travail de G. Dalmasso, *luogo dall'ideologia*, Milan, Jaca Book, 1973.

qui en paraît la disqualification finale. Cette situation, Nietzsche en 1881 l'a vue : « *Le temps vient où sera livré le combat pour la souveraineté planétaire — il sera mené au nom des doctrines philosophiques fondamentales. Dés maintenant se forment les premiers groupes de force, l'on s'exerce à se conformer au grand principe des affinités de sang et de race. Les "nations" constituent des concepts beaucoup plus subtils que les races, au fond une découverte de la science, que désormais l'on "incorpore" au sentiment : les guerres sont et seront les grandes endoctrineuses de semblables concepts —. Ensuite viendront les guerres sociales, et à nouveau seront incorporés des concepts ! Jusqu'à ce qu'enfin les concepts ne fournissent plus seulement des prétextes, des noms, etc., à ces mouvements de peuples, mais que ce soit le concept le plus puissant qui doive lui-même s'imposer* » (10). Le concept, d'abord prétexte d'un combat, devient l'arme et le résultat de la domination, parce qu'en lui les doctrines philosophiques fondamentales affrontent leurs interprétations concurrentes. Le concept ne vaut plus comme représentation ni comme connaissance, mais seulement comme la maîtrise (par représentation) du monde.

Le processus de l'idéologie, ainsi décrit par Nietzsche, s'inscrit du même coup dans le seul événement qui définit la modernité, le nihilisme : « *Ce que je décris, c'est l'histoire des deux prochains siècles. Je décris ce qui arrive, ce qui ne saurait plus arriver autrement : la montée du nihilisme* ». Or le nihilisme se produit quand « *les plus hautes valeurs se dévalorisent* » (11), c'est-à-dire quand elles ne valent plus par elles-mêmes, mais, justement parce qu'elles ne peuvent que valoir ou non, ne valent qu'autant que l'homme, l'animal estimateur par excellence, reconnaît quelque valeur. Et c'est exactement ce qui se produit avec l'idéologie : aucun discours n'y vaut par ce qu'il dit ou montre

10) Nietzsche, *Fragments de 1881-1882*, 11 (273), *Nietzsche Werke*, éd. Colli-Montinari, V/2, 444 (tr. fr. *Le gai savoir (Fragments posthumes)*, 11 (181), Paris, 1967, corrigée). Voir aussi 11 (262), V/2, p. 438-439, 11 (338), p. 471, etc.

(11) Nietzsche, *Wille zur Macht, Vorrede, Z* puis 21= *Nietzsche Werke* 9 (35), VIII/2, p.141.

expressément, puisque le locuteur comme le contenu ne valent que ce que leur maîtrise sur l'effectivité du monde en assure. Nietzsche, bien qu'il n'ait pas expressément théorisé la notion d'idéologie, en définit pourtant seul le lieu théorique dans le destin de la métaphysique — l'idéologie comme l'une des formes du nihilisme (12).

Ce qui peut s'esquisser en quelques remarques.

(a) Dans l'idéologie, le contenu reste, comme tel, disqualifié, et ne vaut que ce qu'une volonté d'interprétation lui permet d'atteindre dans l'effectivité ; bref l'idéologie est une illusion, mais une illusion qui fait allusion à la réalité a-t-on dit (13). De même Nietzsche dénonce-t-il la valeur de la vérité : comme telle, la vérité ne vaut rien, ou du moins rien que ce qu'une volonté, par elle, veut affirmer ; plus essentielle que la vérité, la volonté de vérité révèle, dans son discours d'apparence spéculative, non l'état du monde, mais celui d'abord du locuteur, et ensuite le projet du locuteur sur le monde. La volonté de vérité dit une volonté, non une vérité : *xx Volonté de rendre pensable : c'est ainsi que je nomme votre volonté*. Vous voulez

(12) Quoique dans une optique trop strictement déterminée par l'École de Francfort, ce point a été abordé par M. Funke, *Ideologiekritik und ihre Ideologie bei Nietzsche*, *Problemata* 35, Stuttgart, 1974. Nietzsche n'emploie quasiment jamais le terme même d'idéologie, et dans une acception élémentaire (celle que Marx reçoit de Destutt de Tracy) ; voir *Par-delà Bien et Mal*, 44; *Le cas Wagner*, 4 ; *zur Macht*, 281 ; *ibid.*, 351. En fait, l'abord idéologique de la morale comme idéologie se laisse beaucoup plus pressentir dans, par exemple, deux textes comme « *La falsification de tout ce qui est factuel par la morale* » (*Lettre n°209 à F. Overbeck*, 09.1.1887, éd. Schlechta, III, 1249) et « *Il n'y a pas de phénomènes moraux ; il y a seulement une interprétation morale des phénomènes* » (*Par-delà Bien et Mal*, 108, voir *Généalogie de la Morale*, III, 16). Un fragment ajoute : « *Cette interprétation elle-même est d'origine extra-morale* » (*Wille zur Macht*, 258). L'interprétation de la morale comme interprétation a la fois libère les Laits de l'idéologie (morale) et dissout les faits eux-mêmes : rien ne marque mieux l'ambiguïté de la situation même de Nietzsche dans l'idéologie, c'est-à-dire dans le nihilisme.

(13) L. Althusser, *Positions*, p. 102.

rendre pensable tout étant » (14). Ou plutôt, la vérité n'a plus d'autre valeur que de servir à une volonté de puissance ; la vérité ne se vérifie pas en elle-même, mais en la volonté de puissance qui s'y indexe « *Le critère de la vérité gît dans l'augmentation du sentiment de puissance. "Vérité" n'est donc pas quelque chose déjà là, à découvrir et à révéler — mais quelque chose à créer... Établir la vérité comme un processus à l'infini, une détermination active, et non pas la prise de conscience de que/que chose qui serait en soi ferme et déterminé. C'est un (autre) mot pour "volonté de puissance"* » (15). La volonté use de la « vérité » pour accroître sa propre puissance : la connaissance s'aliène à la volonté de puissance.

(b) Ainsi paraît la seconde convergence de l'idéologie avec le nihilisme. L'idéologie reste indifférente aux critères du vrai et du faux ; non seulement entre idéologies rivales, mais entre la science et les idéologies, la différence ne tient pas à des critères théoriques ; elle tient au degré de puissance qu'elles autorisent, donc de violence faite au réel. Entre « vérité » et « fausseté », la réalité ne tranche pas, puisque la connaissance ne la reproduit pas ; c'est la puissance qui, par le discours, produit la réalité — résultat, non origine. Une idéologie ne ment pas plus qu'elle ne dit le vrai : elle produit une interprétation-maître du monde, et, si elle le peut, un monde conforme à l'interprétation. La vérification devient réification. Pareille indifférence au vrai/faux inscrit l'idéologie dans le jeu de la volonté de puissance, pour qui « *la vérité est une espèce d'erreur, sans laquelle une certaine espace d'êtres vivants ne saurait plus vivre. Finalement, c'est la valeur pour la vie qui décide* » (16). Erreur et vérité constituent des représentations équivalentes, qui, d'elles-mêmes, ne comprennent aucune valeur de vérité, parce qu'aucune valeur leur seule valeur résulte du degré de vie, c'est-à-dire de puissance, qu'elles

(14) Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, II, « Du dépassement de soi-même », *Werke*, éd. K. Schlechta, Munich, 1966, t.2, p. 369.

(15) Nietzsche, *Wille zur Macht*, 534 et 552. (16) *Ibid.*, 493.

permettent d'atteindre. Dans la situation métaphysique que la pensée de Nietzsche fait apparaître, l'ambiguïté essentielle de l'idéologie, tantôt marquée d'erreur, tantôt assimilée à l'interprétation-maître (donc à la science), devient intelligible : l'aliénation de la connaissance à la volonté de puissance implique l'indifférence du vrai et du faux, face à la seule réalité qui demeure, le degré de puissance.

(c) D'où une troisième convergence, la plus significative quoique la plus discutée d'apparence. Lorsque, dans la célèbre *Xle Thèse sur Feuerbach*, Marx conclut : « Les philosophes n'ont fait qu'interpréter le monde de différentes manières; ce qui importe, c'est de le transformer », il oppose clairement l'interprétation à la transformation, comme un discours purement illusoire à une initiative enfin effective. Pourtant, plus fondamentalement, il reste à concevoir comment une transformation peut succéder à une interprétation, c'est-à-dire l'achever. Or les précédentes caractéristiques de l'idéologie permettent d'entrevoir la réponse : si l'interprétation inefficace et contemplative du monde le cède à sa transformation active et efficace, c'est que, à un certain moment dans l'histoire (de la pensée !), l'interprétation elle-même devient efficace et active ; l'idéologie cherche à mettre en œuvre son interprétation comme dominante ; d'où il résulte un nouveau/autre monde. Pour le militant léniniste, la révolution ne s'accomplit pas d'abord avec la lutte armée, mais avec l'analyse « scientifique » de la situation révolutionnaire ; c'est l'interprétation elle-même qui ouvre la conquête du pouvoir. Dans l'idéologie, l'interprétation ne mène pas seulement à la transformation, elle la rend secrètement possible. L'interprétation inaugure, en fait, la transformation. Ce que, plus que Marx ou Lénine, Nietzsche a compris : « La volonté de puissance interprète... En vérité, l'interprétation même n'est qu'un moyen pour devenir maître (Herr zu werden) » (17). L'interprétation déjà maîtrise effectivement, puisque l'interprétation-maître résulte déjà d'une volonté de puissance, dont elle sert l'effectivité.

(171) *Ibid.*, 643 (voir 614).

Aliéné à la volonté de puissance, indifférente au vrai/faux, la connaissance idéologique n'interprète que pour transformer : l'interprétation-maître n'atteste son absolu qu'en maîtrisant.

Ainsi le nihilisme rend-il compte de trois caractéristiques fondamentales de l'idéologie : aliénation, indifférence au vrai/faux, interprétation comme maîtrise. Mais de l'idéologie, nous en savions déjà autant avant de passer par Nietzsche. Qu'avons-nous donc gagné à ce détour ? Rien, sinon de découvrir que les déterminations de l'idéologie appartiennent peut-être plus essentiellement au nihilisme. Ce qui n'est pas peu, puisque l'idéologie perd ainsi, et deux fois, le privilège d'où elle tirait toute sa force : à savoir de se dérober à toute mise en question, en exerçant exclusivement à son profit la mise en question. L'idéologie, elle aussi, devrait-elle se reconnaître un extérieur, bref une ombre ? Cette première perte de privilège, l'idéologie la doit à la pensée nietzschéenne du nihilisme, comme époque de la volonté de puissance.

Mais à cette perte s'en ajoute une seconde ; car qui dit ombre dit aussi une lumière, et un éclairage définitivement distant. Le nihilisme — ombre de l'idéologie — admet en effet un soleil, déclinant certes, mais qui dans ce déclin même décline son identité ; car le soleil qui pour nous, occidentaux, ne cesse de décliner, a un nom : la métaphysique, en tant que méditation de l'Être de l'étant qui l'envisage à partir et au profit de l'étant. Ce qui veut dire : l'idéologie admet, malgré elle, un lieu et une réinterprétation ; elle ressortit, à titre de phénomène du nihilisme, à la métaphysique qui s'achève dans son déclin lui-même. Ce déclin n'implique aucune déchéance, mais qu'une destinée initiale décline — comme un substantif déclinant ses cas manifeste toutes ses possibilités syntaxiques — toutes ses possibilités comme régies par une nécessité supérieurement libre.

L'ultime possibilité de la métaphysique, pour penser l'Être de l'étant au profit et en vue de l'étant, Nietzsche la pense comme l'estimation de la puissance : « À quoi se mesure objectivement la valeur ? A rien d'autre que la quantité de puissance spiritualisée et organisée ». Cette estimation réduit tous les étants à un seul dénomina-

ment la valeur comme argent (Marx), mais comme puissance (en quoi, d'ailleurs, Lénine dépend infiniment plus de Nietzsche que de Marx). Mais cette estimation, à son tour, ne neutraliserait pas la rhapsodie bigarrée des étants, si pareille indistinction ne se justifiait par une instance absolument radicale : l'Être. Car avec la valeur qu'apprécie l'homme à la mesure du degré de volonté de puissance (celui de Dieu comme aussi de chaque étant), il va de l'Être même : « Apprécier, c'est créer : entendez-vous, vous les créateurs / Apprécier (schätzen), cela-même est le trésor (Schatz) et le joyau de toutes les choses appréciées. Ce n'est que par l'appréciation qu'il y a valeur : et sans l'appréciation, la noix de l'Être serait vide. Entendez cela, vous les créateurs ! » (18). Estimer l'étant, cela même revient à en dire l'Être — comme volonté de puissance.

L'idéologie, située métaphysiquement dans le nihilisme, exerce à sa manière le service de l'Être par la pensée ; même l'idéologue reste berger de l'Être. Qu'il l'ignore et qu'ainsi il ne puisse maîtriser sa propre et absolue maîtrise des-étants, cela disqualifie la prétention à l'interprétation absolue de l'étant, certes ; mais cela confirme surtout que la maîtrise de l'étant ne s'accroît que sous le regard inmaîtrisable de l'Être. La maîtrise, maîtrisée malgré elle, témoigne elle aussi de la différence ontologique, intacte quoiqu'impensée comme telle.

Le philosophe, le premier, peut donc faire à nouveau face à l'idéologie. Il peut lui retourner sa question, désarmante et socratique d'apparence : d'où parles-tu ? D'où parle l'idéologie ? Structurellement, elle s'inscrit dans le nihilisme, comme nous venons de l'esquisser. Il serait possible à l'historien de la philosophie de l'inscrire aussi généalogiquement dans le destin de la métaphysique ; car l'idéologie suppose que la représentation se dispense de dépendre de l'étant (Descartes, Berkeley), qu'elle se fonde dans le sujet absolu (Kant, Fichte, Hegel), que le sujet absolu se définit par sa production effective (Feuerbach, Stimer, Marx), etc. Dans tous les cas, l'idéologie devient à son tour un *explican-*

*dum*, dont le philosophe pourrait devenir l'interprétant par excellence.

Ou plutôt, non pas l'interprétant, mais le questionneur. La distinction importe au plus haut degré, puisqu'elle marque la fin de toute prétention à une interprétation absolue. Car si l'idéologie fait violence par l'interprétation, ne pourra dépasser cette violence qu'une pensée qui renonce, elle, à faire violence — même à l'idéologie. La violence idéologique implique un usage et un visage déterminés de la rationalité : il ne s'agit plus d'un excès délirant, où une impulsion irrationnelle, en se déchargeant, soulignerait par contraste la rationalité calme. Il s'agit au contraire d'une violence exercée par la raison même, en tant qu'elle interprète. Dépasser cette violence implique donc que la raison renonce au modèle d'une interprétation absolue, donc à la maîtrise du sens, de l'étant et de l'Être. Le philosophe s'atteste comme non-idéologue quand, face à l'interprétation prétendument-maître de l'idéologie, il n'essaie pas une nouvelle interprétation absolue, pour une nouvelle maîtrise, mais tente de rendre problématique l'essence même de la maîtrise. Et de dire : l'idéologie pense finalement l'étant sur le mode de la production et de l'appropriation, parce qu'elle pense l'Être comme estimation de l'étant par et selon la volonté de puissance, d'où la violence.

Mais l'Être ne pourrait-il se penser d'autre manière que comme estimation, et l'étant s'aborder autrement que comme produit possédé ? Nietzsche a tenté une avancée sur ce chemin, en esquissant la métamorphose du lion en l'enfant, qui seul peut dire un *oui* sans réserve au monde qu'il laisse jouer, sans lui imposer la moindre faute ou norme. Mais cette avancée reste encore gouvernée par la volonté de puissance, donc par l'achèvement de la métaphysique. Pour parvenir, comme le dit Heidegger, à « séjourner d'une toute autre manière dans le monde », il faut peut-être avancer encore d'un pas et mettre en cause la maîtrise comme telle, jusque dans son achèvement, l'essence de la technique. Cette mise en cause, Heidegger la pressent comme *Gelassenheit zu den Dingen* : sérénité de l'homme qui laisse assez les choses aller à elles-mêmes pour, en retour, pouvoir se laisser lui-même aller à elles. Mais le déploiement de cette pensée ne dépend pas de l'homme, qui n'y doit « rien faire,

(18) *Ibid.*, 575 et *Ainsi parlait Zarathoustra*, I, « Des mille et un buts » *Werke*, éd. Schlechta, t. 2, p. 323.

mais attendre » (19) ; aussi le dépassement de la maîtrise renvoie-t-il à une attente qui donne certes l'expérience privilégiée de la non-maîtrise, mais impose aussi le désarroi devant toute maîtrise, qui n'en finit pas de dominer. Par quoi la philosophie, si elle peut déjà désarmer la maîtrise idéologique, en lui rendant une situation métaphysique, ne saurait pourtant la dépasser de sitôt. C'est d'un « nouveau commencement » qu'elle attend ce dépassement.

Il peut intervenir le second adversaire privilégié de l'idéologie, le croyant en Dieu. Du philosophe, il sait la généalogie qui réinscrit l'idéologie, comme l'un des visages du nihilisme, dans la métaphysique. Mais là où le philosophe n'entrevoit la non-maîtrise qu'en endurant l'attente elle-même de ce qui échapperait à la maîtrise, le croyant qui pense (le théologien) peut sans doute avancer d'un second pas. Il le fera, néanmoins, grâce à une indication du philosophe, en l'occurrence de Nietzsche : « *Idole, voilà mon mot pour idéal* » (20). Or idéal, voilà notre mot pour idéologie : l'idéologie transforme l'idée en un idéal, puisqu'elle la destitue de toute vérification par la chose même ; ensuite de quoi, elle transforme cet idéal en réalité, puisqu'elle produit ce que l'interprétation absolue veut voir. Donc l'idéologie, par idéal interposé, dépend de l'idolâtrie. D'ailleurs l'idéologie satisfait à la définition même de l'idole, comme ce qui consigne dans le visible et réellement le divin, mais à la seule mesure de ce qu'en peut appréhender le regard humain : l'illusion la définit moins qu'une partialité inconsciente ; l'idole ne conne de l'absolu que ce qu'elle en comprend : elle le manque donc totalement, parce que, en un autre sens, elle l'atteint. D'où sa fonction politique constitutive : la cité ancienne s'appuie sur la connaissance de l'idole tutélaire pour déployer une interprétation du monde où elle maîtrise, de droit sinon de fait, es dévots d'autres dieux, et plus encore les « *sans dieux* » (21). L'idéolo-

gie répond, à la fin de la métaphysique, à ce que l'idole, au début, constituait : une illusion permettant une allusion à la réalité, une représentation qui prétend faussement (parce que partiellement) à l'absolu, pour permettre d'exercer réellement une maîtrise. L'idéologie n'offre donc pas une idole parmi d'autres ; elle achève l'essence de l'idole en donnant une fonction idolâtrique à la rationalité elle-même. Le prétendu anti-rationalisme de Nietzsche ne consiste, au fond, en rien d'autre qu'en ceci : traiter de la raison (idéologique) comme d'une idole, et l'englober dans le crépuscule de toutes les autres idoles.

Dés lors que l'idéologie apparaît comme l'idole par excellence, le croyant qui pense (théologien) trouve, à son tour, la situation et les moyens pour lui faire face. L'idole a en effet toujours constitué une instance dont la critique impose à la pensée croyante de subir une croix — mais une croix qui l'authentifie comme telle. C'est en réfutant l'idole que la pensée s'éprouve comme authentiquement croyante. Aujourd'hui, c'est en surpassant l'idéologie que la pensée moderne pourra accéder à la foi. Mais plus encore : peut-être l'instance de la foi dispose-t-elle du privilège exceptionnel de pouvoir, plus radicalement que la pensée philosophique (et *a fortiori* politique), démasquer l'idéologie. Les indices et les événements ne manquent pas, sous nos yeux, qui tendent à le prouver, en sorte que la théologie porterait une responsabilité universelle, dont l'enjeu ne concernerait pas seulement sa propre pertinence, mais bien le destin de toute la pensée ; elle se découvrirait en charge, plus que d'elle-même, d'un défi lancé à toute la modernité : outrepasser la fascination idolâtrique de l'idéologie. Pourquoi reconnaître ce privilège théorique à la théologie, ou, ce qui revient presque au même, comment rendre compte de la capacité des croyants à (se) défaire (de) l'idéologie ? En manifestant que les conditions fondamentales de possibilité d'un discours croyant (théologie) contredisent terme à terme les conditions de possibilité fondamentales du discours idéologique.

(a) L'idéologie prétend disposer d'une interprétation-maître et absolue, donc d'abord d'une représentation de l'absolu (que celui-ci doive être compris comme une totalité ou comme une transcendance). Or la théologie ne prétend accéder à Dieu

qu'en renonçant à en élaborer une représentation, ou à tenir une représentation pour absolue. Cette exigence, que Descartes formulait encore très puissamment en soulignant que « *l'incompréhensibilité elle-même fait partie de la raison formelle de l'infini* » (22), et donc que l'infini ne peut se concevoir qu'à condition de n'être pas compris, a trouvé ses plus hautes réussites dans deux thèmes essentiels.

La doctrine de l'analogie, d'abord, qui distend le terme commun entre les analogues seconds et l'analogué premier, au point qu'ainsi *lens*, ou le *bonum* constitutif de chaque créature se dise plus essentiellement de Dieu et en Lui que d'elles-mêmes : *l'ordinatio ad Deum*, en situant l'intime de chaque chose en dehors d'elle-même, en renvoie la vérité à l'inconnu, en sorte que la créature ne s'appartient plus à elle-même, mieux : s'ignore elle-même. La science que la créature peut prendre d'elle-même se sature d'infini et d'inconnaissance, recueille les échecs lointains d'une provenance qui ne résonne en elle que pour mieux marquer l'éloignement infini de l'origine. Le mot de Grégoire de Nysse, que si Dieu reste inconnu et si l'homme porte l'image de Dieu, alors l'homme même devient inconnu à lui-même, et qu'ainsi seulement il ne se méconnaît pas, peut étendre sa pertinence à toutes les créatures.

La doctrine de l'analogie, comme *ordinatio* du fini à l'inconnaissable, dépend donc d'une autre doctrine, sur l'incognoscibilité de l'inconnaissable lui-même, à savoir la doctrine des Noms Divins. Il s'agit là de soumettre toute connaissance aux exigences critiques de ce qu'il s'agit pour elle de connaître, Dieu comme l'inconditionné absolu de toute limitation et saturé de déterminations, dont seul le passage à l'infini permet la non-contradiction. Comme on sait, la prédication affirmative (*cataphase*) doit se laisser corriger par la prédication négative (*apophase*). Mais, comme on l'oublie parfois, la voie négative ne constitue pas le dernier mot de l'auto-critique du discours ; elle conduit, par une tension sans solution, à renoncer non plus à l'affirmation au profit de la dénégation,

mais bien à la prédication tout entière ; renoncer à toute prédication impose de passer, par la voie dite d'éminence, à un discours de louange. Non plus dire quelque chose de quelque chose (une perfection de Dieu), mais louer Dieu comme telle perfection, c'est-à-dire rapporter à Dieu, par l'élan d'une louange que soutient telle perfection, celui qui loue à celui qu'il loue. A rompre avec toute prédication, le langage rompt évidemment avec toute représentation, mais devient, dans cet auto-dépassement, une anagogie — un déport à l'infini. La théologie ne connaît que sur mode d'inconnaissance, et connaît ainsi Dieu, mais aussi tout ce qui apparaît alors comme créature. Sans doute joue ici une interprétation absolue, mais c'est l'interprétation que l'absolu même fait jouer sur le savoir humain, aucunement l'interprétation que le savoir humain exercerait dans et sur l'absolu.

(b) L'idéologie ne tient à exercer une interprétation absolue que pour exercer la violence d'une maîtrise. Cette maîtrise implique violence parce qu'elle impose à chaque étant une norme que cet étant ne peut, de lui-même, ni connaître, ni reconnaître. C'est pourquoi la violence doit, à la fin, se faire planification sur les choses et terreur sur les personnes, afin que cette double rééducation les conforme à l'interprétation absolue qui leur vient d'ailleurs. La théologie, au contraire, comme elle reçoit sans cesse son interprétation de l'absolu, comme une manifestation de l'inconnaissable, y éprouve le désaisissement de toute maîtrise ; tandis que la terreur résulte logiquement de l'idéologie, l'inquisition contredit radicalement la théologie (surtout si celle-ci y cède, en se caricaturant elle-même en idéologie). Le respect des droits de l'homme n'aurait aucun fondement théorique, si l'homme ne devait se respecter ; mais la banalité ne peut imposer nul respect, puisqu'aucune profondeur ne la déroberait à l'interprétation absolue ; seule l'inconnaissabilité impose le respect, parce qu'elle témoigne de l'infini. Or nul infini ne stigmatiserait l'homme, si l'infini ne le constituait ; donc seule la création de l'homme comme infini peut en faire respecter le respect. Et, ce n'est pas un hasard, si, aujourd'hui, les idéologies ne reculent que face aux hommes qui s'appuient sur ce qui, en eux, ne relève pas

(19) M. Heidegger, *Gelassenheit*, Pfullingen, 1959, p.26, 25 et 37.

(20) Nietzsche, *Ecce Homo*, Préface, 2.

(21) Voir nos « Fragments sur l'idole et l'icône », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1980/1.

(22) Descartes, *Quintae Responsiones*, *Œuvres*, éd. Adam-Tannery, t. VII, 368, 2-4.

d'eux — la foi ou, plus largement, la conscience morale. Cette pratique de la non-maîtrise assure au croyant d'affronter la maîtrise idéologique. Seule, à la fin, une révélation peut défaire l'idéologie (23).

(c) Renonçant à la représentation et à la maîtrise, la théologie sans doute conteste les présupposés de l'idéologie. Mais en les contestant ainsi, ne s'interdit-elle pas aussi, à elle-même, la possibilité de tenir son propre discours ? Il en irait bien ainsi, si ce que la théologie vise devait, ne fat-ce que méthodologiquement, s'inscrire dans l'horizon d'un savoir. Mais que veut connaître la théologie ? Même si elle contemple le Christ, dans sa révélation historique la plus concrètement déterminée, même si elle s'appuie sur l'expérience contingente des églises locales et/ou de la vie spirituelle d'individus très particularisés, elle ne vise que l'ouverture des créatures sur le Créateur, l'*ordinatio* originaire et radicale du fini par l'infini, bref la référence des requérants du *Requisit*.

Cet écart pourtant n'ouvre pas seulement sur un abîme indéterminé ; il ne s'inaugure que parce que Dieu y révèle sa paternité, qui ne surplombe infiniment le fini que pour

lui départir la filiation : l'écart de Dieu aux créatures n'a pas pour ultime signification de sauvegarder la transcendance (quoi, d'ailleurs, la menacerait ?), mais de manifester une paternité. Car le Père ne se présente qu'en laissant le Fils demeurer comme tel, à l'écart du Père, dans l'indépendance qui le différencie de l'esclave ; le Fils n'hérite de sa filiation que si le Père se retire. Donc l'ouverture incommensurable, où s'abîment la représentation et la maîtrise, ne se résume pas en une ignorance, silencieuse et indéterminée (l'ineffable suspect) : elle indique la présence, instante autant que mesurée, de Dieu comme Père, elle manifeste Dieu comme Pare. L'absence ici devient distance — écart qui croît avec l'union, l'union qui ne peut réunir des volontés qu'en soulignant l'irréductibilité de leurs libertés. Dans cette distance enfin la lumière peut contraster d'une ombre ce qu'elle éclaire, sans que cette ombre ne porte ombrage à l'indépendance, puisqu'elle souligne d'autant mieux l'irréductible altérité qu'elle rend possible. Il ne s'agit plus de sauter pardessus son ombre, mais d'en reconnaître, avec la lumineuse origine, l'intention — marquer la filiation, forme suprême de l'altérité.

**L**A théologie achève, sur son registre, ce que la philosophie esquissait sur le sien : contourner l'idéologie, non seulement en lui assignant une situation métaphysique précise, où sa violence devient, généalogiquement et structurellement, identifiable au sein du nihilisme ; mais surtout en contestant immédiatement la nécessité de recourir à ses présupposés. Métaphysiquement située, l'idéologie peut aussi théologiquement se dépasser. Car si la maîtrise provient du nihilisme, l'expérience de la distance introduit à la filiation.

**Jean-Luc MARION**

(23) Un stupéfiant témoignage de l'écart entre l'idéologie et la révélation apparaît, bien involontairement, dans un compromis tenté, littérairement du moins, par L. Althusser : « Comme le disait admirablement saint Paul, c'est dans le *logos*, entendons l'idéologie, que nous avons l'être, le mouvement et la vie » (*Positions*, p. 111). Outre la confusion entre le *Prologue de Jean et Actes 17, 28*, l'équivalence entre le *logos* et l'idéologie laisse pantois : car autant l'idéologie parle d'elle-même, pour dominer un monde qui lui revienne comme sa propriété, autant le Verbe ne crée que pour le Père, ne préside au monde qu'en ne le retenant pas comme son bien propre. L'idéologie se caractérise aussi par l'impossibilité de concevoir une autre manière de penser que la sienne.

Jean-Luc Marion, né en 1946. Marié, deux enfants. Normalien, agrégé de philosophie, docteur ès-lettres. Maître-assistant à Paris-Sorbonne. Publications : *Sur l'ontologie grise de Descartes*, Paris, Vrin, 1975 ; *L'idole et la distance*, Paris, 1977. Marié, deux enfants. Rédacteur en chef de l'édition de *Communio* en français.

## A nos abonnés

**En publiant le dernier numéro de son cinquième tome, l'édition en français de *Communio* a déjà entamé sa sixième année d'existence (depuis septembre 1975). Sans doute serait-il à la fois prétentieux et vain de prétendre dresser un bilan, proclamer des réussites, discerner des manques et promettre de faire mieux encore. Avec ses qualités et ses limites, notre revue est telle que peuvent la réaliser ses animateurs, avec leurs moyens modestes d'amateurs bénévoles et leur foi, avec aussi la collaboration et la confiance des auteurs et des autres éditions de *Communio*. A tous, merci.**

**Mais il demeure que *Communio* ne vit que grâce à l'intérêt que lui portent ses lecteurs, sans cesse plus nombreux. Et c'est vers eux surtout que va notre reconnaissance : ils nous ont rendu bien plus que nous n'avons pu leur donner. Avec beaucoup d'entre eux, des liens se sont tissés peu à peu, bien au-delà de tout ce qui concerne la production et la diffusion de la revue.**

**C'est ainsi que se sont constitués en 1980, à l'invitation d'une seule lettre-circulaire, les « Groupes Occasionnels de Réflexion » où se retrouvent les abonnés d'un secteur géographique défini qui le souhaitent, pour lire ensemble la revue et poursuivre éventuellement en commun des travaux de recherche et d'approfondissement.**

**La session annuelle des rédacteurs de *Communio* a été ouverte en juillet dernier aux responsables de ces G.O.R. : elle n'en a été que plus fructueuse. Et une idée a été lancée, et adoptée par le Comité de Rédaction de la revue : pourquoi ne pas publier, dans un bulletin séparé et qui ferait l'objet d'un abonnement distinct à un prix modique, tout ce qui ne peut s'intégrer dans les numéros de *Communio* sans en modifier radicalement le style, mais répond à des demandes fréquentes et à des besoins réels des lecteurs**

**Cette idée a été mise en œuvre, et tous les abonnés de la revue recevront bientôt un supplément, le premier numéro du COURRIER DE COMMUNIO, qui comprendra :**

**un compte-rendu de la session rédactionnelle de juillet 1980 ;**

**les rapports d'activité de quelques G.O.R., et les noms et adresses de tous les responsables locaux ;**

**un premier « courrier des lecteurs » ;**

**des informations sur les autres éditions et le fonctionnement international de *Communio* ;**

**le début de la publication d'un Index thématique de tout ce qui est paru dans l'édition française de la revue depuis 1975.**

**Et d'autres projets encore sont à l'étude.**

**Le rythme de parution du COURRIER DE COMMUNIO dépendra de l'accueil qui sera fait à ce premier numéro. Il ne s'agit là pour nous que de rendre la revue plus utilisable et de mieux servir la communion ecclésiale.**

**Jean Duchesne**