

Revue catholique internationale
COMMUNIO

XIV, 5— septembre-octobre 1

les miracles

« Pour vous, il peut sembler ardu d'admettre ce que vous appelez l'interruption' des lois de la chair et des données physiques, mais pour ma part, je pense que lorsque je connaîtrai le fin mot des lois de la chair et de la physique, je connaîtrai Dieu. Nous ne savons de ces lois que ce que nous en voyons, et nous ne les voyons pas comme Dieu ».

Flannery O'Connor, L'habitude d'être
(tr. fr. G. Rollin, Paris, 1984, p. 91).

Sommaire

Editorial

Georges CHANTRAINE : **Les signes de l'amour**

- 4** Les miracles ne sont pas seulement des guérisons spectaculaires ni des phénomènes apparemment inexplicables. Mais il se situent à l'intérieur de l'Histoire qui commence avec la Création et s'accomplit dans la Rédemption, oeuvres du Dieu trinitaire.

Problématique

Jean-Robert ARMOGATHE : **Le miracle, signe efficace de la miséricorde**

- 14** L'opposition entre signe et événement sous-évalue le contenu même du miracle comme acte de la miséricorde divine ; les miracles du Nouveau Testament rendent un évident témoignage de l'événement que constitue tout l'Evangile : les hommes sont aimés de Dieu.

Ignace de La POTTERIE : **La multiplication des pains. Sa signification et son importance dans la vie de Jésus.**

- 19** La multiplication des pains, acte de charité immédiate pour la foule, acte décisif de Jésus se dévoilant comme Messie, annonce de l'Eucharistie, nourriture du Verbe. Tels sont les signes et sens de l'événement relaté par les quatre évangélistes.

Intégration

ARCTURUS : **Lettre à un ami scientifique**

- 36** Pour parler du miracle à un scientifique, il faut se placer hors de la science qui n'est pas le tout de son être, et lui parler du plan et du don de Dieu.

Jean-Luc MARION : **A Dieu, rien d'impossible**

- 43** Devant le miracle, il ne s'agit pas de décider, selon notre rationalité, de la possibilité de l'événement, mais de reconnaître la logique divine elle-même se faisant événement au sein de notre incompréhension. Le donné dépasse infiniment notre attente, voilà le propre du miracle. Miracle par excellence, la Résurrection n'apparaît dans l'horizon du monde qu'en le débordant, elle témoigne de l'excès du don sur notre propre capacité.

Attestations

Jean MESNARD : **Miracle et mystère**

- 59** « Les miracles et la vérité sont nécessaires à cause qu'il faut convaincre l'homme entier en corps et âme (...) Les miracles discernent la doctrine et la doctrine discerne les miracles » (Pascal).

Theodore MANGIAPAN : **Le contrôle médical des guérisons**

- 71** Les guérisons de Lourdes ont d'abord toutes été qualifiées de miracles par la foule des croyants. Puis, le sérieux des constatations du Bureau médical aidant, toute constatation inexplicable a été un miracle pour les croyants, même si la décision de l'Église était réservée. Actuellement, la sévérité des constatations médicales est telle que très peu de guérisons sont présentées au discernement de l'Église. Ces règles sont-elles intangibles ?

Signets

Jean BASTAIRE : **Source et avenir d'une fol**

- 82** Si l'on veut comprendre les développements actuels de la crise post-conciliaire, les résistances que soulève une nécessaire clarification, les malentendus qui se nouent autour de la seconde évangélisation et de la revendication identitaire, il peut être utile de recueillir le témoignage de chrétiens venus de l'extérieur et qui ne se reconnaissent pas dans les débats d'aujourd'hui entre conservateurs et progressistes. Cette querelle est une ornière où s'enlise l'avenir.

Albert CHAPELLE : **Oswiecim. Méditation**

- 89** L'affaire du Carmel d'Auschwitz a eu au moins un mérite : montrer, plus profond que le malentendu, que le crime était plus grand que ce qui était perçu. Eloigner le Carmel du lieu de ce crime, c'est un hommage discret au « frère aîné », et une compréhension approfondie du mystère de Marie s'écartant du Calvaire pendant le Grand Sabbat.

Laure et Jean-Luc ARCHAMBAULT : **Que faire du Sida?**

- 98** Qu'ils recherchent la vérité de l'amour, ceux-là qui sont épargnés, et qu'ils ne se considèrent pas justes devant Dieu et devant les hommes. Car c'est bien l'amour qui, en nous, est blessé.

Vincent CARRAUD : **«Solidarité» ou les traductions de l'idéologie**

- 106** Les mots sont dangereux. On examine ici une dérive caractéristique du sens de « solidarité » et de son emploi, qui a de graves conséquences spirituelles et doctrinales.

Georges CHANTRAINE

Les signes de l'amour

1. Les questions communes

Partons des questions communes : oui ou non, Jésus a-t-il fait des miracles ? Et Moïse ou Elie ? Doit-on regarder comme réels les miracles racontés dans l'Ancien et le Nouveau Testaments ? Et aujourd'hui se produit-il encore des miracles ? A Lourdes par exemple ? Enfin, peut-il y avoir des miracles ?

Sur ces questions, les réponses s'opposent diamétralement. Pour certains, on ne peut douter des miracles de Jésus, d'Élie et de Moïse sans mettre en cause la foi. D'autres se moquent de cette réponse non critique : on peut, disent-ils, croire en Dieu et en son Fils Jésus sans croire à tous les miracles ; une telle foi critique est plus solide et plus adulte que l'autre, la foi naïve. On connaît la manière de le montrer : la critique détermine le genre littéraire du récit des miracles, sa manière de fonctionner en lui-même et dans la société. Par exemple, le récit de la traversée de la Mer Rouge est bâti sur le récit de la traversée du Jourdain ; Israël reporte en arrière sur le mode épique un fait du passé, marquant le début de sa constitution historique. Sur la base de cette critique, on admet l'existence de quelques faits miraculeux, quatre ou cinq pour les évangiles par exemple. Ceux-ci peuvent être interprétés comme réels ou comme des signes d'une mentalité non critique, qui pourront aujourd'hui être compris par exemple comme des signes d'amour (cette interprétation est commune aujourd'hui au moins en France).

On a raison certes de marquer la différence entre le récit d'un fait et le fait qui est raconté, et aussi entre une mentalité critique et une mentalité non critique. Cependant, la Révélation se présente et se donne comme un tout — une présence personnelle — qui signifie et s'effectue également dans des miracles. On ne peut toucher aux miracles sans toucher à ce tout, à cette présence (1). Comment dès lors opérer la nécessaire critique sans toucher à l'essentiel ? Une manière de le faire est d'emblée exclue : laisser agir la critique en toute liberté pourvu qu'elle ne touche pas à ce minimum auquel le croyant tiendrait, car c'est du tout qu'il s'agit. Il n'y a de critique valable que celle qui aide à le mieux percevoir. Une méthode du minimum suppose — parfois secrètement — une opposition irréductible entre la critique (la science ou la raison) et la foi. Elle ne va pas d'ordinaire sans un mépris de la foi et un discrédit sur la Révélation.

Voilà pour les miracles bibliques. Que répondre concernant les miracles d'aujourd'hui (2) ? Les partisans des miracles de Lourdes sont depuis cent ans contrés par ceux qui les refusent. Laissons pour le moment les oppositions ou les adhésions de principe. Telle guérison est-elle réelle ? Le bureau des constatations médicales fut créé pour répondre à cette question de fait. Les médecins constatent que dans l'état actuel de leur science telle guérison est inexplicable. Est-ce un miracle ? La question demeure ouverte. Seulement, bien avant que ce constat ait été fait, quelqu'un s'est senti guéri, sa vie a changé ; il a accueilli cet événement par foi, lui et ceux qui l'entourent. L'examen critique, médical, suppose un fait qui, lui, demeure nécessairement antérieur. Il ne peut en dire le sens ; il en dit l'improbabilité (ce fait n'était pas probable). L'illusion ou le subterfuge sont toujours possibles ; l'examen critique est pour autant nécessaire. Mais il est insuffisant : il ignore le sens dont il ne peut être contemporain et il n'a de sens que par rapport à une connaissance de ce sens : il consiste à purifier ce sens et cette connaissance d'illusions ou de subterfuges toujours possibles. E est relatif à l'idée que la science ou l'art de guérir se font d'eux-mêmes, idée qui, selon des degrés variables, fixe le

(1) Cf. ci-dessous Ignace de La Potterie, *Le miracle de la multiplication des pains. Sa signification et son importance dans la vie de Jésus.*

(2) Cf. ci-dessous, Théodore Mangiapan, *Le contrôle médical des guérisons de Lourdes.*

canon de l'examen du miracle et par voie de conséquence de ce qu'est le miracle. D'où la réaction — en principe salutaire — du croyant : vous ne savez pas, dit-il au savant, de quoi vous parlez ; vous vous mêlez de ce qui ne vous regarde pas. Je n'ai pas besoin du médecin pour savoir qu'il y a eu tel miracle. Je le vois et le sais avec tous ceux qui partagent ma foi. Cette affirmation est vraie en principe, mais se heurte à deux difficultés : le miracle appelle la foi qui le voit ; ceux qui ne croient pas ne voient pas. Deuxièmement, le miracle fait effectivement signe à tous ceux auxquels il s'adresse ; si rien n'était à voir, si rien n'était fait et donc changé, ce serait le signe que la Révélation elle-même est illusoire ou non universelle. Le savant — ou l'homme de la rue — croit légitime de dire : s'il n'y a rien à constater, il n'y a rien de réel. Passez-vous de moi, si vous le voulez, je me passerai de votre Dieu.

On en vient ainsi à la troisième question : peut-il y avoir des miracles ? On ne se demande plus comme précédemment : selon tel système de représentation — par exemple celui du rationalisme des Lumières avant la phénoménologie husserlienne ou heideggerienne (3) — le miracle est-il ou non possible ? On se demande plutôt : Dieu peut-il faire des miracles ? Mais qui est Dieu ? S'il est immanent au monde comme l'étaient les divinités païennes, les prodiges sont divins et la tentation existe de s'appropriier les forces prodigieuses de la nature par la magie. Moïse a lutté contre les magiciens d'Égypte. Match nul jusqu'à la sortie d'Égypte qui fut l'oeuvre du Dieu de l'Alliance — non de la nature. Si, au contraire, l'Absolu est séparé de la Nature et est un Soi impersonnel, il n'intervient pas dans le cours des choses du monde. Il est la seule réalité vraie ; tout le reste est illusoire. Le prodige suppose une certaine stabilité et solidité des choses naturelles ; il suppose une nature. Si le monde est illusoire, il n'y a pas plus de prodige que de nature. Le véritable émerveillement, c'est de découvrir la réalité vraie par-delà le monde illusoire. La sortie hors de ce monde, l'extase, est la seule merveille (le seul miracle), mais elle ne peut être signe de rien ni faire signe vers rien, puisque l'Absolu ne se signifie en rien ni ne réalise rien en ce monde. Avec bien des « avatars », c'est-à-dire des modalités, les mystiques naturelles initient à cette extase. Elles sont une incessante tentation pour le chrétien qui doit, par obéissance,

renoncer à lui-même et ne connaître que Dieu. S'il y cédait, il se mettrait à penser que plus la foi est pure, moins elle se signifie dans le monde sensible ; seul avec Dieu seul, le croyant se tient dans le silence. Serait-ce cependant que Dieu n'a pas de langage à l'intérieur de lui-même ou seulement qu'il ne le laisse pas entendre ? Le silence du croyant serait pure abnégation devant Dieu ; il ne saurait être le silence de Dieu. En sa pureté la foi serait débarrassée du miracle comme elle l'est de la magie.

2. L'amour créateur et le gémissement de la créature asservie et de l'Esprit Saint

Le Dieu révélé dans l'Ancienne et la Nouvelle Alliances (4) n'est ni purement immanent au monde, ni un Soi impersonnel. Il demeure dans le monde et y agit parce qu'il le crée, et il le crée parce qu'en lui-même il est personne : il est amour comme Père, Fils et Esprit ; cet amour surabondant en lui-même se communique à la créature, qu'il tire du néant, pour une raison — la seule — qui est précisément l'amour. Telle est la merveille prodigieuse et elle est la source de l'émerveillement. *Deus qui mundum mirabiliter condidisti*. La création est une merveille. Dieu s'y manifeste en y étant présent et en agissant non seulement en elle, mais par elle : la création agit selon un mouvement propre qui lui convient — ce qu'on appelle des lois naturelles (qui ne s'identifient pas avec les lois scientifiques), car l'homme, créé à l'image de Dieu est donné à lui-même — c'est la liberté — pour qu'il se donne à Dieu selon l'offre imprévisible de Dieu, plus merveilleuse que le don premier de la liberté, car c'est l'offre de l'amour lui-même. Et toute la création est ordonnée à l'homme par Dieu. Dans le monde tel qu'il est créé, tout est merveilleux, parce que tout découle de l'amour de Dieu et y tend comme à sa source et à sa fin ; y tendre ainsi appartient à la prodigalité de l'amour et fait sa joie — une joie ontologique. Le miracle est dans ce merveilleux, il est ce merveilleux même sans se distinguer de lui. On pourrait parler de la création comme d'un miracle permanent, pour montrer l'identité entre miracle et merveilleux.

Or, l'homme, au lieu de rendre grâce pour sa liberté, s'ouvrant ainsi à Dieu lui-même, s'est approprié le don par le

(3) Cf. ci-dessous Jean-Luc Marion, *A Dieu rien d'impossible*.

(4) Sur ce qui suit, lire Jean Mesnard, *Miracle et mystère*.

péché, se faisant ainsi lui-même fin de la création selon la séduction du Malin, père du mensonge, qui le persuade de se faire l'égal de Dieu. Il assujettit ainsi la création « à la vanité, à la servitude de la corruption » (*Romains* 8, 20.21). Ses yeux enténébrés ne sont plus capables de voir les merveilles de l'amour divin, mais tâchent de percer les secrets de la nature pour se les approprier (ce qui de soi n'est pas mauvais, mais qui facilement tourne à la magie, celle des magiciens ou celle des techniciens). L'ordonnance première du monde est incessamment troublée par la corruption — qui n'est pas le caractère périssable des choses naturelles, mais ce qui empêche ces choses de produire le fruit dont cependant elles sont grosses, à savoir d'être mises à la louange de la gloire de Dieu. L'appropriation des choses grâce à la science et à la technique est certes nécessaire et de soi bonne, mais elle est insuffisante pour mener la création au terme du travail d'enfantement (*Romains* 8,22) dans lequel elle souffre. C'est pourquoi la création gémit dans les douleurs d'un enfantement, apparemment interminable et impossible par les moyens humains. Appelé à être fils de Dieu, l'homme s'en est rendu incapable — il est mort à la vie divine. Et ce qu'il fait pour conquérir la vie, l'enfonce davantage dans la mort. Pris dans cette tension entre la vie à laquelle il reste appelé et la mort qu'il ne cesse de produire, il ne peut que gémir sous la poussée même de la vie dont il ne peut accoucher, et dans la douleur de la vie mortelle à laquelle il est condamné.

Or, ce gémississement touche le cœur de Dieu : les pleurs de la veuve de Naïm, la supplication « importune » de la Cananéenne, celle du centurion, la prière décidée et humble de l'aveugle de Jéricho, celle de Marthe et de Marie, etc., émeuvent « les entrailles de miséricorde » de Jésus, qui fait ce qu'il voit faire par le Père : il est, traduisons-nous, « touché de compassion » ; le texte porte au lieu de compassion le mot plus fort de miséricorde, attribut propre de Dieu ; l'amour trinitaire se laisse affecter au plus profond (jusqu'aux entrailles), précisément parce qu'il est l'amour trinitaire. En cette situation intenable où nous gémissons, « l'Esprit intercède pour nous en des gémississements ineffables. Et celui qui sonde les cœurs sait quel est le désir de l'Esprit et que son intercession pour les saints correspond -aux vues de Dieu » (*Romains* 8, 26-27). C'est ainsi que « la création en attente aspire à la révélation des fils de Dieu et que nous-mêmes (les baptisés, les saints, dit saint Paul) nous gémissons nous aussi intérieurement dans l'attente de la rédemption de notre corps » (*Romains* 8,19.23).

C'est à l'intérieur de ce gémississement de la création et de l'homme que se produit le miracle. Il est un signe de l'accord qui, par la puissance de l'Esprit, se réalise entre Dieu et l'homme dans une création restaurée (5) : « les aveugles voient et les boiteux marchent, les lépreux sont guéris et les sourds entendent, les morts ressuscitent » et « bienheureux qui ne se scandalisera pas à cause de moi » (*Matthieu* 11, 5-6). L'homme en effet se heurte au miracle. Car celui-ci fait mémoire de la merveille première et inoubliable de l'amour créateur et il suscite l'espérance d'« être libéré de la servitude de la corruption pour entrer dans la liberté de la gloire des enfants de Dieu » (*Romains* 8, 21). Le miracle est le signe et l'effet de l'amour miséricordieux du Créateur. La guérison du paralytique (*Matthieu* 9, 1-9) est à cet égard exemplaire : Jésus pardonne au paralytique ; puis, pour attester son absolution, il le guérit. En le guérissant, le pardon attesté par le miracle blesse l'homme qui doit, s'il le veut, s'arracher à la nostalgie du paradis perdu pour rendre grâce à nouveau de la merveille de la création et laisser Dieu agir là où il veut faire les choses par lui-même.

Le miracle naît aussi du gémississement humain porté par celui de l'Esprit Saint : l'homme s'en remet à Dieu pour qu'il dispose de lui et cet abandon va jusqu'au bout du désir sans crainte d'importuner Dieu : la Cananéenne accepte d'être sous la table avec les petits chiens après avoir « importuné » le Seigneur par ses demandes répétées. L'aveugle de Jéricho brave la foule qui veut le faire taire et avec confiance il dit au Seigneur ce qu'il veut : voir. Aussi le miracle n'est-il un signe à faire croire qu'en étant un signe donné à la foi qui l'implore. Jésus refuse de faire des signes pour susciter la foi (*Jean* 4, 48) ; c'est au cœur croyant qu'il faut signe. Que déjà quelque chose du monde nouveau jaillisse dans le monde ancien provoque la joie, qui déploie la joie ontologique. La foule se met à louer Dieu, à lui rendre grâce pour les merveilles qu'il accomplit. L'homme rentre dans l'attitude filiale de reconnaissance devant la gloire de Dieu, attitude qu'il avait perdue à cause du péché. Il « entre dans la liberté de la gloire des enfants de Dieu ».

Et avec la foule — c'est-à-dire la communauté des croyants — le monde exulte à cause du miracle, parce qu'enfin il participe à la louange de la gloire de Dieu pour laquelle il est

(5) Jean-Robert Armogathe le met en lumière dans son article : *Le miracle, signe efficace de la miséricorde*.

fait dès l'origine, mais dont il était privé : les choses de la nature ne sont plus soumises aux Puissances de ce monde, mais à l'Homme qui, étant Fils de Dieu, fut mené jusqu'à la perfection par le don de lui-même en attendant qu'après avoir vaincu le dernier ennemi, la mort, le Christ-Roi se soumette à Celui qui Lui a tout soumis afin que Dieu soit tout en tous (*1 Corinthiens* 15, 28). En lui, la création atteint sa perfection et son achèvement. *Deus qui mundum mirabiliter condidisti et mirabilibus reformasti.*

3. Dans le Christ et l'Église

Il n'y a de miracle que par et dans le Christ. Les miracles proviennent de sa prière : de ses « entrailles de miséricorde, de ses pleurs, de son gémissement quand il dit : « *Ephphatha* » (*Marc* 7,33) c'est-à-dire « ouvre-toi » au muet. Quand l'hémorroïsse toucha son manteau, une force sortit de lui : c'est la force intérieure de l'Esprit qui l'habite. En elle, il assume les misères, les maladies, les péchés des hommes et des femmes qui viennent à lui et il reçoit le pouvoir de les transfigurer par la puissance de l'amour qui crée et recrée en pardonnant. En tout cela, Jésus demeure dans une confiance entière en Dieu son Père. Il est le « pionnier de la foi » (*Hébreux* 12, 2). Aussi se réjouit-il de la foi qui naît avec les miracles : « Car jamais je n'ai trouvé une telle foi en Israël » (*Matthieu* 8, 10) ; « Va, ta foi t'a sauvée » (*Marc* 5, 34, etc.). Il en tressaille de joie dans l'Esprit (*Luc* 10,21). L'homme, en croyant, voit et fait voir l'amour miséricordieux du Père. Le miracle est donné à la foi pour la foi. L'élément vrai de l'apologétique qui prouve la foi par le miracle se trouve là, à condition que cet apologétique reconnaisse cette ampleur du miracle dans le Christ.

Non seulement Jésus opère des miracles dans lesquels se manifeste et s'effectue sa mission de salut, mais encore sa mission commence et s'achève par un miracle : il est conçu de la Vierge Marie par la puissance de l'Esprit, et le Père le ressuscite et le fait siéger à sa droite, par la puissance du même Esprit dont, il accorde au Fils de disposer en faveur de l'Église son Epouse et son Corps. Et son Eucharistie, par la puissance de ce même Esprit, transforme le pain et le vin dans son Corps et son Sang et l'offre aux siens pour qu'ils deviennent son Corps étant purifiés par son Sang : miracle de la transsubstantiation et de l'incorporation achevée d'hommes de condition

pécheresse au Christ Fils, de Dieu. De ce sommet et de cette source qu'est l'Eucharistie tous les sacrements tirent leur signification et leur force : tous opèrent, chacun à sa manière, une transformation d'éléments naturels en signes surnaturels et la conformation des hommes au Christ. Tous les sacrements sont réunis à l'Église pour communiquer de manière organique la vie divine aux hommes. Le pouvoir de faire des miracles est confié, comme un charisme, à certains pour le bénéfice de tous et l'édification de l'Église.

Nous pouvons, sur cette base, apercevoir la dimension ecclésiale du miracle. Mission charismatique et mission hiérarchique, miracle et sacrement sont liés entre eux et forment un ensemble. Si l'on pensait que les miracles appartiennent à l'Église primitive, outre qu'on se tromperait, on limiterait l'actualité du salut aux seuls sacrements, sans la laisser se déployer selon toute son ampleur sacramentelle d'une manière imprévisible dans la misère humaine, et on donnerait prépondérance à la mission ministérielle sur la mission charismatique (missions que la même personne peut exercer : songeons à Pierre et à Paul, aux grands missionnaires, évêques ou prêtres). Lourdes, Beauraing, Banneux, d'autres pèlerinages mariaux nous montrent, unis, miracles et sacrements, charismatiques et ministres : se confiant à la Mère de Dieu qui s'est rendue présente en tel lieu, et à son intercession, le peuple fidèle prie Dieu, se confessant et célébrant l'Eucharistie et c'est dans cette prière que la vie divine manifeste sa puissance de rénovation.

4. Vérité et vérification

Pour être vrai, le miracle vient donc de la foi et la provoque ; il rend visible la rénovation de la créature pour la joie de tous, d'abord du peuple de Dieu. Il n'a pas besoin d'être scientifiquement vérifié pour être vrai. mais il est exclu qu'il soit faux, c'est-à-dire produit par des causes purement naturelles (y compris humaines), s'il est vérifié scientifiquement. Il y a en cela une analogie entre une telle vérification d'une action divine et l'exégèse scientifique de la Parole divine. Pas plus que l'exégèse scientifique ne détermine ce qui est la Parole inspirée (elle n'a pas fixé le canon des Ecritures), la vérification scientifique ne définit tel fait comme miraculeux. Mais, par l'analyse, l'une et

l'autre peuvent mieux cerner à quel point l'action divine s'incarne dans l'histoire humaine et naturelle.

Peut-être cette vérification suivra-t-elle une évolution parallèle à celle de la recherche hagiographique : au XVII^e siècle, les bollandistes se donnèrent pour tâche de mettre la sainteté canonisée à l'abri des déformations de la légende, à cause des critiques protestantes procédant d'une ecclésiologie étriquée et marquées pour autant d'un certain rationalisme. Aujourd'hui, il va de soi que la sainteté se manifeste dans l'humble réalité historique plutôt que dans les sublimités légendaires, mais on a appris à reconnaître dans les légendes un aspect de cette réalité. Cependant, on constate dans ces deux domaines une incertitude semblable : lors de la réforme liturgique, on avait enlevé saint Georges du calendrier parce que c'était un saint légendaire ; il a fallu l'y réintroduire à cause de la tradition de l'Église orthodoxe, russe surtout, et aussi de l'Angleterre. Ainsi, la vie de l'Église ne se laisse pas déterminer par un critère scientifique, même si elle accepte de s'y soumettre, précisément parce qu'elle est incarnée.

Il faut dire encore un mot du «*praeter naturam*» : le miracle ne s'oppose pas aux lois naturelles (*contra naturam*) ; il s'y juxtapose (*praeter naturam*). Cet adage peut se comprendre comme une protection contre l'objection déterministe qui exclut la possibilité du miracle. Aujourd'hui cette objection a perdu de sa force ; le miracle apparaîtrait plutôt comme un cas paradoxal, apte à faire progresser les recherches et les connaissances scientifiques. Si l'on passe du niveau épistémologique au niveau ontologique et théologique, l'adage prend un autre sens : Dieu peut l'impossible, mais le Créateur ne se contredit pas ; il renouvelle sa création en la réconciliant avec lui.

5. Pour conclure

La doctrine du miracle traverse donc la dogmatique en ses divers chapitres : le Dieu créateur trinitaire, la christologie, la sotériologie, l'ecclésiologie (on a fait seulement une allusion à la mariologie), l'eschatologie. Le miracle se présente alors comme signe de l'amour trinitaire du Dieu créateur qui, s'abaissant dans le Fils bien aimé, renouvelle l'homme et la création entière ; il provient aussi de la foi et la produit dans l'Église ; dans l'organisme sacramentel de celle-ci, il manifeste l'imprévi-

sible action divine sur les misères humaines de manière charismatique. Comme signe de la recreation, il anticipe le ciel nouveau et la terre nouvelle ; c'est pourquoi il cause la joie — une joie ontologique qui demeure même dans la souffrance.

Georges CHANTRAINE, s.j.

Georges Chantraine, né en 1932. Entré dans la Compagnie de Jésus en 1951, prêtre en 1963. Docteur en philosophie et lettres (Louvain). Docteur en théologie (Paris). Professeur à la Faculté de théologie jésuite de Bruxelles. Dernière publication ; *Les laïcs, chrétiens dans le monde*, Fayard, Paris, 1987. *L'expérience synodale. L'exemple de 1987*, coll. Le Sycomore, Paris, Lethielleux, 1988. Co-fondateur de l'édition francophone de *Communio* et membre du Comité de rédaction. Expert au Synode 1987 sur les laïcs.

Pensez à votre réabonnement ! Merci.

Jean-Robert ARMOGATHE

Le miracle, signe efficace de la miséricorde

DES débats récents ont opposé le miracle-événement au miracle-signe. Ce sont les deux orientations que la terminologie biblique, en hébreu comme en grec, a indiquées : les *prodiges*, qui sont des actes de puissance (*môph'etim*, *dunameis*) et les *signes* (*ôtot*, *semeia*). L'histoire du vocabulaire montre que le premier aspect fut longtemps privilégié, allant jusqu'à envahir la définition du miracle, perçu d'abord (ou même uniquement) comme un événement « en dehors de l'ordre de la création tout entière » (1). Saint Thomas d'Aquin, que nous citons ici, reconnaît encore que les miracles peuvent aussi être considérés *propter quod fiunt*, selon leur but, qui est de manifester quelque chose de surnaturel (2). Mais l'aspect prodigieux domine, dans la tradition de l'Église, comme une véritable « dérogation des lois de la nature ». L'âge scientifique, les exigences croissantes du rationalisme, le soupçon jeté sur l'exceptionnel ont conduit l'Église à insister davantage sur la signification du miracle. Ainsi, le *Catéchisme progressif* de J. Colomb (Lyon, 1950) précise que ce ne sont pas les miracles, mais la personne de Jésus qui est dite « preuve » de l'amour du Père. Le *Fonds obligatoire des catéchismes* (1967) insiste presque exclusivement sur les « signes » qu'il faut apprendre à lire. « Un mouvement se dessine, qui évacue à peu près le "miracle-puissance", au profit du "miracle-signe". Ne serait-ce pas parce que, se méfiant de toute intrusion de Dieu

(1) Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q. 110, a. 4c.

(2) *Ibid.*, IIa-IIae, q. 178, a. 1 ad 3^o.

dans la nature, on a mauvaise conscience devant l'événement lui-même ? » (3).

Le miracle ne *signifie* pourtant pas seulement qu'il existe une relation entre Dieu et l'homme, que Dieu est capable d'intervenir dans la Création. Si l'on retient les miracles comme la poursuite du dialogue entre Dieu et les hommes, il est important de réfléchir sur le contenu de ce dialogue : l'approche contemporaine du miracle, qui se réclame souvent de saint Augustin (4), ne rend pas compte suffisamment de ce contenu signifié.

LA pensée de saint Augustin sur le miracle témoigne d'une intéressante évolution : dans ses premiers écrits (*La vraie religion* XXV, 47, *L'utilité de croire* XVI, 34), il définit le miracle comme « un événement insolite qui manifestement surpasse l'attente ou les capacités de celui qu'il étonne ». Ce qui fait le miracle, c'est son caractère inusité et extraordinaire. Loin de jouer un rôle dans l'apologétique du christianisme, le miracle est écarté par saint Augustin, qui est à la fois attentif à éviter la confusion avec les prodiges des païens et sceptique devant des phénomènes inexplicables, mais naturels. Il s'est agi d'événements nécessaires aux débuts du christianisme, pour constituer une communauté de croyants, mais ce temps-là, semble-t-il dire, est passé : cette opinion exclut tout nouveau miracle (et il est amené, dans ses *Rétractations*, à la rectifier). Des objecteurs comme Celse ou Porphyre avaient mis en difficulté les chrétiens sur le trop fréquent argument des miracles (et saint Justin préfère utiliser les prophéties). On a montré (5) comment, vers 415, la découverte par saint Ambroise des restes de martyrs milanais anonymes et la translation en Afrique des reliques de saint Etienne avaient entraîné de nombreuses guérisons : sous

(3) Question posée par Xavier Léon-Dufour, dans son excellente analyse de l'« approche blondélienne » du miracle (s.v., encyclopédie *Catholicisme* t. 9, col. 252-269, 1982). Voir aussi, les essais regroupés par le même exégète dans *Les miracles de Jésus*, Paris, 1977.

(4) B. Weissmahr *Gottes Wirken in der Welt. Ein Diskussionsbeitrag zur Frage der Evolution und des Wunders*, Francfort, 1973.

(5) P. de Vooght, « Les miracles dans la vie de saint Augustin », *Recherches de théologie ancienne et médiévale* XI, 1939, p. 5-16 ; P. Courcelle, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris, 1950, p. 139-153 (voir aussi les deux articles de dom de Vooght dans les *Rech. de théol. anc. et méd.* 1938, p. 317-343 et 1939, p. 197-222).

l'influence de son ami Evode, qui propagea le culte du premier martyr, saint Augustin prêta attention à ces miracles contemporains. Soucieux de faits et d'observations, il modifia son enseignement : il ne proposa pas pour autant ce qui sera la définition classique du miracle (un phénomène extérieur aux lois de la nature). Au contraire, sa théorie des « raisons séminales » lui permet d'inclure les phénomènes miraculeux dans le cours naturel de la Providence. Il y a dans la Création bien plus que ce que nous pouvons y voir, et Dieu y a semé des virtualités plus ou moins mystérieuses, plus ou moins efficaces. Il peut les activer à sa guise pour produire ces phénomènes qui nous paraissent inexplicables, mais qui montrent simplement que rien n'est impossible à Dieu. Enfin, dans *La Cité de Dieu* (et dans ses derniers écrits), saint Augustin insiste sur un troisième aspect, complémentaire du précédent, le caractère inhabituel du miracle : tous les jours, nous voyons naître des hommes, et cela ne nous étonne pas ; mais un mort qui ressuscite nous semble incroyable. Nous voyons germer un grain de blé, qui produit des épis, et cela nous semble naturel, parce que c'est habituel mais que le Seigneur nourrisse la multitude à partir de cinq pains d'orge, nous ne comprenons plus rien (*Sur saint Jean VIII*, 1 ; IX, 1 et XXIV, 1). Les développements de la théorie augustinienne réintègrent ainsi le miracle dans la nature des choses, dans l'ordre naturel des lois divines.

L'aspect de la miséricorde que nous voulons souligner n'est d'ailleurs pas tout à fait absent, mais sa présence est fugitive : saint Augustin distingue dans *L'utilité de croire*, les miracles qui provoquent l'étonnement de ceux qui commandent une grande reconnaissance et une sympathie : « *Un grand malade se trouve guéri par un simple commandement : l'émerveillement de sa guérison le cède à l'amour qu'il porte à son guérisseur* » (XVI, 34).

Une étude approfondie sur les miracles bibliques et non-bibliques a dégagé trente-trois motifs différents, organisés autour de la notion de « limite », perçue comme un mal (6). Le franchissement de la limite devient l'événement-miracle. Pour se limiter aux quatre Évangiles, on relève une quarantaine de récits de ce genre. Plus de trente portent sur des personnes

(guérisons : 25, résurrections : 3, exorcismes : 3), les autres portent sur les éléments (mais concernent aussi les personnes, à Cana, pour la multiplication des pains, sur le lac).

De façon générale, les miracles sont des opérations physiques qui témoignent de la *miséricorde* de Jésus autant que de la *puissance* de Dieu ou, plus exactement, où la puissance de Dieu se déploie dans sa *compassion*. Jésus guérit, ressuscite, délivre, nourrit, sauve des flots. Il vient sauver ceux qui étaient perdus et guérir ceux qui étaient malades : ces gestes rendent ainsi sa mission manifeste, de la façon la plus éminemment *convenable*. Aussi convient-il de remettre en évidence, dans l'analyse des récits de miracles, *ce qui est accompli*. *Semeion*, « signe » : sans doute, mais *signe performant*, efficace, c'est-à-dire *ergon*, « acte » ; La dimension sacramentelle reste toujours sous-jacente : dans le sacrement, le pain devient corps du Christ pour nourrir les multitudes. Et cet acte a toujours pour finalité des personnes à rendre plus heureuses, à sauver : Jésus ne fait pas de miracles inutiles.

Mieux encore : l'épisode de la Tentation nous montre, *a contrario*, le sens du vrai miracle. Jésus refuse au Satan les démonstrations de puissance qui ne serviraient à personne. Celui qui multipliera les pains pour nourrir ses auditeurs refuse au Satan de transformer en pains les pierres du désert pour se nourrir lui-même. Celui qui calme les flots pour sauver ses Apôtres refuse de se laisser tomber du pinacle du Temple pour « prouver » sa messianité. Relire les récits de la Tentation comme des non-miracles (ou des anti-miracles) permet de mieux comprendre le miracle.

« Un pauvre a crié, Dieu l'entend » : la parole du Psaume prend toute sa force lorsque Bar-Timée, à Jéricho, crie sa douleur et sa confiance : « Jésus, Fils de David, prends pitié de moi ». On a beau vouloir le faire taire, il est dans la peine et le malheur, il implore la pitié, et Jésus entend son cri. Le misérable, le pauvre, l'infirme, l'homme de douleurs reçoivent de Jésus le geste qui sauve. Sans doute, ce geste est légitimé par l'interprétation messianique, et les miracles symbolisent l'activité du Règne de Dieu, déjà présent et efficace dans le monde. Mais pour celui qui est guéri, pour ceux qui sont sauvés ou nourris, il est réalité immédiate avant d'être symbole. Ils voient, ils entendent, ils marchent. Ils retrouvent la santé, la vie, ils sont libérés des démons, ils sont rendus à leurs proches : ce sont là des signes messianiques parce qu'il s'agit de témoigner de la mise en oeuvre de la tendresse de Dieu. L'exégète, le théologien,

(6) G. Theissen, *Urchristliche Wundergeschichten. Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien*, Gütersloh, 1974.

voire les témoins et rédacteurs des miracles, tentent d'y discerner des signes ; mais pour celui qui est guéri, il s'agit d'une réalité de bonheur et de vie.

Abolissons un instant notre regard de spectateurs : le miracle est d'abord, pour son sujet, l'efficace réalisation de la compassion divine. D'une certaine manière, l'insistance sur le *signe* revient à accepter l'événement « monstrueux », la dérogation prodigieuse. Mais pour le bénéficiaire, cette dérogation est un retour à l'ordre, celui de la santé, de la sécurité, de la tendresse. Les miracles nous ont été rapportés par des spectateurs. « J'ai vu », disent les récits évangéliques. Passons un instant du côté des acteurs : « je suis guéri, j'ai retrouvé mon enfant, je suis nourri ». Nous découvrons alors la compassion active de Dieu.

Vu sous cet angle, le miracle n'est plus la dérogation aux lois de la nature, il est au contraire la restauration à l'authentique des lois véritables de la Création, avant la faute, la restauration de l'amour divin, activé pour signifier, mais proposé en réalité. Anticipation de la vie éternelle, redintegratio du Paradis terrestre, le miracle fait affleurer, dans notre monde, ce monde promis, où il n'y aura plus de pleurs ni de larmes. C'est alors le quotidien du péché qui devient monstrueux et prodigieux, avec son cortège de misère et de mort. Le miracle n'est plus seulement arrhes de ce que nous espérons ; il manifeste, dans la joie et le bonheur, que les malades, les pauvres, les victimes sont déjà partie prenante du Royaume.

Jean-Robert ARMOGATHE

Né à Marseille en 1947, Jean-Robert Armogathe est curé de Chaillot (Paris). Universitaire et écrivain, il appartient à l'édition francophone de *Communio*.

Ignace de La POTTERIE

La multiplication des pains

Sa signification et son importance dans la vie de Jésus

PRESQUE tous les exégètes reconnaissent aujourd'hui l'importance capitale de la multiplication des pains dans l'action de Jésus. Elle est visible dans la tradition des Evangiles elle-même : du baptême dans le Jourdain à l'entrée dans Jérusalem, on ne trouve dans le synoptique aucun autre exemple d'épisode raconté par chacun des quatre évangélistes. Matthieu et Marc le mentionnent même deux fois, ce qui fait en tout six récits parallèles. Les travaux détaillés à ce sujet ne manquent pas non plus (1). Mais presque tous s'intéressent avant tout à l'histoire de la transmission de ce récit, aux influences qu'il a subies et à l'interprétation théologique que lui ont appliquée les évangélistes (2). En ce qui nous concerne, nous nous concentrerons sur le premier stade de la transmission.

Cet article comportera les parties suivantes : 1) dans un premier temps nous présenterons brièvement la conception qu'ont différents critiques de la question qui nous occupe ;

(1) Cette biographie ne prétend pas être exhaustive. Nous ne citons que des analyses spécifiques, qui se concentrent le plus possible sur le problème historique et d'autres, qui sont particulièrement importantes pour l'analyse textuelle : H. Clavier, « La multiplication des pains dans le ministère de Jésus », in : *Studia Evangelica* 1 (1959), p. 441-457 ; A.G. Herbert, « The Historicity in the Feeding of Five Thousands », in : *Studia Evangelica* 2 (1964), p. 65-72 ; R. Latourelle, 1, *Miracles de Jésus et théologie des miracles*, Montréal/ Paris, 1986, p. 95-103.

(2) Cf. A. Wheising, « Die Botschaft der Brotvermehrung » (*Stuttgarter Bibelstudien* 15). Stuttgart, 1966 ; B. Van Iersel, « Die wunderbare Speisung und das Abendmahl in der synoptischen Tradition » (Mk VI 35-44 par.: V111-V111 1-20 par.), in : *Novum Testamentum* 7 (1964), 167-194 ; J.M. van Cangh, « La multiplication des pains et l'Eucharistie » (*Lectio divina* 86). Paris, 1975 ; J.P. Charlier, « Signe et Prodiges. Les miracles dans l'Evangile » (*Lire la Bible* 79). Paris, 1987, p. 122-136.

2) nous analyserons ensuite le texte de Marc, pour suivre, à partir de là, la tradition de réception et remonter jusqu'à son origine, en analysant les récits de chaque Evangile ; 3) enfin nous poserons la question historique : quel événement a servi de point de départ au legs de la tradition ? Et surtout : quelle était la signification de cet épisode dans le cadre de la mission de Jésus en Galilée ?

Sous forme de conclusion nous parcourrons ensuite le chemin inverse et tenterons de montrer que, dans cette perspective aussi, c'est la figure de Jésus qui est à la base de la christologie, autrement dit que seule la signification originelle de la multiplication fournit l'explication des interprétations qui ont suivi.

Problématique

On connaît trois manières d'interpréter ce que fut, historiquement, la multiplication des pains.

1. D'après une explication purement objective et historique, défendue par quelques exégètes de l'école libérale (comme von Holtzmann), Jésus et ses disciples ont donné l'exemple d'un partage fraternel : la foule les a imités, tous ceux qui avaient des provisions les ont rassemblées et ainsi il y eut bientôt à manger pour tout le monde. Les critiques contemporains ne se satisfont plus d'une telle explication : c'est le cas de C.H. Dodd, qui déclare : « *Aucune des tentations de rendre cette histoire compréhensible ou crédible par des raisonnements ne semble avoir convaincu* » (3).

2. Si cette école essayait de tout expliquer historiquement, il est d'autres exégètes qui croient, eux, que ce récit est complètement anhistorique : il n'est rien d'autre qu'une légende, une construction mythique sur la base de récits semblables que l'on trouve dans l'Ancien Testament (la manne miraculeuse, le miracle d'Elie) (4).

3. La plupart des exégètes contemporains reconnaissent pour leur part qu'à l'origine de cette tradition se trouve un

(3) C.H. Dodd, *Le fondateur du christianisme*, p. 140 ; cf. aussi H. Clavier, *op. cit.*, p. 454 : « Il ne semble pas nécessaire d'expliquer rationnellement les sources de l'Evangile. Les nombreuses tentatives dans ce domaine restent des interprétations subjectives.

(4) Voir aussi l'ouvrage récent de J.P. Charlier, *op. cit.*

événement déterminé, un épisode réel de la vie de Jésus. Certains pensent, comme A.G. Herbert, qu'il n'est plus possible de reconstituer exactement ce qui s'est passé (5). D'autres croient au contraire — c'était surtout le cas au début de notre siècle, avec P. Lagrange par exemple —, qu'il s'agit d'un véritable miracle, qui s'est déroulé tel qu'on le raconte ; en général la recherche catholique au sujet de la vie de Jésus adopte cette position ; mais il faut tout de même insister fermement sur le fait qu'elle l'adopte sans attitude critique, d'une manière inacceptable aujourd'hui.

D'après de nombreux exégètes modernes, quelque chose d'inhabituel a dû se passer dans le désert, quelque chose qui a donné à la vie de Jésus une orientation messianique déterminante : on ne saurait en dire autant d'un simple repas ! (6). Sur la manière dont cela s'est déroulé, les opinions sont pour le moins divergentes : il n'est pas nécessaire de les exposer ici en détail.

Deux points méritent toute notre attention : d'abord l'accent que mettent les commentateurs sur la signification messianique et eschatologique de l'événement ; il s'agit là apparemment de la conquête décisive de l'exégèse moderne. D'autre part, la plupart des auteurs soulignent l'aspect merveilleux de cet épisode, ce qui provoque chez beaucoup une réticence à parler de multiplication, et plus encore de miracle. En tout cas ce n'est pas à un historien de qualifier un événement de miracle. Mais suffit-il pour autant d'affirmer que l'événement historique était un simple repas ? Il faut continuer, comme H. Clavier, à supposer l'existence d'un événement inhabituel, qui a en tout état de cause provoqué l'enthousiasme débordant de la foule. On est confronté ici à la contradiction qui consiste à voir d'une part dans cette histoire un simple repas, pour en souligner en même temps l'aspect messianique.

Le problème est clairement délimité. Il nous faut maintenant remonter le cours de l'histoire de la transmission de cette

(5) Cf. A.G. Herbert, *op. cit.*, p. 68 : « Il doit sûrement y avoir un événement réel comme base du récit, mais il a été tellement transformé qu'il nous est aujourd'hui impossible de dire ce qui s'est exactement passé ».

(6) Cf. H. Clavier, *op. cit.*, p. 447 : « En conséquence, et quelle qu'ait été sa nature, il y a eu un événement extraordinaire ; un acte de Jésus, qui a profondément bouleversé les esprits mais différemment de ce qu'il aurait souhaité. C'est pour ainsi dire contre son gré que cette action a provoqué un accès de messianisme politique et matérialiste, qui couvait depuis toujours sous les cendres des défaites successives. Jésus a réagi immédiatement, afin de prévenir toute réaction déraisonnable ».

tradition, si possible jusqu'à son noyau historique, nettoyé des interprétations tardives, afin de voir plus clairement pourquoi cet événement a joué un rôle messianique et eschatologique aussi décisif dans la vie de Jésus.

De Marc à l'origine de la tradition

Le texte de Marc

Notre première tâche consistera à filtrer les éléments littéraires de ce récit, pour mettre en évidence son état présynoptique. Cela peut sembler contradictoire de prendre comme base le texte de Marc, qui est sensiblement plus long et plus élaboré que celui de Matthieu (14 vers contre 9, en tout 76 mots de plus). Mais le fait que le texte de Marc soit de deuxième main permet d'en isoler les éléments littéraires et donc de trouver un accès plus direct à la tradition.

On peut diviser les principales caractéristiques du texte de Marc en deux groupes qui se complètent et font apparaître deux tendances fondamentales :

a. Le premier groupe met à jour un des thèmes favoris des évangélistes : la formation progressive de la foi des disciples. La répartition des paragraphes dans les passages consacrés à la multiplication des pains (6, 30-8, 26) le montre bien (7). Il s'agit de deux parties parallèles, dont chacune commence par un récit de la multiplication des pains (6, 30-7, 37 ; 8, 1-26) (8) ; suit un paragraphe fortement littéraire, le dialogue de Jésus avec ses disciples sur la barque, au sujet de la multiplication (8, 17-21) : ce dialogue décrit l'incompréhension des disciples. Marc l'a déjà raconté à la fin du premier miracle des pains et de la marche de Jésus sur les eaux (6, 52) ; là aussi le texte présente des traces d'ajouts littéraires. On voit tout de suite que Marc interprète la multiplication des pains comme occasion de rabaisser les

(7) Voir L. Cerfaux, « La section des pains (Mc VI, 31-VIII, 26 : Mt XIV, 13-XVI, 12) ». in : *Srnoptische Studien* (Festschrift A. Wikenhauser). Munich 1953, p. 64-77 (repris dans : *Recueil L. Cerfaux*. I. Gembloux, 1954, p. 471-485).

(8) Voici le synoptique des deux passages :

6, 30-44 : Multiplication des pains. 8, 1-9 a : Multiplication des pains.

6, 45-56 : Marche sur les eaux. 8, 9 b-10 : Marche sur les eaux.

7, 1-23 : Dispute avec les Pharisiens. 8, 1 1-13 : Dispute avec les Pharisiens.

7, 24-30 : La Syrophénicienne. 8, 14-21 : La Syrophénicienne.

7, 31-37 : Guérison d'un sourd-muet. 8, 22-26 : Guérison d'un sourd-muet.

disciples. Un autre élément typique de Marc et qui s'inscrit dans la même tendance, est le lien qu'il fait entre la première multiplication des pains et le retour des douze après leur mission en Galilée (6, 30).

Un deuxième élément confirme cette observation. Demandons-nous quel rôle joue la foule dans le texte de Marc. Simple figurante, elle n'est jamais au premier plan. Certes cette foule muette est une composante importante de l'image globale, mais elle n'est jamais représentée que du point de vue de Jésus et de ses disciples. Ces deux caractéristiques convergentes, l'importance faible du peuple et l'intérêt porté aux réactions des disciples, trahissent trop l'influence de Marc pour n'être pas considérées comme accessoires ; elles sont pour ainsi dire les verres à travers lesquels l'évangéliste voit l'événement qui lui a été transmis. Si l'on devait croire Marc, la foule n'aurait même pas remarqué qu'il se passait quelque chose d'inhabituel. Pour parvenir au récit initial et à la vérité historique, il nous faut donc éliminer cet arrière-plan théologique.

Si l'on croit au contraire ce que Jean nous a transmis indépendamment, les hommes ont très bien réagi au signe offert par Jésus : « C'est vraiment le prophète qui devait venir dans le monde » (*Jean* 6,14) ; ils voulaient même le couronner roi (6,15). Le miracle des pains a donc suscité dans la foule un dangereux accès de messianisme politique. Mais Jésus, lui, a fui tout seul dans la montagne. Il est remarquable que la profonde impression laissée par le miracle dans la foule soit encore décelable dans le texte de Marc, dans les versets initiaux de l'histoire de la marche sur les eaux, bien que Marc raconte ce détail du point de vue des disciples : « Et aussitôt il obligea ses disciples à remonter dans la barque et à prendre les devants vers Bethsaïde, pendant que lui-même renverrait la foule » (6, 45). Pourquoi une telle hâte ? Marc n'en dit rien. Mais on peut en voir le motif dans la situation consécutive aux événements précédents. C'est bien l'avis de Jean, lorsqu'il rappelle que le peuple voulait faire de Jésus un roi. L'instant était critique. Sans hésiter Jésus s'en va : il délivre ses disciples de la dangereuse tentation du messianisme politique et du soulèvement.

Au-delà du récit de Marc, la portée historique de la multiplication des pains semble apparaître ici : elle fut la plus importante manifestation de Jésus, un signe messianique, et c'est bien ce qu'ont vu les auteurs mentionnés.

Mais avant d'analyser l'histoire plus avant, il nous faut examiner le deuxième groupe d'ajouts propres au texte de Marc :

b. Les premiers concernent les disciples. Les suivants ont une signification christologique immédiate.

Commençons par deux caractéristiques bien typiques de Marc au verset 34 : lorsque Jésus éprouve de la compassion pour la foule, car « ils étaient comme des brebis sans berger ». Pour cette raison, poursuit Marc, « il se mit à les instruire longuement ».

De bonnes raisons nous inclinent à croire que ce détail a été ajouté par Marc, principalement le fait que, en comparaison avec le passage parallèle chez Matthieu, Marc utilise une formulation beaucoup plus stéréotypée. Et si ce demi-verset sur des brebis sans berger se laisse parfaitement intégrer chez Matthieu (avant de quitter le peuple, Jésus invite ses disciples à répandre la bonne nouvelle et à guérir les malades), on ne peut en dire autant chez Marc, chez qui le lien entre l'adieu au peuple et la multiplication n'est que peu apparent. Marc a lui-même conscience de ce défaut, puisqu'il juxtapose à la phrase sur les brebis sans berger une tournure qui lui est typique : « il se mit à les instruire longuement ». Visiblement le récit originel ne comprend ni le motif du berger, ni la moindre mention de l'enseignement de Jésus. Si Marc les ajoute, c'est pour donner à son récit une tournure spécifiquement christologique, sur laquelle il nous faut revenir : Jésus est le berger du peuple, voilà ce qu'il veut mettre en évidence. Mais nous devons, pour ce qui nous concerne, commencer par faire passer ces deux thèmes au second plan, pour remonter à la version présynoptique du récit du miracle.

Examinons le texte de Marc, versets 39-40. On y trouve deux formulations typiques : *sumposia* (« par groupes de convives ») et *prasiai prasiai* (« par carrés »), cette dernière étant d'ailleurs précisée (« en groupes de cinquante et de cent »). Luc les reprend partiellement (9,14). Au point de vue formel, elles sont typiques de Marc. D'un point de vue théologique, elles ont une signification concrète : la répartition en carrés de cinquante et de cent est fréquente dans l'Ancien Testament, et pas seulement pour l'organisation du combat eschatologique, mais pour les ressemblances et repas des convives ; le mot *sumposion*, qui n'apparaît que plus tard, de même que les verbes « s'étendre » (*anaclythénai*, 39) et « allonger » (*anépésan*, 40) font bien sûr penser à un banquet. D'après les versets, la foule dans le désert

n'est pas une masse sans consistance, mais bel et bien la communauté eschatologique : son repas est l'anticipation de la cène. Cette interprétation théologique, comparable au motif de Jésus comme berger, a été, selon toute vraisemblance, ajoutée par Marc ; ou tout au moins, s'il la tient de la tradition, c'est lui qui l'a formulée d'une manière si particulière.

Quelques remarques encore sur l'expression « sur l'herbe verte », (6, 39). Cette indication semble faire allusion au berger, si l'on se réfère au Psaume 23 : « Yahvé est mon pasteur, je ne manque de rien/ sur les prés d'herbe fraîche il me parque » (LXX : *topon chloes*). C'est d'autant plus vraisemblable que l'on donne deux autres références à ce psaume dans le récit de Marc : de même que le berger mène ses brebis « vers les eaux du repos » (psaume 22, 2 : *liydatos anapauseôs*), Jésus invite ses disciples au repas (*anapausasthe*, 31) ; de même que le psalmiste est amené vers une table de fête où sa coupe déborde (*trapeza, potèrion*, 5), de même le peuple est invité à s'allonger (*anaclythénai*, 39) en communautés de convives pour une fête (*sumposia sumposia*) (9). Dans le désert c'est plutôt surprenant ! L'herbe symbolise, dans cette solitude, le renouvellement de l'époque messianique.

La somme de ces ajouts littéraires de Marc reflète différents accents de son récit : la multiplication des pains est l'image au banquet messianique ; Jésus est le vrai berger, qui nourrit le peuple de son enseignement et de son pain ; mais les disciples restent aveugles face à cette manifestation du mystère de Jésus : « car ils n'avaient pas compris le miracle des pains, mais leur esprit était fermé ».

Si nous considérons ces motifs en eux-mêmes, indépendamment des problèmes littéraires que pose leur présence dans le texte, nous devons constater qu'ils reflètent absolument la théologie de Marc : son Evangile est le « message de bonne nouvelle de Jésus, le messie, fils de Dieu » (1,1). La première partie culmine dans la profession de foi de Pierre à Césarée de Philippe : « Tu es le Messie » (8, 29) ; mais les disciples restent aveugles et sourds face à cette révélation, et ce du début jusqu'au dialogue dans la barque (8, 17-21), donc avant la

(9) Voir la note v, Marc 6,39 dans la Traduction OEcuménique de la Bible : « Cas unique dans l'Evangile, cette indication spatiale est la preuve de la volonté de montrer que Jésus se comporte comme un berger, comme celui qui, dans le Psaume 23, conduit son peuple en un lieu fertile près de l'eau tranquille (v. 1 ; cf. Marc 6, 31) et lui prépare une table ».

profession de foi de Pierre. La présence des deux thèmes (messianisme de Jésus et aveuglement des disciples) dans le récit de la multiplication des pains (6, 30-44) confirme les résultats de l'analyse littéraire. On peut donc en conclure que les éléments du récit qui intègrent ces deux motifs sont vraisemblablement des ajouts littéraires de Marc.

La tradition liturgique

Selon l'avis presque unanime des commentateurs, un autre motif théologique est abordé dans ce récit, au verset 41 : on y trouve une allusion évidente à l'eucharistie (14, 22-23). B. van Iersel en a fait une analyse détaillée des plus convaincantes : nous nous contenterons ici de livrer ses résultats et d'ajouter quelques remarques.

Un tableau rend la ressemblance frappante

6, 41-42:	14, 22-23 :
Il prit alors les cinq pains et les deux poissons et, levant les yeux au ciel, il dit la bénédiction, rompit les pains et il les donnait à ses disciples pour les distribuer : il partagea aussi les deux poissons. Tous mangèrent...	Et tandis qu'il mangeait, il prit du pain et, après avoir prononcé la bénédiction, il le rompit et le leur donna... et ils en burent tous...

Les tournures sont presque identiques tant qu'elles concernent le pain : de Jésus on nous dit qu'il prononça la bénédiction après avoir pris le pain, qu'il le rompit et le donna à ses disciples ; dans un cas comme dans l'autre le texte souligne que chacun y prend part. Dans le récit de l'eucharistie toutefois — et il fallait s'y attendre — toute référence au poisson et à la foule est absente.

B. van Iersel semble nous avoir montré d'une manière convaincante, que l'allusion à l'eucharistie dans le récit de la multiplication des pains était déjà présente avant Marc. Son principal argument est la différence de verbes entre les deux récits : *eulogèsen* (6, 41) *eucharistèsas* (8,6) (le même verbe que dans le texte eucharistique, cf 1 Cor 11, 24) ; nous avons là deux traditions parallèles et indépendantes que Marc reprend à son compte : l'allusion à l'eucharistie était donc présente avant. S'il l'avait lui-même introduite, il aurait mieux rapproché les formules et les auraient adaptées à son propre récit de la cène

(*labôn arton eulogèstas*, 14, 22). L'interprétation eucharistique du miracle des pains doit donc provenir de la catéchèse liturgique dans la communauté originelle. C'est du deuxième stade de la transmission que vient le récit de Marc.

Le récit primitif

Nous en sommes arrivés au point central de notre analyse : le premier stade de la transmission.

Si nous excluons de notre texte tout ce qui reflète l'influence de Marc et son interprétation théologique, ainsi que les traces d'adaptation de la catéchèse eucharistique, nous pouvons nous demander ce que contenait réellement le paragraphe initial. B. van Iersel nous répond : Un récit miraculeux, orné comme une « nouvelle », où l'on nous raconte que Jésus a nourri ses disciples et une grande foule avec très peu de pain et de poisson en plein désert. Les analyses citées plus haut confirment cette interprétation ; mais il faut ajouter un point décisif : le récit de la multiplication des pains formait déjà, avant Marc, une unité avec le paragraphe de la marche sur les eaux. Ce dernier commence par les mots : « Et aussitôt il obligea ses disciples à monter dans la barque » (6, 45), qui ne s'expliquent que par la scène qui précède et ne peuvent être le résultat d'une simple réflexion théologique de la communauté ; cette phrase singulière de Marc, que Matthieu a également prise à son compte (14, 22), se trouve éclairée par le passage correspondant chez Jean, où le peuple, qui a reconnu Jésus comme le prophète venu dans le monde, veut le couronner roi. La hâte avec laquelle Jésus presse ses disciples au départ et se retire dans la montagne, s'explique par la réaction dangereuse des juifs. Comme ils ont reconnu dans ces événements une action messianique, ils ont aussitôt voulu donner à leur enthousiasme une expression politique.

C'est justement ici que se pose la question de la véracité historique du récit initial. Elle sera désormais au centre de nos préoccupations.

L'événement historique et sa signification

A partir des faits exposés jusqu'ici, il nous faut maintenant poser trois questions : a) Peut-on dire à coup sûr ce que fut effectivement la multiplication des pains dans le désert ? ;

b) Quelles sont les preuves de sa véracité historique ? ; c) Quelle importance a revêtu cette histoire dans la vie de Jésus, en regard des attentes du peuple juif à l'époque ?

a. En ce qui concerne le noyau de l'épisode, on pourrait recourir aux tentatives d'explication de quelques auteurs. Aucune n'est pleinement satisfaisante. L'on doit reconnaître que la seule solution convaincante est celle qui reconnaît l'historicité fondamentale des faits tels qu'ils sont décrits dans la plus ancienne tradition. Jésus n'a pas seulement pris un repas avec ses disciples dans le désert, il a rassasié la foule avec un peu de pain et quelques poissons. Cela pose bien sûr une question aux historiens. Mais ce n'est pas à eux de fournir l'explication définitive. Même s'ils ne peuvent l'expliquer, ils doivent bien reconnaître à la lumière de l'adaptation des textes et traditions orales, qu'il s'est passé là quelque chose d'inhabituel, qui a plongé la foule dans un enthousiasme messianique. Nous allons voir qu'en fonction des attentes des juifs, il était compréhensible que le multiplication des pains suscitât une telle réaction du peuple. Il n'y a donc aucune raison de rejeter l'appellation de multiplication des pains, même si cette formule présente l'inconvénient de mettre l'accent sur le merveilleux et donc d'autoriser une interprétation théologique, celle du miracle. Il n'incombe pas à l'historien de confirmer qu'il s'agit bien d'un miracle ; mais il ne peut non plus exclure cette éventualité, sous peine de tomber dans la vanité sacrilège de la science, telle que J. Ladrière l'a décrite (10). D'ailleurs la tradition des Evangiles elle-même n'a pas considéré cette histoire sous l'angle du merveilleux ; elle y a vu bien plutôt un signe, ou même un parallèle symbolique. Dans le contexte de la vie de Jésus, sa signification consistait à révéler qui était Jésus, et à mettre en évidence l'importance de sa mission. Après Pâques, le problème du messianisme politique ne se pose plus.

b. Qu'est-ce qui garantit l'historicité des événements ? Depuis trois décennies la question du Jésus historique a suscité une abondante littérature. Ce sont surtout les travaux récents qui s'efforcent de trouver des indices de son historicité. La plus grande partie de ces indices se rapporte à la parole de Jésus,

(10) J. Ladrière : *La science, le monde et la foi*, Casterman 1972, p. 46 : « Il y a une vanité sacrilège de la science... Dans le domaine de la science, l'homme incline à se prendre pour la mesure de toutes choses, même lorsqu'il croit s'orienter d'après les choses elles-mêmes ».

mais on commence à inclure aussi les miracles. R. Latourelle en a fourni un bon résumé (11).

Trois points de vue importants sont admis par la plupart des critiques contemporains : le nombre important de sources, la discontinuité et la cohérence ; ajoutons un quatrième aspect : le critère de l'explication nécessaire. Nous allons essayer d'appliquer ces points de vue à l'histoire de la multiplication des pains. Nous ne pouvons rien dire de l'aspect de la discontinuité, nous nous contenterons de montrer ce dont on ne peut remonter le cours dans la source des Evangiles, jusqu'aux conceptions des juifs et des religions voisines, aussi bien que jusqu'à celles de l'église primitive. Une telle analyse nécessiterait une comparaison détaillée du miracle avec d'autres miracles similaires dans l'Ancien Testament ou dans des sources non-bibliques ; ce n'est pas notre objet. Mais les trois autres critères peuvent très bien être appliqués au miracle des pains.

1. *Diversité des sources* : Voici ce qu'on pourrait affirmer : il faut reconnaître comme authentique l'existence d'une source unique, bien attestée dans les différentes sources de l'Evangile (la source, Marc, peut-être des sources empruntées à Luc, la tradition de Jean). Comme nous l'avons dit au début, notre récit fait partie des textes auxquels ce critère s'applique le mieux. Pour nier l'historicité de l'événement, il faudrait donc prouver que le récit est né dans les premières communautés de Palestine, et ce avant la division en plusieurs strates de transmission orale et écrite (la Palestine, Jean, l'hellénisme). Personne n'a encore fourni cette preuve, qui serait d'ailleurs bien difficile, voire impossible à apporter.

2. *Explication nécessaire* : R. Latourelle y voit le point de vue le plus important. Il propose la formulation suivante : « Si en face d'une somme de faits importants qui nécessitent une explication cohérente et satisfaisante, la possibilité existe de prendre en compte tous les éléments et d'en faire un tout harmonieux (sans quoi ils resteraient des mystères), nous devons partir du principe que nous avons affaire à un texte authentique ». Autrement dit, si un certain nombre de sources convergentes ne s'explique que si l'on doit recourir à un principe fondateur, même douteux, l'on peut considérer celui-

(11) R. Latourelle « Authenticité historique des miracles de Jésus : essai de critériologie », in : *Gregorianum* 54 (1973), p. 225-262.

ci comme authentique. Dans le cas de la multiplication des pains, cela s'applique aux faits suivants :

- Il faut expliquer pourquoi Jésus, à la suite de cet événement a été considéré comme un grand prophète (Marc, 8, 29), attendu par tout le peuple (Jean, 6, 14), et pourquoi l'on voulait en faire un roi (Jean, 6, 15).
- Il faut ensuite expliquer l'enthousiasme dangereux de la foule, qui est à l'origine du comportement de Jésus. (12).
- Il faut expliquer pourquoi Jésus a contraint ses disciples à partir immédiatement, « comme s'ils avaient renacé à quitter cet étonnant spectacle » (C.H. Dodd) (13).
- Il faut aussi expliquer pourquoi cet événement, que les disciples ont commencé par ne pas comprendre, est devenu pour eux un pas décisif vers la foi dans le Christ (Matthieu, 16, 16 ; Marc, 8, 29 ; Luc, 9, 20 ; Jean, 6, 69).

La question de savoir pourquoi Marc a tant souligné la dimension christologique dans sa description reste également ouverte.

- De même : comment Luc (9, 11) a-t-il pu voir dans le partage du pain un symbole du royaume du ciel annoncé par Jésus ?

Enfin il faudra expliquer la valeur particulière qu'a prise ce récit dans la tradition qui a suivi, d'abord dans la catéchèse liturgique, puis dans la composition des évangiles synoptiques, enfin dans la tradition patristique et l'iconographie des premiers siècles.

Tous ces faits convergents exigent une explication qui fournisse autre chose qu'un simple refus d'admettre les faits. Si l'on part du principe que Jésus a réellement effectué cet acte messianique du banquet, on trouve dans cette condition fondamentale à la forte valeur symbolique, le fondement des interprétations que nous avons présentées.

3. *Conformité et cohérence* : en fonction de ce troisième aspect, l'on doit admettre l'authenticité des paroles et des actes de Jésus lorsque ceux-ci sont en conformité avec l'environne-

ment et l'époque de Jésus, et surtout lorsqu'ils sont en cohérence avec le noyau de son message et le fondement de sa mission : la proclamation du royaume messianique (14). C'est pourquoi les paragraphes les plus authentiques de l'évangile se distinguent par leur orientation eschatologique.

Il est de plus particulièrement révélateur que, comme nous l'avons montré dans la première partie de cet article, ce soit justement sur la signification messianique et eschatologique de cette histoire que l'exégèse contemporaine insiste le plus. C'est un fait reconnu : Jésus est venu pour proclamer le royaume de Dieu ; pour lui la principale difficulté était de faire comprendre la vraie nature de ce royaume ; nous ajouterons volontiers, pour notre part, qu'il est venu pour dévoiler la vraie nature de sa mission. La multiplication des pains fut à ce titre un moment décisif : c'est au point culminant de la crise politique en Galilée qu'il se retire. C.H. Dodd décrit combien cette situation était critique : « Ce n'était rien d'autre qu'une tentative de sceller la rébellion contre la domination romaine avec Jésus à sa tête. S'il avait été un messie au sens courant du terme, c'eût été une occasion à ne pas manquer. Mais ce sens courant du terme, il l'avait depuis longtemps rejeté comme tentation diabolique. » Et plus loin il ajoute : « ainsi interprétée, l'histoire s'intègre parfaitement à l'époque troublée du premier siècle en Palestine ».

En d'autres termes, la signification de l'événement se trouve parfaitement en contexte avec l'action de Jésus en Galilée et la tension provoquée inévitablement par sa proclamation. Après Pâques, un tel retentissement n'aurait plus été possible, mais avant, l'événement devenait une étape importante dans la vie de Jésus.

c. Pour comprendre pourquoi la distribution des pains dans le désert a provoqué dans la foule un tel mouvement de messianisme politique, l'on doit replacer l'événement dans le contexte des attentes des juifs à l'époque. Dans ce contexte on constate qu'un tel mouvement était tout à fait compréhensible.

L'histoire essentielle qu'il nous faut prendre en compte est celle de la manne, « qui est considérée par beaucoup comme le plus grand miracle du temps de l'exode » (TOB). Le souvenir en

(12) *Ibid.*, p. 238.

(14)

(13) C.H. Dodd, *op. cit.*, p. 142.

Cf. R. Latourelle, *op. cit.*, p. 246: « Les exégèses sont d'accord pour dire que le thème de l'établissement définitif du royaume céleste est le thème fondamental de la doctrine de Jésus ».

était resté vif dans la conscience juive, comme le montre bien la question que posent les juifs à Jésus (Jean, 6, 31). Dans de nombreux textes le thème de la manne évoque celui du repas, dans d'autres il est rapproché de celui de Yahvé comme berger. Deux mises en relation particulièrement suggestives pour mieux comprendre le récit de Marc (15).

En outre, la manne miraculeuse fut aussi mise par les juifs en rapport avec l'avenir. Deux thèmes sont ici convoqués : l'attente d'un nouveau Moïse au moment du salut, et l'espérance d'une répétition du miracle pendant l'exode, au moment du messianisme. L'attente d'un prophète au moment du jugement dernier se fondait surtout sur le Deutéronome (18, 15). Chez les juifs, cet espoir se mêlait à la conviction que le miracle de la manne se reproduirait (Jean, 6, 14-30-31). Cet espoir est décrit dans plusieurs textes juifs : il suffit de citer l'apocalypse de Baruch (29, 3-8) : « Lorsque ce qui a été prévu pour cette partie du monde s'accomplira, le Messie apparaîtra... Puis la manne tombera de nouveau, et ils auront à manger indéfiniment, car ils auront atteint la fin des temps » (16).

Dans ce contexte on peut très bien comprendre l'enthousiasme débordant de la foule après l'épisode du désert. Même pour Jésus cet événement a dû revêtir une signification messianique, de même que l'entrée triomphale à Jérusalem au début de la semaine de la passion. Mais cet acte messianique demeure ambigu dans la vie de Jésus. Sa vraie signification pour la foi de l'Église ne se révélera qu'après la résurrection.

Conclusion :

Dans les développements précédents, nous avons essayé de suivre les textes de l'Évangile, jusqu'à l'événement raconté lui-même ; notre objectif était de faire apparaître la signification originelle du récit des pains. Suivons maintenant le même chemin « en sens inverse » : nous espérons montrer que le sens initial de l'événement est en parfaite continuité avec les différentes adaptations et interprétations que nous venons de présenter.

(15) C.H. Dodd, *op. cit.*, p. 142.

(16) Cf. l'édition de P. Bogaert, *Apocalypse de Baruch, I/II* (SC 144-145), Paris, 1969 : dans le commentaire de 29,8 (II, p. 65), l'auteur renvoie à différents textes juifs sur l'espoir d'une répétition du miracle de la manne.

Au niveau historique, notre histoire possède un contenu symbolique qui a autorisé à voir en Jésus le prophète de la fin des temps. Comme le montre toute la tradition évangélique, il s'agit de l'acte décisif par lequel Jésus s'est dévoilé comme Messie. Dans les traditions plus tardives, deux lignes interprétatives se dégagent, qui se maintiennent avec une constance remarquable au-delà des siècles : l'une soutient que le partage du pain par Jésus est à mettre en parallèle avec l'Eucharistie ; l'autre veut y voir le pain du Verbe, la révélation continuée du mystère de Jésus.

1. La première de ces deux interprétations est née dans les premiers temps de l'Église ; dans la catéchèse liturgique, le pain distribué par Jésus était pour les croyants un symbole du pain eucharistique. Cette représentation culturelle est déjà présente dans les évangiles synoptiques, mais elle est surtout frappante chez Jean. Au premier abord, cette signification eucharistique est complètement nouvelle ; mais elle conserve une profonde continuité avec le sens primitif : la distribution du pain dans le désert fut un acte eschatologique, un pas décisif dans l'instruction du peuple de Dieu ; de même que la communauté ecclésiale, lorsqu'elle reçut l'eucharistie, était unie face à l'annonce de la mort du Christ, dans l'attente de la parousie et du banquet céleste (*1 Corinthiens* 11, 26 ; *Matthieu* 26, 29).

L'autre adaptation du récit possède une orientation plus fortement christologique. C'est plus particulièrement visible chez Marc et chez Jean. Marc y présente Jésus comme le berger messianique, qui nourrit son peuple avec le pain du Verbe (6, 34) ; le repas dans le désert se transforme en fête messianique. Dans le quatrième Évangile, le pain distribué à la foule n'est pas seulement le symbole du pain de l'eucharistie ; il a une signification plus fondamentale : il est d'abord le symbole de Jésus lui-même, qui est « le pain et la vie » et qui attend de nous que nous croyions en lui. La deuxième lecture reflète le développement du sens historique de l'événement, car sa fonction était de dévoiler qui est Jésus ; Marc et Jean illustrent cette dimension de révélation : avec le partage du pain dans le désert, Jésus se désigne comme Messie (*Marc* 8, 29), comme l'envoyé du Dieu très saint (Jean, 29, 69).

2. La tradition plus tardive, iconographique, liturgique, patristique et médiévale reprend à son compte ces deux tendances interprétatives ; mais la tradition patristique et médiévale enrichit sensiblement le récit du miracle ; elle en

allégorise fortement les détails, tout en conservant l'interprétation de base.

L'interprétation eucharistique est surtout présente dans l'art et l'iconographie. Les artistes des premiers siècles sont inspirés par le motif de la multiplication des pains lorsqu'ils veulent représenter la cène, par exemple dans la mosaïque de Tabgha, près de Capharnaüm, sur la rive du fleuve, ou bien en Occident, sur de nombreux sarcophages, des peintures de catacombes, mais surtout sur la grande fresque de la Cappella Graeca, où les paniers à pain et les poissons sont représentés sur l'autel. Le même thème se retrouve depuis les premiers siècles dans les textes ; contentons-nous, suivant en cela L. Cerfaux (17), de citer ici le célèbre texte de la *Didaché* (9, 4), *l'Adversus Haereses*, de s. Irénée (III, 11, 5) et les *Oracles Sibyllins* (VIII, 227). Au début de la transmission, l'interprétation eucharistique semble dominer. Dans la patristique et au Moyen Age au contraire, l'exégèse liturgique a beau demeurer, elle met en avant le thème de la révélation, comme l'a montré H. de Lubac dans son *Exégèse Médiévale* (18). Origène est au point de départ de cette interprétation ; puis elle a connu sa phase classique avec Ambroise : « Le pain que Jésus rompt, rapporté au mystère, est le Verbe de Dieu et le discours sur le Christ : il se multiplie par sa distribution ; car c'est avec quelques mots qu'il a donné à tous les peuples une nourriture inépuisable ; il nous a donné des mots comme si c'était du pain, et ils se multiplient dans notre bouche tandis que nous les recevons » (19).

Cette interprétation correspond donc bien à l'interprétation eucharistique, qui voit dans les pains du désert le pain du Verbe ; et elle élargit les données de Marc et Jean, qui insistaient, l'un sur l'enseignement du Christ, l'autre sur la révélation du Messie ; mais elle reste dans la continuité du sens originel, selon lequel l'action de Jésus servait à dévoiler le mystère : il était le messie que l'on attendait en Israël.

(17) L. Cerfaux, « La multiplication des pains dans la liturgie de la *Didaché* », in : *Didaskaleion* 9, 4 ; reproduit dans : *Recueil L. Cerfaux*, III, op. cit., 209-223.

(18) H. de Lubac, *Exégèse médiévale*. Les quatre sens de l'Écriture, I. Paris, 1959, p. 342 : « Les pains multipliés par le Seigneur ont été rompus par les apôtres pour être distribués au peuple, car c'était exactement le rôle des apôtres d'expliquer l'Écriture, c'est-à-dire de la rompre pour séparer la lettre de l'esprit : l'ouvrir pour en extraire la moelle qui doit nourrir la connaissance des fidèles ».

(19) Ambroise, *Expos, Evang. Secundum Lucam*, VI, 86 (SC 45. p. 260).

On voit donc que la distribution des pains avait déjà une signification christologique à l'origine, et qu'elle pouvait donc être le point de départ du développement de la christologie à venir.

3. Nous rencontrons enfin la première interprétation ecclésiastique de l'événement. En distribuant les pains aux hommes qui l'avaient suivi dans le désert, il leur a donné un signe messianique destiné à fonder progressivement une nouvelle communauté. Mais du fait de la dimension par trop politique du messianisme de la foule, l'événement provoqua plutôt une rupture. Il avait malgré tout une signification eschatologique et messianique, et en tant que tel il servait à l'instruction de la nouvelle communauté qui devait devenir une Église ; la tradition l'a très bien compris, qui, partant de ce récit, nous montre une Église vivante, qui se nourrit du pain eucharistique et du pain du Verbe dans l'attente du Banquet céleste qui s'y profile. Hiltaire n'avait donc pas tort lorsqu'il disait que la parole de Dieu, en se livrant dans le désert, s'adressait déjà à l'Église, et qu'ainsi le peuple passait du stade du judaïsme à celui d'Église : « Turba... Dominum de civitate pedes sequitur in desertum : de Synagoga videlicet ad Ecclesiam concedit » (20).

Ignace de la POTTERIE, s.j.

(traduit de l'allemand par Christian Merlin)
(titre original : « Die wunderbare Brotvermehrung »)

Ignace de la Potterie, né en 1914 à Waregem (Belgique). Entre dans la Compagnie de Jésus en 1932. Enseigne l'exégèse à Louvain de 1950 à 1962 puis à l'Institut Biblique de Rome. Membre de la Commission Biblique Pontificale et consultant au Secrétariat pour l'unité des chrétiens. Publications : outre de nombreux articles, *La vérité dans saint Jean*, 2 vol., Presses de l'Institut Biblique, Rome, 1977.

(20) Hilarius, *Comment. in Matth.*, XIV (PL 9, 999 C).

ARCTURUS

Lettre à un ami scientifique au sujet des miracles

C H E R a m i ,

Je connais les difficultés que tu ressens, en tant scientifique et en tant que chrétien, face à la question des miracles.

Même si je n'ai pas des connaissances scientifiques aussi approfondies que les tiennes, les sciences de la nature m'ont toujours passionné. C'est pourquoi, chrétien comme toi, j'ai pensé que tu pouvais être intéressé par les modestes réflexions que voici sur ce sujet difficile.

La question des miracles est en effet difficile à éviter pour un croyant, quoi qu'en pensent les partisans de la « démythologisation » des évangiles. Certes un chrétien n'est pas tenu de prendre pour argent comptant tous les récits de miracles que l'on trouve dans la *Légende Dorée*, dont certains contiennent sans doute plus de poésie que de vérité, ou a fortiori dans la rubrique des faits divers de nos journaux.

Mais comment pourrait-il sérieusement faire abstraction des miracles qui sont relatés dans les récits évangéliques ? C'est non seulement un bon tiers du texte qu'il faudrait alors « caviarder », mais ce serait aussi, me semble-t-il, perdre toute la dynamique du récit : car c'est bien d'abord à cause de ses miracles, et non de son enseignement, que, à en croire les évangélistes, les foules, de plus en plus nombreuses, s'attachent aux pas de Jésus. Et n'est-ce pas à la suite du plus spectaculaire de ces miracles, la résurrection de Lazare, que, selon saint Jean,

se noue le complot qui doit aboutir à son arrestation, à son jugement et son exécution ? Je ne parle pas pour le moment de la Résurrection qui est, elle, bien plus qu'un miracle, le fondement même de notre foi.

Même si l'on s'intéresse d'abord au message moral des évangiles, comment ne pas voir que le compliment le plus habituel, et de loin, que Jésus adresse à ceux qui l'approchent est celui d'avoir « cru », et cru non point d'abord à son enseignement, mais à sa capacité de guérir ou de soulager, son reproche le plus vif, celui de ne pas y croire ?

En un mot, l'Évangile sans les miracles me paraît un squelette privé de sa chair. Tout cela pose bien sûr des problèmes aux esprits scientifiques que nous sommes. On peut certes dire qu'« *il n'y a de science que du général* », que du répétable, et que le miracle est singulier et non répétable : il n'entre donc point dans le champ de la science.

On dit aussi que les phénomènes miraculeux, même s'ils ont été quelque peu amplifiés par la renommée, ont un fond de vrai, mais que ce fond de vrai a sans doute des explications naturelles que la science ne maîtrise pas encore et qu'il ne contredit pas nécessairement les lois de la nature. De toutes les façons, il est de bonne théologie de dire que les interventions surnaturelles ne sauraient interférer avec la causalité naturelle, ou autrement dit ne font pas nombre avec elle : le surnaturel agit certes, mais de manière mystérieuse — et apparemment redondante —, puisque pour nous les causes naturelles sont nécessaires et suffisantes : si après avoir prié pour qu'il ne m'arrive pas d'accident pendant un voyage, j'arrive sain et sauf, je peux croire que ma prière a été efficace, mais l'ordre naturel n'en a pas été pour autant troublé. On dira peut-être la même chose de certaines guérisons apparemment incompréhensibles, etc.

Mais cela suffit-il à apaiser toutes nos interrogations ? Et cela rend-il vraiment compte de tout le miraculeux ? Je n'en suis pas sûr. Pour aller plus loin, je te propose de partir des caractéristiques des miracles tels qu'ils se présentent dans l'Évangile :

— ils n'émanent pas de n'importe qui, mais d'un saint, et pas le moindre ;

— ils s'inscrivent toujours dans une relation : Jésus les demande à son Père, et cela presque toujours pour quelqu'un (1), non seulement qui souffre, mais encore qui témoigne de sa foi en lui ; le but immédiat n'est pas, comme on le dit trop souvent dans nos paroisses, de faire passer un message, mais bien de satisfaire un besoin très concret ;

— le miracle est libre, gratuit, et comme nous l'avons dit non répétable à volonté. Le roi Hérode, qui aurait voulu que le Christ lui fit une démonstration, en est pour ses frais (*Luc* 23, 8).

Nous, chrétiens, croyons que le dernier mot de l'Etre est la relation : relation des personnes de la Sainte Trinité, de Dieu à l'homme, entre les hommes. Or, cette relation s'inscrit dans un espace de liberté : gratuite, elle n'admet ni la contrainte ni l'obligation.

Relationnels et libres, c'est bien dans cet ordre fondamental, de nature spirituelle, que s'insèrent les miracles de Jésus.

Mais l'ordre du monde tel qu'il apparaît à la science est bien différent : il n'est ni relationnel, puisque la science ne connaît que des choses, pas des personnes, ni libre, puisqu'il est régi par le déterminisme et que toute expérience y est, théoriquement au moins et, comme on dit, toutes choses égales par ailleurs, répétable (Je n'ignore pas que la notion de déterminisme a, au moins dans le domaine de la physique des particules, quelque peu évolué depuis Claude Bernard, mais il me semble que l'essentiel demeure).

Ces deux mondes, celui de la spiritualité et celui de la science, seraient-ils dès lors irréductibles l'un à l'autre ? Je ne le pense pas.

Ma suggestion est que l'ordre du monde est « contractuel ». La nature a des lois parce que Dieu, qui a créé toutes choses par son Verbe (comment et quand ? C'est une autre question) « tient parole » en quelque sorte. Vis-à-vis de qui ? Peut-être de lui-même, au sein de l'ineffable Trinité, mais aussi vis-à-vis de l'homme, dernier né, mais institué maître de l'Univers. N'est-ce pas un peu tout cela que l'on trouve dans la *Genèse* :

« Dieu dit à l'homme : "Emplissez la terre et soumettez-la ; dominez sur tous les poissons de la mer, les oiseaux du ciel et

tous les animaux qui rampent sur la terre, etc." » (*Genèse* 1, 28) ?

Mais aussi :

« Dieu dit à Noé : "Voici le signe de l'alliance que je mets entre moi et vous et tous les êtres vivants qui sont avec vous, pour les générations à venir : je mets mon arc dans la nuée et il deviendra un signe de l'alliance entre moi et la terre" » (*Genèse* 9, 12).

Peu importe à cet égard que l'homme, ainsi que nous le savons aujourd'hui ne soit apparu que récemment dans l'histoire du monde. Tout ce que je te dis transcende bien évidemment le temps et l'espace tels que nous nous les figurons. L'important est que le fondement de la nature demeure relationnel : l'ordre du monde tel que tu l'étudies est en quelque sorte une relation pérennisée par un contrat, pétrifiée si l'on veut dans tous les sens du terme, mais une relation quand même.

Alors, diras-tu, *quid* du miracle dans tout cela ? J'y viens.

Tu sais que je suis un peu juriste : un vieux principe du droit civil établit que les termes d'un contrat ne peuvent être modifiés que du commun accord des parties contractantes. Il y a d'ailleurs l'équivalent en droit public : seule l'autorité qui a établi une règle est habilitée à prononcer des exceptions à cette règle.

C'est pourquoi je dis : ce que la relation a établi, la relation, et elle seule, peut l'abroger ou y faire exception.

Non pas n'importe quelle relation, bien sûr : il y faut une relation à la mesure de l'enjeu, et dans le cas de l'Evangile, rien de moins que la relation du Fils au Père ; autrement dit, le miracle ne peut s'inscrire que dans une vie spirituelle d'une très grande profondeur (telle est en effet la définition de la spiritualité : une très grande intensité dans la relation).

La théorie de la relativité nous offre peut-être un modèle pour comprendre cela.

Tu connais la formule de la masse maupertuisienne électromagnétique :

$$m_1 = \frac{m_0}{\sqrt{2}/c^2}$$

m_0 étant la masse du corps au repos,

(1) On ne trouve dans l'Evangile que très peu d'exceptions à ce principe, passablement énigmatique. Cf. l'épisode du figuier stérile : *Matthieu* 21, 18-22.

m_1 étant la masse du corps à la vitesse v ,
(et c , naturellement, la vitesse de la lumière).

La masse, mais aussi la distance, la durée et bien sûr l'énergie demeurent constantes dans les conditions de la vie ordinaire, à tel point qu'il a semblé un moment que s'y appliquaient en toutes circonstances les lois simples de la physique newtonienne ; mais on sait aujourd'hui que toutes ces données se trouvent modifiées aux très grandes vitesses.

De même, la géométrie de Riemann, qui a d'ailleurs servi de modèle à la théorie de la relativité, suit presque les mêmes lois que la géométrie euclidienne sur un espace restreint. Ce n'est qu'aux grandes distances que la courbure de l'espace riemanien a des effets sensibles (tout comme il faut prendre beaucoup de champ pour s'apercevoir que la terre est non point plate mais ronde...).

Ainsi, nous, scientifiques, savons que les lois valables dans l'univers quotidien, à faible vitesse, faible énergie, faible distance, subissent une déformation dès que l'on change radicalement d'échelle.

Ainsi en est-il peut-être des miracles : l'ordre de la nature subirait comme une courbure aux abords de ce que j'appellerai les « hautes énergies spirituelles » — ou relationnelles — et cela pour les raisons que nous avons dites, parce qu'on touche aux limites d'un univers fondé, métaphysiquement, sur la relation.

Est-ce à dire que toi et moi pourrions établir les lois qui régissent les miracles ?

Absolument pas. L'exemple de la relativité, que j'ai pris pour mieux parler à ton esprit, n'est, entendons-nous bien, qu'une image.

Car à supposer même que l'intensité de la vie spirituelle se puisse mesurer, ce que je ne crois pas, c'est la notion même de loi, c'est-à-dire le déterminisme, ou encore le répétable, le maîtrisable qui perd son sens, qui se dilue à ces « hautes altitudes ». Un peu comme, pour revenir au langage figuré, le noyau de l'atome se décompose aux très hautes températures, quand la matière devient plasma : ce qui était stable, préhensible, ne l'est plus.

Cela parce qu'il est dans la nature même de la relation d'être fondée sur la souveraine liberté des personnes. Le véritable amour, dit saint Augustin, ne connaît pas de loi : il est, si j'ose dire, hors-la-loi ! Une fois sorti du contrat, il n'y a plus de règle

qui tienne, hors celle de la relation qui a permis cette échappée et qui justement n'en connaît pas.

Le démon lui-même s'y est trompé : ce qu'il tente d'obtenir de Jésus au désert, c'est qu'il fasse des miracles coupés de la relation : « Si tu es fils de Dieu, ordonne que ces pierres soient changées en pain » (*Matthieu* 4, 3). « Si tu es fils de Dieu, jette-toi en bas... » (*Matthieu* 4, 6). Il voudrait en quelque sorte faire tourner à vide, en tous cas pour une autre fin que la charité, le mécanisme des miracles ; ou plutôt, il feint de croire que le miracle pourrait n'être qu'un mécanisme.

Ce fut aussi la grande erreur de Simon le Magicien (*Actes* 8, 9-25) qui, comme tu le sais, proposa à Pierre et à Jean de leur acheter leur pouvoir de thaumaturges contre espèces sonnantes et trébuchantes, de croire qu'il y avait là un « secret », hors de la foi et de l'amour, dont il puisse faire l'acquisition.

Plus près de nous, la tradition gnostique a elle aussi prétendu que derrière les prodiges des saints il y avait un secret, que les « initiés » pouvaient connaître. Cette tradition revêt des formes simplistes ou en tous les cas dépassées par l'évolution de la science moderne, lesquelles pourtant font encore l'objet d'une littérature abondante, dont je crains qu'elle ne trouble beaucoup d'esprits. Mais la gnose revêt aussi des formes plus sophistiquées auxquelles je sais que certains de tes confrères ne sont pas insensibles (2). Il faut les détromper : l'amour ne se met pas en équations et, en face de ce passage à la limite dans l'ordre spirituel qui fonde, pensons-nous, les miracles, la science — pas seulement la « science officielle » mais toute forme de science quelle qu'elle soit — perd ses droits. La charte de ce nouveau Royaume est clairement énoncée par Jésus : « Béni sois-tu, dit-il, ô Père, Seigneur du ciel et de la terre, d'avoir caché cela aux sages et aux savants et de l'avoir révélé aux tout petits » (*Matthieu* 11, 25).

Bien entendu, les miracles dont nous parlons — ceux des Evangiles, et surtout ceux de la tradition — sont en général de petites choses : de petits services rendus à de petites gens.

Les philosophes nous diraient qu'on ne saurait en tirer toute une métaphysique.

Mais les mathématiciens comme toi savent qu'une faible variation dans la trajectoire d'une courbe, dûment extrapolée,

(2) Raymond Ruyer, *La gnose de Princeton*, 1973

peut en changer complètement la nature : là où on pensait n'avoir qu'un arc de cercle ($x^2 + y^2 = a^2$), lequel, comme tu sais, finit par se fermer sur lui-même, on aperçoit la base d'une parabole ($y = ax^2 + b$), qui s'ouvre, elle, sur l'infini...

La Résurrection du Christ, pour sa part, constitue une rupture beaucoup plus radicale que les autres miracles. Ce qu'elle laisse espérer est plus fondamental : la fin de l'ordre naturel tel que nous le connaissons, une échappée décisive hors des lois du monde présent lequel dérive lentement vers la mort. Une échappée que l'humanité a peut-être manquée à son commencement, rompant quelque mystérieux contrat à elle assigné. Mais la Croix et la Résurrection ne nous restituent pas seulement un univers ouvert, mais encore forcent les portes de l'ultime libération qui permettra à l'homme de s'élancer au-delà, vers le Royaume de la pure relation, du pur amour.

Telles sont, cher ami, les quelques réflexions que je souhaitais te soumettre. Je te laisse juge de leur conformité à la vision scientifique de l'univers. Elles ne constituent bien sûr qu'une hypothèse, contestable comme toutes les hypothèses : ne te prive pas de la reprendre si tu le juges utile. Mais cette hypothèse peut aussi avoir sa séduction : dans ce cas ne t'y laisse peut-être pas trop prendre... En tous cas, si elle peut t'aider à vivre ta foi en paix avec toi-même et en harmonie avec ton esprit scientifique, elle n'aura pas été vaine et je m'en réjouirai.

Ton ami.

ARCTURUS

Et pourquoi pas un abonnement de soutien ?

Jean-Luc MARION

A Dieu, rien d'impossible

1. La possibilité

Débattre du miracle peut sembler désuet, aujourd'hui comme naguère. Nous savons bien, c'est même devenu un proverbe, qu'il n'y a pas de miracle. Tout le monde l'a toujours su, chez les opposants aux chrétiens (de Celse à Voltaire et Renan), et même chez nombre de ces chrétiens (du Père Malebranche et Leibniz à bien des théologiens contemporains). Et c'est d'ailleurs une évidence : les éventuels miracles, quand ils ne se réduisent pas à des illusions plus ou moins volontaires, ne sont que des faits en attente d'explication ; or nous sommes fermement décidés à attendre le temps qu'il faudra pour la connaître et, sereinement, rayer un miracle de plus de la liste irritante des phénomènes qui se refusent à déclinier leur identité. « Il n'y a pas de miracle » : nous le disons très souvent, et pourtant, cela ne nous empêche pas de dire parfois que « C'est un vrai miracle ».

C'est donc que nous avons une autre relation au miracle, que celle que nous assure un raisonnement serein. Il nous arrive, dans une situation difficile — en sport, quand l'égalisation tarde à venir et que la défaite semble inéluctable, dans les affaires d'argent, dans l'évolution d'une maladie, dans la dissolution d'une relation amoureuse — que nous éprouvions un assez étrange paradoxe. Si j'adopte le point de vue raisonnable et supposé rationnel de l'observateur qui analyse froidement les causes et calcule objectivement les probabilités, il ne fait plus aucun doute qu'il n'y aura pas de miracle ; je sais parfaitement, je suis absolument persuadé que l'adversaire l'emportera, que je devrai vendre, que la mort s'accomplit, que le divorce s'impose ; même si un autre spectateur ou un ami tente de me dire, avec plus ou moins de sincérité d'ailleurs, que tout n'est pas perdu, je sais bien, moi, de science définitivement certaine, que tout est fini. « Il n'y a pas de miracle » indique ici

que j'ai abandonné toute espérance, parce que j'admets que « tout est fini ». Pourtant, rien n'est fini : il reste deux minutes encore à jouer, je pourrais encore emprunter ou tenter une dernière conciliation, je survis encore ; pourquoi donc anticiper sur la fin, puisque, même prévisible, elle n'a toujours rien d'effectif ? Évidemment parce que « je n'y crois plus » ; mais, précisément, le moment où je n'y crois plus anticipe sur celui où éventuellement tout sera fini ; quand donc j'admets qu'il n'y a pas de miracle, je ne le conclus d'aucun savoir, mais le décide par volonté ; rien n'est encore fini, mais, moi, je suis bien fini. Ici, ce qui exclut le miracle n'est pas un savoir, mais la renonciation à la possibilité : je consens à admettre qu'une impossibilité, par avance, a submergé la possibilité que, aussi tenue soit elle, le temps me laissait encore ouverte. « Il n'y a pas de miracle » signifie, dans l'exercice réel de ma pensée, que je renonce à la moindre possibilité.

Dès lors, faudrait-il inversement reconnaître dans la formule « C'est un vrai miracle » l'aveu d'une possibilité ? Lorsqu'à la dernière minute jaillit l'égalisation, lorsque contre toute attente le cœur reprend ou le coma profond se dissipe, lorsque invraisemblablement la cendre laisse une braise raviver sur des lèvres un baiser, que salue donc mon cri ? Il ne salue pas seulement ni d'abord l'événement salvateur, mais la stupeur de son accomplissement à l'instant même où je le tenais pour définitivement impossible. Ce que je nomme miracle, c'est, avant l'effectivité, la possibilité en elle de ce que je savais certainement impossible. Je nomme miracle la possibilité de l'ancien et certain impossible, donc la véritable possibilité — la possibilité de l'impossible. Un message, s'il annonce une victoire d'avance déniée par tous, illustre ce paradoxe : « *O Triomphe ! Quelle gloire ! Quel cœur humain serait assez fort pour supporter/ Cela ?* » ; et, en réponse, l'auditeur bégaye la définition du miracle : « *Parle ! Quoi ? Que dis-tu ? Que ce royaume est sauvé ? Que nous vivons encore ? (..) Je t'écoute en tremblant ! Co-/mmment cela est-il possible ?* » (Claudel, *Tête d'Or*, 2^e version, 2^e partie). Souverain, le possible a submergé l'impossibilité que le désespoir, mais aussi la raison, avaient déjà consacrée. Le possible apparaît miraculeux parce qu'il rend effectivement possible ce qui, jamais, n'aurait dû pouvoir sortir de l'impossibilité. Tant que l'effectivité s'en tient au possible, elle ne réveille aucun regard ; mais lorsqu'elle viole l'interdit, ou plutôt impose l'impossibilité, alors il y a lieu pour le regard de se stupéfier de l'admirable.

Sans quitter la quotidienneté, nous rencontrons donc des situations qui méritent le titre de miracle et nous en donnent une première définition : nommons miracle tout événement dont l'effectivité prouve la possibilité de ce que je tenais auparavant pour définitivement impossible. Cette formule appelle quelques remarques.

(a) Curieusement ici l'effectivité ne succède pas à la possibilité, mais la précède. En bonne logique, une chose ou un événement doivent satisfaire d'abord à la possibilité (non-contradiction, représentation, projet, etc.), pour ensuite éventuellement passer à l'effectivité. En cas de miracle, les termes se disposent autrement : l'impossibilité paraissant acquise, la possibilité de l'événement s'annule ; ne peut donc surgir qu'une effectivité sans préparation d'aucune possibilité et en contradiction formelle avec l'impossibilité canonisée. Ce paradoxe s'illustre d'ailleurs dans maintes formules de l'héroïsme militaire et sportif (« C'était impossible, mais je l'ai fait », « Il l'a fait, parce qu'il ne savait pas que c'était impossible », « Impossible n'est pas français », etc.). Dès lors, l'effectivité n'a plus son but en elle-même, mais devient l'indice d'une possibilité hors du commun, imprévisible et, à strictement parler, incroyable : elle atteste, après coup et en fait, que la possibilité méprisée par le , bon sens et la raison raisonnable surpassait d'emblée l'impossibilité canonisée ; en réalité, la possibilité non seulement s'affranchissait dès le début de la prétendue impossibilité, mais elle surplombe désormais l'effectivité elle-même ; à partir de maintenant, « rien n'est impossible », puisqu'au moins une fois l'impossible lui-même a été fait — par un fait — possible.

(b) Le miracle n'abolit pourtant pas obligatoirement toute frontière entre le possible et l'impossible ; il prouve seulement qu'au moins une fois la frontière que j'avais posée entre eux a été convaincue de fausseté par l'événement, bref que le possible effectivement advenu a surpassé au moins une fois le possible prévu par moi, en lui ajoutant une part de ce que je tenais pour impossible. Ainsi, après le fait, surgit la question de la nouvelle possibilité : il reste à comprendre comment cet impossible advient de fait, donc s'atteste possible. Deux attitudes s'opposent alors : ou bien admettre le fait et sa possibilité, même si, définitivement ou provisoirement, je ne la comprends pas ; ou bien, nier l'effectivité elle-même (par quelque moyen que ce- soit, même l'absurdité), pour n'avoir pas à réviser la première frontière établie entre le possible (pour moi) et l'impossible (pour moi). La différence de ces attitudes ne passe

pas entre la rationalité et la crédulité, mais entre la reconnaissance des faits même au détriment de leur explication et la censure des faits même au détriment de l'évidence effective, donc entre l'admission empirique d'une possibilité « impossible » et l'interdiction par principe de la possibilité de faits « impossibles ».

(c) Le miracle, tel qu'il intervient ainsi dans la quotidienneté, n'offre rien d'absolument exceptionnel. Ou plutôt il ne fait exception qu'à la frontière que je délimitais, à un moment donné, entre la possibilité et l'impossibilité. Avant de remettre en cause les « lois de la Nature » (si d'ailleurs la « Nature » en admet jamais d'autres que celles provisoirement assignées par chaque état de la techno-science), il met en cause l'ampleur que je peux reconnaître au possible et la part que je sacrifie à l'impossible — bref le miracle révèle les limites de ce que je me construis comme monde. Mais dès la quotidienneté, le miracle relève de la foi : de la foi que « tout reste encore possible » dans les pires désespoirs, et surtout de la foi qui admet l'événement produit sous mes yeux stupéfaits. La plus grande difficulté ne consiste pas, en effet, à espérer contre toute espérance (car cela, en un sens, les brutes le font mieux que les hommes, rivées qu'elles restent à leur vouloir-vivre), mais à reconnaître que m'advient ce que je n'espérais plus, voire ce que j'excluais d'emblée pouvoir m'advenir. La joie paraît souvent trop belle, pour celui qui n'y veut pas croire. Le miracle nous provoque en effet à une attitude fort difficile : en croire ses yeux.

2. Le miracle de la Révélation

Le concept de miracle n'appartient donc pas au domaine strictement religieux, mais relève de l'analyse, conceptuelle sinon proprement philosophique, de la quotidienneté. Si le miracle met bien en oeuvre la foi (la faculté de l'esprit à croire), il ne présuppose pas la foi (comme adhésion religieuse), car toute vie individuelle rencontre des événements qui ressortissent au concept de miracle ; le refus même de les nommer de ce titre atteste d'ailleurs encore qu'il y va du concept de miracle. L'analyse, qui conduit à dégager, dans la quotidienneté en général, l'intervention de la catégorie du miracle, n'a nul besoin d'envisager, pour y parvenir, la Révélation du Christ. Par contre, elle doit tenter d'établir les relations qu'entretient avec un tel concept du miracle en général la Révélation du Christ. Cette tâche immense ne pourra, ici, même pas s'esquisser ; du moins pourrait-on privilégier quelques indices fondamentaux.

Le Christ « fait des miracles » ; mais ce n'est pas en cela qu'il se distingue, puisqu'en son temps les faiseurs de miracles n'avaient rien d'exceptionnel : dans la plupart des sanctuaires du bassin méditerranéen opéraient des thaumaturges ; dans certains cas au nom d'un dieu, dans d'autres cas en leur nom propre, les sages exerçant aussi bien que les prêtres ; dans la tradition d'Israël aussi bien, les guérisons et les prodiges interviennent régulièrement. Mais le Christ se distingue par la manière dont il les accomplit, en radicalisant deux traits déjà nettement caractéristiques du comportement des prophètes et fixant la norme pour les apôtres.

(a) Le Christ n'accomplit pas de miracles en son nom propre, mais au nom du Père ; par suite, il n'accomplit pas tant des miracles particuliers, qu'un miracle unique et d'ensemble. Sans doute guérit-il en particulier telle femme, rend-il à la vie tel homme, nourrit-il telle foule, sauve-t-il tels individus d'une tempête et délivre-t-il telle âme de ses démons ; mais ces actes particuliers n'interviennent que dans un seul but : manifester que la puissance de Dieu surpasse les impuissances des hommes, ou plutôt surpasse ce que les hommes, dans leur condition présente, tiennent (en un sens à très bon droit) pour radicalement impossible. Dans chaque miracle déterminé, il s'agit de manifester le prodigieux déplacement que Dieu fait subir à la frontière, que les hommes tracent et s'imposent entre le possible et l'impossible : « Qui donc peut être sauvé ? », disaient-ils. Fixant sur eux son regard, Jésus leur dit : « Pour les hommes, c'est impossible, mais non pas pour Dieu, car toutes "choses" sont possibles auprès de Dieu » (*Matthieu 19, 26 = Marc 10, 27*) (1). Et encore : « Ceux qui écoutaient dirent : "Qui donc peut être sauvé ?" Il leur dit : "Tout ce qui est impossible auprès des hommes, tout cela est possible auprès de Dieu" » (*Luc 18, 27*). Dès la *Genèse* (18, 14), la parole divine submergeait l'impossible par exemple donner un fils à Sara

(1) Remarquons que la Bible de Jérusalem ne traduit pas l'ensemble du texte, mais fonde les deux dernières propositions, sans détacher « *panta gar dunata para Theōi N.* Or cette formule (que Marc aussi cite exactement) admet, outre celle que nous avons privilégiée, une autre interprétation, pourvu que l'on sous-entende l'article *ta dunata* : « Tous les possibles sont auprès de Dieu » ; elle paraît ainsi prendre position, par anticipation, sur la question métaphysique du rapport entre Dieu et les possibles : les possibles sont en Dieu, mais justement parce qu'ils sont la possibilité de ce qui, chez les hommes, relève de l'impossible ; Dieu apparaît donc comme le lieu des impossibles (devenus en lui seulement des possibles), loin de se faire le conservateur de ce que les hommes tiennent pour leurs possibles.

vieilles ; mais seul le Verbe déploie absolument une « parole vive et efficiente (*énergès*) » (*Hébreux*, 4, 12). Le miracle ne vaut donc pas pour lui-même, mais comme le « signe », l'indice sinon la preuve, que Dieu rend possible l'impossible, puisqu'il le rend effectif. « Signe » et non spectacle, le miracle manifeste son propre phénomène comme l'indice de la possibilité ouverte par Dieu et à sa démesure. Les disciples parlent en toutes langues, mais ce miracle sensible (car c'en est un, *Actes* 2, 7) ne vaut que pour indiquer l'événement, insensible bien que certain (2, 36), de la Résurrection. Ainsi le miracle témoigne-t-il de la Révélation, loin de l'épuiser ni de s'y substituer.

(b) Que révèle le miracle ? Il suffit de considérer le plus grand miracle du Christ, le seul qu'il ne fasse pas lui-même, mais qu'il reçoive du Père par l'Esprit : sa propre Résurrection. La Résurrection révèle définitivement le paradoxe de la possibilité de l'impossibilité : en effet, Jésus, en acceptant la mort, accepte la fin, pour lui, de toute possibilité ; aux yeux de ses disciples, des politiques, de lui-même aussi en sa conscience humaine, avec sa mort « tout est achevé », tout atteint sa fin (*Jean* 19, 30) : sa propre vie, la libération d'Israël, la glorification de son Père. Avec cette mort, plus qu'avec toute autre mort, la mort triomphe, comme la fin de toutes les possibilités, puisqu'il s'agit avec la mort du Saint de la mise à mort de la possibilité de tout et de tous. C'est précisément cette impossibilité mondaine que la toute-puissance de Dieu frappe d'impossibilité : « Cet homme (...) vous l'avez pris et fait mourir en le clouant à la croix par la main des impies, c'est celui-là que Dieu a ressuscité, le défaisant des affres de la mort — aussi bien était-il impossible que celle-ci le gardât sous son pouvoir » (*Actes* 2, 23-24). Dans la nuit pascale, il est devenu impossible que l'impossibilité (la mort) triomphe du Christ. La Résurrection marque donc l'innovation par excellence, telle qu'elle inverse, pour la première fois et « une fois pour toutes », l'entropie du péché en soumettant la mort à la vie et non plus la vie à la mort. Par suite, « premier ressuscité d'entre les morts » (*Actes* 26, 23), le Christ devient aussi le « premier de nombreux autres frères » (*Romains* 8, 29), auxquels il ouvre la possibilité : étant la « nouveauté de la vie » (*Romains* 6, 4) en personne, il peut « faire toutes choses nouvelles » (*Apocalypse* 21, 5). Les miracles bibliques indiquent donc tous le miracle de la Résurrection ; mais ce dernier et premier miracle n'a plus rien d'autre à indiquer : il manifeste parfaitement et révèle que l'amour du Père se donne aux hommes comme il se donne au

Fils : dans la « puissance de l'Esprit Saint » (*Romains* 15, 13). En quoi consiste une telle puissance de l'Esprit ? En ceci qu'à l'amour rien ne reste impossible, car aucune impuissance — même celle de la croix — ne peut lui interdire de se donner.

Comment se pose dès lors la question de la réception des miracles ? Nous avons admis que, dès l'expérience quotidienne, le miracle met en jeu une manière de foi ; d'abord la foi de laisser ouverte une possibilité même infime lorsque l'impossibilité semble infaillible • ensuite et surtout la foi d'admettre que l'effectivité, qui parfois submerge l'impossibilité jusqu'alors tenue pour infaillible, marque bel et bien un surcroît miraculeux de la possibilité. Il faut une manière de foi pour reconnaître que notre attente, avec ses certitudes et ses désespoirs, doit se laisser combler par un fait, qu'elle tenait pour impossible ; cette auto-critique peut aboutir d'ailleurs à découvrir des informations et des lois restées inconnues à ma prévision ou censurées par elle ; un tel travail critique découvrira que la possibilité était plus riche et large que préalablement pensée ; en ce sens, le miracle ne disparaîtra pas tant qu'il ne se déplacera pas : il ne portera plus sur un événement physique, mais sur ma conscience elle-même, pourvu qu'elle accepte de se critiquer pour accéder à une rationalité plus compréhensive ; admettre dans ce cas un tel surcroît de la possibilité effective sur notre attente exige, la plupart du temps, une attitude déjà de foi : dans l'enquête rationnelle aussi il faut savoir reconnaître l'inconnu.

Bien entendu, devant le miracle de la Résurrection du Christ par le Père, il s'agit d'une autre acception de la foi. L'événement pascal ne demande pas seulement ni d'abord de croire à une effectivité qui dépasse toute prévision de possibilité ; car il n'y va pas d'une impossibilité devenue effectivement possible — sur laquelle nous pourrions enquêter, réfléchir, discuter, éventuellement réserver notre décision dans l'attente d'un complément d'information, voire déclarer un non-lieu. Nous devons décider immédiatement d'admettre ou de refuser la possibilité effective de cette impossibilité, pour au moins deux motifs contraignants. Premièrement parce que nous allons mourir, inévitablement et très bientôt ; or la Résurrection du Christ se donne comme la mort de la mort ; donc notre décision à son sujet revient à une décision à notre propre sujet : accepté -je ou non que ma mort décide ma fin ? Je puis certes l'accepter, avec même de fort nobles motifs (stoïcisme, etc.), mais je dois le dire, au moins à moi : récuser la Résurrection du Christ équivaut à

se résigner à finir. Deuxièmement, parce que la Résurrection du Christ ne propose pas un cas parmi d'autres du surcroît de la possibilité sur l'impossibilité, en sorte que je puisse demander, comme pour les miracles de la quotidienneté, un complément d'information. Jamais les informations complémentaires (car il y en a eu, depuis deux mille ans de réflexion) ne pourront combler l'écart entre l'événement et son entière intelligibilité, pour un motif de fond : la Résurrection du Christ constitue l'unique et radical archétype de tout surcroît effectif de la possibilité sur l'impossibilité, parce qu'il s'agit de la seule résurrection charnelle jamais sérieusement et constamment revendiquée, parce qu'il s'agit de la plus haute impossibilité (le péché dans sa globalité, la mort dans sa double profondeur), parce qu'il s'agit de la plus haute possibilité (la puissance même de Dieu, la divinisation de tous les hommes). Nous n'avons donc pas à nous décider devant un événement particulier de la possibilité, mais devant la possibilité elle-même, se faisant événement au sein de l'impossibilité — qui ne l'accueille pas. Tous les autres miracles, qui ne se comprennent et ne se décident que dans ce cadre, peuvent attendre un complément d'information, d'ailleurs toujours envisageable ; mais celui-ci, à titre de paradigme et d'a *priori*, exige silencieusement une décision sans autre délai que ma mort — puisqu'il s'agit précisément d'en décider.

3. Le miracle en métaphysique

La double détermination du miracle par la quotidienneté et selon la Révélation s'appuie sur une thèse commune : la possibilité peut effectivement surpasser l'impossibilité, un événement peut effectivement advenir que la conscience tenait pour impossible et ainsi lui demander d'admettre une possibilité incompréhensible (définitivement ou non, peu importe). Pour la philosophie, cette thèse a-t-elle un sens légitime ? L'ébauche de réponse que nous allons tenter va présupposer une acceptation précise de la philosophie : la métaphysique, telle qu'elle s'élabore selon une constitution onto-théologique et que, sur cette base, elle accepte, à la suite d'Aristote, qu'« il est évident que l'actualité (*energeia*) précède la possibilité (*dunamis*) » (*Métaphysique* 08, 1049b5) ; autrement dit, pour notre propos, la possibilité est soumise à l'effectivité.

Cette décision conceptuelle soumet la possibilité à l'effectivité ; mais l'effectivité à son tour n'apparaît qu'à partir de la connaissance qui la prévoit. Non seulement rien n'est possible

que ce qui deviendra effectif, mais l'effectivité elle-même doit d'abord se rendre intelligible par concept. La possibilité, normée par l'effectivité, se règle donc aussi comme l'effectivité : par ce que le concept en peut prévoir intelligiblement. Peu importe, pour notre propos, que le concept prévoyant s'exerce selon les catégories de l'être (*Aristote*), les natures simples (*Descartes*) les catégories de l'entendement (*Kant*) ou le concept en personne (*Hegel*), puisque dans tous ces cas la possibilité se trouve prédéterminée par les conditions que lui fixe l'intelligibilité. La formule kantienne des « conditions de possibilité » doit servir ici de fil conducteur : la possibilité admet des conditions ; être revient d'abord à être possible (*Suarez*) ; mais être possible s'énonce par avance selon les exigences du concept ; que la possibilité admette des conditions signifie aussi qu'elle ne s'impose pas comme possibilité à partir d'elle-même, mais se laisse définir : la possibilité, elle aussi et surtout, obéit aux conditions de sa propre possibilité. Métaphysiquement, il faut en distinguer deux, conformément aux deux principes métaphysiques exemplairement formulés par Leibniz.

(a) Le principe de non-contradiction assure la vérité des énoncés nécessaires dans les sciences de raisonnement et garantit la possibilité des énoncés dans les sciences de fait (*Monadologie* §31).

(b) Le principe de raison suffisante, qui rend compte par une cause ou une raison « pour quoi il en est ainsi et pas autrement », assure la vérité dans les sciences de fait et l'effectivité des possibles (*Monadologie* § 32).

Convertissons ces deux principes pour les expliciter : rien de contradictoire n'est possible (ni vrai), rien de ce qui intervient sans cause n'est vrai (ni donc vraiment possible). Des conséquences s'ensuivent presque nécessairement : le miracle devient illusoire ou exclu ; d'abord parce qu'il se définit suivant une contradiction (ce qui était mort vit, ce qui était perdu est retrouvé) ; si cette contradiction est définitive, il perd tout droit à la vérité ; si cette contradiction n'est qu'apparente ou provisoire (le mort n'était pas vraiment mort, etc.), il n'y eut simplement aucun miracle. Il devient encore illusoire ou exclu parce qu'il ne peut pas produire d'autre raison suffisante de son effectivité qu'une « puissance de Dieu » totalement indéterminée ou, ce qui revient au même pour l'intelligibilité, une pure absence de cause ; si d'aventure une cause dite seconde ou découverte ultérieurement intervenait, il n'y aurait eu simple-

ment aucun miracle. Les théories classiques du miracle, même et surtout chez les auteurs chrétiens (Malebranche, Leibniz, Locke, Hume, etc.) tentent d'ailleurs toutes d'en réduire l'importance et l'utilité, afin que les deux principes de non-contradiction et de raison suffisante déploient universellement leur empire. En conséquence d'ailleurs de la marginalisation ou de la critique du miracle, c'est la Révélation elle-même qui passe sous le contrôle de la loi morale rationnelle (Rousseau, Kant, Fichte, etc.) ou doit, pour bénéficier d'une ambiguë consécration, s'identifier de force au concept (Hegel, Schelling). Quant à Dieu, s'il demeure encore acceptable, il doit d'une part gérer des possibles logiquement indépendants de sa création (Suarez, Leibniz), d'autre part n'intervenir qu'à titre de « dernière raison des choses » (*Monadologie* § 38) « ...portant la Raison de son existence avec soi » (*Principes de la Nature et de la Grâce* § 7). L'interdit jeté sur la possibilité comme telle va de pair avec la limitation de l'initiative divine. La possibilité devient impossible et le miracle s'inverse. Le champ s'ouvre à toutes les critiques positivistes, sans difficultés ni surprises.

L'aporie du miracle selon la métaphysique classique marque, inversement, l'impasse où elle s'empêche lorsque, rencontrant le miracle, elle se confronte à la possibilité dans sa plus radicale acception. Mais la métaphysique classique n'égale pourtant pas toute la philosophie, ni n'en épuise toutes les ressources. En particulier, sa décision de principe — « *Il est évident que l'effectivité précède la possibilité* » — a subi une stricte inversion dans la décision prise par Heidegger au nom de la phénoménologie : « *Plus élevée que l'effectivité se trouve la possibilité* » (*Être et temps* § 7) : en effet, la phénoménologie ambitionne de revenir aux choses mêmes ; cette formule sommaire tournerait pourtant très vite au slogan, si l'on ne la développait pas en direction de ce que Husserl établit, en 1913, comme le « principe de tous les principes », qu'il définit ainsi : « *...Toute intuition originairement donatrice est une source de droit de la connaissance, tout ce qui se propose à nous originairement dans l'intuition (c'est-à-dire dans son effectivité charnelle) est à prendre simplement comme il se donne, mais aussi seulement dans les limites à l'intérieur desquelles il se donne là...* » (*Idées directrices pour une phénoménologie* I, § 24). Il s'agit bien, avec ce principe, d'une avancée révolutionnaire, puisqu'à la question de droit — sur le droit des phénomènes à la vérité, donc sur le droit décidant de la possibilité d'accepter ou non un phénomène comme certain —,

la réponse ne viendra désormais plus d'une instance ou d'un principe antérieur aux phénomènes eux-mêmes ou différent d'eux, mais dépendra uniquement du fait de leur donation effective ou non (en chair et en os) à l'intuition. La question de droit admet une réponse de fait : les phénomènes n'ont donc plus à se justifier devant un tribunal de la raison, mais à se donner comme tels. La donation se trouve érigée en auto-justification du phénomène en tant que tel : est vrai, comme phénomène, tout et seulement ce qui se donne à l'intuition. Puisque d'ailleurs Husserl élargit l'intuition du sensible (Kant) aux catégories, la donation à l'intuition peut prendre une ampleur sans précédent métaphysique connu (sinon peut-être *l'intuitus* cartésien). Dès lors la possibilité se libère de toute autorisation préalable envers quelque principe que ce soit : est recevable comme phénomène, donc comme étant, tout ce qui se donne et autant qu'il se donne ; sans doute tout ce qui se donne ne se donne pas également : les illusions restent des illusions, mais désormais elles demeurent, en tant justement qu'illusions, des données méritant (exigeant plutôt) l'examen ; l'effectivité, reconnue en droit à toute donation possible, doit donc se moduler, selon toutes les possibilités de la donation, en une infinité de degrés à subtilement distinguer, au lieu de se répartir aux seuls deux extrêmes (l'existence univoque et la non-existence). Dit autrement, tous les vécus de conscience, même ceux qui ne prétendent pas à l'objectivité (intentionnalités de louange, demande, vénération, repentir, etc.), donc toutes les volitions (charité, bienveillance, etc.), toutes les croyances (les tenir-pour-vrai non scientifiques, etc.) apparaissent comme des phénomènes de plein droit, précisément parce qu'ils apparaissent en tant qu'ils se donnent. Sans doute, certaines intentions se donnent sans remplissement intuitionnel et certaines intuitions ne s'inscrivent dans aucune intentionnalité éidétique ; mais même ces cas extrêmes ne peuvent mettre en cause le principe des principes, puisqu'au contraire ce sont eux qui demandent le plus authentique travail phénoménologique — celui de déterminer les degrés et les types de donation. Désormais le phénomène assure sa possibilité en termes de donation autonome, non plus de raison suffisante hétéronome.

En quoi le miracle peut-il s'inscrire dans l'avancée phénoménologique ? En ceci d'abord, que la phénoménologie libère la possibilité en renonçant à la déduire de quelque condition préalable que ce soit et en la décidant d'après la donation : est possible ce qui se donne effectivement, se donne effectivement

ce qui se donne en chair et en os. Si le fait décide du droit, le miracle ne pose alors plus qu'un problème de fait, nullement de droit ; l'interrogation se réduit à demander si ce phénomène *se donne* ou non en chair et en os. En ceci ensuite que, si la donation peut se réaliser sans prévision, ni cause, ni raison, si le possible peut advenir sans se présupposer de généalogie, voire en contredisant toute attente, alors le miracle offre l'exemple le plus pur de la donation phénoménologique : dans son cas, plus que dans tout autre, le phénomène doit et peut se comprendre à partir de sa seule donation autonome. En ceci, enfin, que la phénoménologie admet au nombre des phénomènes (du moins avec Heidegger, en *Etre et temps* § 7) *même ce* qui ne se manifeste pas de prime abord, mais doit, à l'aide, par exemple, de l'indice et de la différence, se mettre indirectement en visibilité ; cette disposition ne concerne sans doute pas seulement l'être (à lire à partir de l'étant) que privilégie Heidegger, mais sans doute aussi la Révélation, à lire à partir des « signes » et des paraboles qui l'annoncent. En libérant la possibilité du phénomène en tant que donné, la phénoménologie ainsi rend possible la possibilité par excellence — le miracle.

4. Le paradoxe

Pourtant cette avancée ne libère pas encore absolument le miracle — à supposer qu'elle libère absolument le phénomène. Pour apercevoir cette difficulté, rappelons de quel miracle nous parlons : après avoir reconnu le miracle dès la quotidienneté, nous en avons approfondi le concept avec les miracles du Christ ; mais ceux-ci, loin de se terminer dans l'émerveillement u'ils provoquent, renvoient toujours, à titre de « signes » (indices) à la tout-puissance et la toute-possibilité de Dieu, telles qu'elles éclatent une fois pour toutes dans la Résurrection du Christ, où se manifeste le coeur et la somme de la Révélation. Le miracle que nous devons ici déterminer reconduit donc, comme « signe », vers la Résurrection, paradigme de tout miracle, à la Révélation. Devant cette exigence, même l'avancée de la phénoménologie marque ses limites. Elles ne découlent ni d'un aveuglement, ni d'un refus, mais des deux caractères les plus essentiels de tout phénomène : le Je constituant et l'horizon. Or le miracle (entendu à partir de la Révélation dans la Résurrection) se doit de contredire ces deux caractères.

L'horizon précède le phénomène. Non parce qu'il préjugerait de sa possibilité en la faisant d'abord comparaître devant un tribunal de la raison, mais parce que la possibilité la plus libre

du phénomène coïncide elle-même avec l'horizon. Le phénomène ne peut se mettre en scène que sur une scène, devant un fond, dans un cadre, où il se détache pour apparaître comme la chose même. Cet horizon peut, selon les phénoménologies, varier : l'objectivité (Husserl), le temps (Heidegger), la chair (Merleau-Ponty), l'éthique (Lévinas) ; mais toujours le phénomène ne se donne comme tel qu'en se découpant sur un horizon — découpant dans le tissu de cet horizon la silhouette et les traits de son apparition. Par suite, tout phénomène doit admettre que sa possibilité se décide d'avance dans les dimensions de son horizon d'apparition : cette limite coïncide avec la possibilité, puisqu'il s'agit toujours d'une possibilité *d'apparition*. Cette préséance convient à tout phénomène, pourvu qu'il apparaisse dans le monde possible — un monde aux possibles phénoménaux. Le cadre d'un horizon convient donc à tout miracle qui appartient entièrement au monde. Inversement, si un miracle renvoie hors du monde, parce qu'il indique ce qui précède le monde, alors ce miracle doit se soustraire à la condition commune des phénomènes — l'inscription dans le cadre d'un horizon. Or la Résurrection du Christ s'accomplit, au contraire d'autres miracles, en transgressant les limites du monde. D'abord parce qu'en elle le Christ traverse, transgresse et abolit la limite infranchissable de tout monde : la limite entre la vie et la mort, donc la différence entre être et n'être pas. Ensuite parce que c'est le Père, qui n'appartient pas au monde mais le crée, qui accomplit la Résurrection, où « la puissance de l'Esprit » glorifie autant le Père que le Fils. Enfin, parce que le Christ, à titre de Verbe, donc de principe de création, contient plus le monde en Lui et de toute éternité, qu'il ne lui appartient ; en sorte que, même et surtout dans l'Incarnation, Jésus échappe, par sa pleine *exousia*, au monde. La Révélation, que manifeste le miracle par excellence de la Résurrection, advient certes dans le monde, mais à partir et en vue d'un hors-monde absolu ; en ce sens seulement, elle accomplit en fait la parfaite possibilité de ce que le monde, en vertu des limites de son horizon, tient pour définitivement impossible : par exemple de traverser la mort. Pour autant que tout horizon prévoit la possibilité, la Révélation que manifeste la Résurrection, en tant que l'unique miracle hors-monde, récusé par avance tout horizon.

Pourtant, tout phénomène apparaît dans un horizon. Si la Résurrection prétend apparaître, comment le pourra-t-elle encore sans le moindre horizon ? Nous avons dit : la

Résurrection, comme miracle par excellence, apparaît — mais en récusant les limites de tout horizon. La formulation de la difficulté désigne en fait déjà les termes de la solution. Evidemment, la Résurrection entre dans un horizon, puisqu'elle apparaît dans un monde, un temps et un espace, et s'expose à être, comme chair, comme objet mondain, comme autre éthique, etc. Mais elle récusé tout autant cet horizon, en se soustrayant à l'objectivité (l'entrée au Cénacle), à l'altérité (« Ne me touche pas »), à la chair (que Thomas n'aurait pas eu à toucher s'il avait cru), à l'espace et au temps (*Matthieu* 28, 19-20) et, radicalement, à la différence entre être et n'être pas. Comment donc un phénomène qui récusé tout horizon peut-il apparaître dans l'horizon d'un monde ? En le saturant. La Résurrection, à titre de miracle par excellence et en confirmant ainsi un trait esquissé par les autres miracles dans une mesure chaque fois moindre, sature tout horizon. Par phénomène saturant, nous entendons celui dont le donné manifeste outrepassé non seulement ce qu'un regard humain peut supporter sans s'aveugler et mourir, mais ce que le monde en sa finitude essentielle peut recevoir et contenir. Au lieu que dans le régime commun de la phénoménalité, notre visée intentionnelle atteint le plus souvent des significations qu'aucune intuition ne pourra remplir adéquatement, en sorte que nous soyons accoutumés à une relative pénurie de donation visible, ici, tout à l'inverse, la donation intuitive surpasse infiniment ce que notre visée intentionnelle peut espérer de significations et d'essences, comme aussi ce que ce que notre intuition peut supporter de remplissement. L'erreur la plus commune et la plus grossière à propos des miracles du Christ — et surtout de la Résurrection — consiste à les caractériser par une pénurie d'intuition, de donation et de manifestation, que la foi devrait compenser, au risque de l'illusion, par un prétendu « pari ». Or les relations des deux Testaments indiquent formellement que l'obstacle à la reconnaissance du Christ avant et après la Résurrection consiste dans le refus d'admettre l'évidence, donc, plus essentiellement, dans l'impuissance à supporter la gloire ; la Résurrection suscite d'abord l'effroi devant la démesure infinie du possible qu'elle effectue : *ephobounto gar*, « elles étaient terrorisées » (*Marc* 16, 8) ; cette finale courte de Marc vaut déjà comme une parfaite reconnaissance de la Résurrection. La Résurrection, à titre de phénomène saturant, ne peut se percevoir que dans le brouillage de son horizon : comme des rayons lumineux qui, en se réfléchissant dans un cadre de

miroirs, interfèrent et s'empêchent mutuellement ou, au contraire, concentrent leurs feux dans un éblouissement insupportable ; ainsi les significations, les intuitions et les indications infinies qui se concentrent pour donner la figure du Ressuscité saturent-elles non seulement la capacité de tout regard humain, mais d'abord l'ouverture de tout horizon mondain possible. Ce phénomène — car il se donne comme tel et par excellence — n'apparaît qu'en contredisant par surcroît les conditions de toute apparition : sa gloire (doxa) s'exerce toujours comme un paradoxe, où l'évidence s'atteste en éblouissant.

Le *Je* constitue son phénomène : ce second caractère phénoménologique de la chose même devient désormais questionnable. La constitution du phénomène découle directement de deux constantes. D'abord, l'objet total ne se donne pourtant jamais totalement au même instant, voire dans la suite de tous les instants ; il faut donc le (re-) constituer à partir des apparitions limitées, où il esquisse à chaque fois sa figure, laquelle reste, comme telle, invisible (car nous n'avons jamais pu *voir* sous toutes ses faces même l'objet le plus banal). Ensuite, seul le *Je* peut opérer cette constitution, puisque d'une part il reçoit la donation et que, de l'autre, il en assure la synthèse constitutive ; il maîtrise donc la donation, en sorte de la constituer en un objet ; l'objet, par principe, dépend du *Je*, *même* si le *Je* ne le produit pas. Rapporté à la Résurrection, phénomène et miracle par excellence, comment joue le *Je* constituant ? Avant de répondre directement à cette interrogation, il convient de préciser que, dès Husserl lui-même (en particulier avec les doctrines du temps et de la synthèse passive), mais surtout avec Merleau-Ponty et Lévinas, la phénoménologie n'a eu de cesse de relativiser le primat constituant du *Je* — de le relativiser : le rendre dépendant d'une relation à autre que lui. Dans le cas exceptionnel de la Résurrection, la relativisation se radicalise exceptionnellement : ce phénomène saturant ne saurait se laisser constituer : par définition, la possibilité qu'il libère submerge le regard constituant et brouille l'horizon de constitution. La disproportion entre le regard du *Je* et l'ampleur du phénomène n'interdit pas seulement de répéter ici, comme si de rien n'était, la constitution (« constituer le Christ ressuscité » : la formule seule sonne comme un blasphème), mais elle l'inverse : le phénomène *ici* constitue le *Je*, précisément parce que le Ressuscité seul peut dire, en vérité et avant le monde, « Je suis » — car « Je suis

celui qui témoigne de lui-même et témoigne de moi celui qui m'envoie, le Père » (*Jean* 8, 18). Au matin de Pâques, seul le Christ peut encore dire Je, en sorte que, devant lui, tout *Je* transcendantal doit se reconnaître constitué — un moi interpellé, parce qu'interloqué. La Révélation qui s'accomplit dans le miracle privilégié de la Résurrection destitue le *Je* de tout caractère d'a priori ; ce qui se dit communément : la Révélation révèle le *Je* à lui-même, au sens où un homme peut érotiquement révéler une femme à elle-même (Clavel).

Phénomène constituant son interlocuteur comme un interloqué et non phénomène constitué par un *Je*, la Résurrection reprend, mais, ici encore, en l'inversant, un caractère phénoménologique commun. Elle désigne la position du *Je* devenue un *moi* : répondre à une donation, au lieu de l'objectiver. Dès lors devient plus intelligible quelle foi demande le Christ pour laisser percevoir son apparition pascale : il ne s'agit pas de compenser par fidéisme la pauvreté des faits, mais d'admettre qu'un phénomène saturant ne pouvant, par définition, pas se constituer par un *Je*, il ne reste au *Je*, pour le recevoir néanmoins, qu'à se laisser constituer, « révéler » et interloquer par ce phénomène paradoxal. La foi en la Résurrection ne reconstruit pas un phénomène mal donné, mais se donne, en se convertissant du *Je au moi*, à la donation venue d'en dehors du monde.

Le dernier miracle, c'est que je croie au miracle par excellence — la Résurrection où s'accomplit toute Révélation. Et nul ne peut recevoir cette foi miraculeuse sans entrer déjà, avec sa chair et son sang, dans l'unique Résurrection.

Jean-Luc MARION

Jean-Luc Marion, né en 1946. Marié, deux enfants. Professeur à l'Université Paris X-Nanterre. A publié, en histoire de la philosophie, *Sur l'ontologie grise de Descartes* (Paris, 1975 et 1981), *Sur la théologie blanche de Descartes* (Paris, 1981), *Sur le prisme métaphysique de Descartes* (Paris, 1986) et *Réduction et donation. Recherches sur Husserl et Heidegger* (Paris, 1989) ; en philosophie : *L'idole et la distance* (Paris, 1977), *Dieu sans l'être* (Paris, 1982), *Prolégomènes à la charité* (Paris, 1986). Co-fondateur et membre du comité de rédaction de l'édition francophone de *Communio*.

Certaines thèses reprises dans le cadre de cette étude ont été publiées, sous l'intitulé « Aspekte der Religionsphenomenologie : Grund, Horizont und Offenbarung », dans *Religionsphilosophie heute. Chancen und Bedeutung in Philosophie und Theologie* (hrsg. von A. Halder, K. Kinzler und J. Müller), Patmos Verlag, Düsseldorf, 1987.

Jean MESNARD

Miracle et mystère

NUL sujet ne prête plus à raisonner que le miracle, pourtant étranger à la raison. Raisonne, au premier chef, celui qui l'exclut : attitude naturelle du rationalisme strict et du positivisme. Mais celui qui l'admet dans sa vision du monde se doit de justifier sa position. Il est conduit à user de sa raison pour définir le statut de cette réalité d'essence particulière, pour lui assigner une place dans l'ensemble des choses, pour la mettre en rapport avec certaines finalités. Le miracle, quoique irrationnel, est objet de connaissance.

Pascal avait deux raisons majeures d'en élaborer une théorie. Comme apologiste, il rencontrait nécessairement la preuve classique du christianisme par les miracles et ne pouvait manquer de tirer argument de ceux de Jésus-Christ. Comme ami de Port-Royal, il avait été d'autant plus frappé par le fameux miracle de la Sainte Epine, épisode capital et fort controversé de l'histoire du monastère, que la bénéficiaire de la guérison opérée par cette relique avait été sa propre nièce, Marguerite Périer : aussi participa-t-il de façon très active à la polémique suscitée par l'événement. Cette double réflexion a laissé une ample trace dans les *Pensées* (1).

Pour aller au coeur de cette réflexion, en laissant de côté le détail des événements et les péripéties de la polémique, quel qu'en soit l'intérêt, et en accordant peu d'attention à la documentation utilisée, issue de la Bible ou de la tradition, il n'est que de souligner la relation que Pascal établit constamment, d'une manière explicite ou implicite, entre l'idée de

(1) Il existe sur la question un ouvrage remarquable, marque éclatante de la présence japonaise dans les études pascaliennes d'aujourd'hui, Tetsuya Shiokawa, *Pascal et les miracles*, Paris, Nizet, 1977. — Pour prendre sur le miracle une autre perspective, qui ne contredit nullement celle de Pascal, mais peut à certains égards la compléter, il vaut la peine de se reporter à une étude récente, consacrée à un hagiographe ancien, Bernard Flusin, *Miracle et Histoire dans l'oeuvre de Cyrille de Scythopolis*, Paris, Etudes augustiniennes, 1983.

miracle et celle de mystère. Relation non moins essentielle qu'on se place au point de vue de Dieu ou au point de vue de l'homme : deux perspectives qui se mêlent inextricablement dans une dialectique dont on essaiera, selon une progression idéale, de dégager quelques étapes.

LE support théologique, autant qu'il puisse exister, de l'exclusion du miracle est le déisme, l'idée d'un Dieu « *simplement auteur des vérités géométriques et de l'ordre des éléments* », autrement dit, d'un Dieu sans mystère. C'est, ajoute Pascal, « *la part des païens et des épicuriens* » (449-556) (2). Si cette dernière secte est mentionnée, c'est évidemment parce qu'elle conduisait cette position jusqu'à son terme extrême en représentant la divinité comme tout à fait indifférente à la vie des hommes. Mais l'idée du Dieu horloger de Voltaire n'est pas substantiellement différente. Reste que la considération d'un Dieu créateur du monde n'interdit pas toute conception du miracle. Mais il faut alors appliquer ce terme aux « *merveilles de la nature* », à ces joyaux de la création que sont le mouvement des astres, ou les beautés étonnantes des règnes animal, végétal ou minéral. Toutes merveilles qu'aimaient à dénombrer, au temps de Pascal, les tenants de l'« humanisme dévot ». L'auteur des *Pensées* est fort éloigné de partager les vues de cette école, dont il proscriit l'optimisme excessif et le trop grand attachement aux sens. Mais il pouvait trouver chez son principal maître religieux, saint Augustin, une tendance indiscutable à faire entrer les mêmes réalités dans le domaine du miracle. « *La maturation des grappes, la croissance des moissons, l'alternance du jour et de la nuit, le cycle des saisons, la puissance des semences, les jeux de la lumière et des couleurs, tout cela est bien plus merveilleux et fait éclater bien mieux la puissance et la sagesse divines que la conversion de l'eau en vin aux noces de Cana, ou la multiplication de quelques pains. La naissance d'un enfant est un bien plus grand miracle que sa résurrection. De toutes les merveilles que peut*

admirer l'homme, la plus étonnante, c'est lui-même. La création constitue, selon une expression qui revient sans cesse chez Augustin, un "miracle quotidien" (3). Certes, l'auteur de *La Cité de Dieu*, aussi bien que les humanistes dévots, parle aussi du miracle au sens habituel du terme, mais sans établir une différence radicale de nature entre les deux catégories de phénomènes merveilleux. Pascal, pour sa part, ne songe nullement à suivre le grand docteur sur ce point. Il admet, selon les termes du psaume, que « *coeli enarrant gloriam Dei* », mais c'est là une vérité de foi et non un acquis d'une connaissance purement humaine. Rien, dans la contemplation des cieux, ne saurait faire naître cet étonnement quasi sacré qu'entraîne la vue d'un miracle. Pour qui ne fait usage que de sa raison, il est impossible de dire « *que le ciel et les oiseaux prouvent Dieu* » (3-244). La nature visible ne permet pas d'atteindre le Dieu invisible.

Le Dieu auquel pourrait conduire le spectacle de la nature ne serait, en tout état de cause, que le « *Dieu des philosophes et des savants* » (*Mémorial*). Or le vrai Dieu est « *le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac, le Dieu de Jacob* » (449-556 ; cf. *Mémorial*), c'est-à-dire un Dieu non seulement créateur du monde, mais vivant dans l'histoire, un Dieu dont la marque s'inscrit, moins dans l'ordre immuable de la nature que dans la suite des événements, gouvernée par sa Providence. Ce n'est pas celui qui, une fois pour toutes, fait jaillir le monde du néant, par la fameuse « *chiquenaude* » à laquelle Pascal réduit caricaturalement l'oeuvre du Dieu cartésien (1000) ; c'est celui qui anime continuellement sa création et qui, tout en maintenant le cours, y superpose l'exécution d'un dessein dont certaines étapes seront soulignées par des miracles.

Mais il faut distinguer. Une telle idée de Dieu était déjà celle des Juifs. Or, pour ceux-ci, Dieu « *exerce sa providence sur la vie et sur les biens des hommes, pour donner une heureuse suite d'années à ceux qui l'adorent* » (449-556). A son peuple il dispense des biens matériels : il le fait naître d'Abraham, il le délivre de ses ennemis, il le fait entrer dans la « *terre grasse* » de la Palestine (272-687 ; 275-643). Pour accompagner l'exécution

(2) Dans nos références aux *Pensées*, le premier chiffre renvoie à l'édition Lafuma, dans Pascal, *Oeuvres complètes*, Coll. « L'Intégrale », Paris, Ed. du Seuil, 1963 ; le second à l'édition Brunschvicg, Paris, Hachette, nbr. éd.

(3) Philippe Sellier, *Pascal et saint Augustin*, Paris, A. Colin, 1970, p. 605 ; voir aussi pp. 601-617. Pour une synthèse de la pensée augustinienne sur les miracles, voir l'éd. de *La Cité de Dieu*, 1, XIX-XX, par G. Bardy, dans *Oeuvres de saint Augustin*, t. XXXVII, Paris, Desclée De Brouwer, 1960, notes complémentaires 40, 41, 50 et 54, pp. 795-801, 818-820, 825-831.

de ce dessein, il accomplit des miracles spectaculaires, dont la traversée de la Mer Rouge lors de la sortie d'Égypte fournit le plus éclatant exemple. De tels miracles s'imposent aux sens : tout comme les merveilles de la nature, quoique d'une autre façon, ils restent sans mystère. Le bien qu'ils procurent ne dépasse pas le domaine terrestre. Ils appartiennent entièrement à l'ordre des corps. Confinés dans cet ordre, les Juifs, comme le fait souvent Pascal, peuvent être appelés « *chamels* » (286-609).

Toutefois, ni Abraham, ni Isaac, ni Jacob ne méritent ce qualificatif. Ils sont des « *spirituels* », ils sont « *les chrétiens de la loi ancienne* » (*ibid.*), en tous points semblables aux chrétiens de la loi nouvelle. Sans doute ont-ils été témoins ou ont-ils été instruits des merveilles accomplies par Dieu en leur peuple. Mais de ces réalités visibles le sens élevé qu'ils avaient de la divinité ne leur a pas permis de se contenter : ils leur ont reconnu une fin invisible. « *L'objet de Dieu n'était pas de sauver du déluge, et de faire naître tout un peuple d'Abraham pour ne l'introduire que dans une terre grasse* » (275-643). Dans toute l'action de Dieu, mais particulièrement dans ses miracles, il faut réintroduire le mystère : « *Dieu, voulant faire paraître qu'il pouvait former un peuple saint d'une sainteté invisible et le remplir d'une gloire éternelle, a fait des choses visibles. Comme la nature est une image de la grâce, il a fait dans les biens de la nature ce qu'il devait faire dans ceux de la grâce, afin qu'on jugeât qu'il pouvait faire l'invisible puisqu'il fait bien le visible* » (*ibid.*). Les grands miracles de l'Ancien Testament étaient donc des signes à interpréter. A ce titre, « *la Mer Rouge* » apparaît comme une image de la Rédemption (*ibid.*). Encore, pour aller jusqu'au bout de leur sens, fallait-il s'élever jusqu'à l'éternité : « *Même la grâce n'est que la figure de la gloire. Car elle n'est pas la dernière fin. Elle a été figurée par la loi et figure elle-même la gloire...* » (*ibid.*).

C'est avec la venue du Christ que le miracle prend toute sa signification. Comme dans l'Ancien Testament, il s'insère dans le plan divin. Mais ce plan prend alors toute sa dimension et se propose expressément comme un plan de salut. Le mystère de Dieu y est entièrement impliqué : Trinité, Incarnation, Rédemption. De ces trois éléments du mystère, l'Incarnation est sans doute le plus essentiel : rendant Dieu présent sur la terre, elle constitue la référence ultime de tout miracle, qui est aussi manifestation de Dieu dans l'ordre terrestre.

Le Nouveau Testament peut ainsi fournir une sorte de norme du miracle. Quels caractères faut-il lui prêter ?

Pour définir le miracle comme fait, Pascal se montre soucieux de rigueur, voire de rationalité. Ne pouvant se satisfaire des analyses trop vagues de saint Augustin, il recourt à saint Thomas et consulte un théologien très savant de Port-Royal, Barcos. La réponse qu'il en reçoit fait le point de la tradition scolastique. Elle distingue deux catégories de miracles : les uns, surnaturels « *dans leur substance, quoad substantiam, comme la pénétration de deux corps, ou la situation d'un même corps en deux lieux en même temps* », les autres « *dans la manière de les produire, quoad modum, comme quand ils sont produits par des moyens qui n'ont nulle vertu naturelle de les produire, comme quand Jésus-Christ guérit les yeux de l'aveugle avec la boue et la belle-mère de saint Pierre en se penchant sur elle, et la femme malade du flux de sang en touchant le bord de sa robe* ». La réponse ajoute que saint Thomas complète la distinction en subdivisant encore en deux la seconde catégorie de miracles, ce qui donne « *miracles quoad subjectum et miracles quoad ordinem naturae*. Il dit que *les premiers sont ceux que la nature peut produire absolument, mais non dans un tel sujet, comme elle peut produire la vie, mais non dans un corps mort ; et que les seconds sont ceux qu'elle peut produire dans un sujet, mais non par de tels moyens, avec tant de promptitude, etc., comme guérir en un moment et par un seul attouchement une fièvre ou une autre maladie, quoique non incurable* » (830-App. XIII). Mais, dans la position même de ses questions, Pascal montre sa préférence pour une définition prenant seulement en compte la seconde catégorie de miracles, et même la seconde subdivision de saint Thomas « *Ma pensée, dit-il, étant que tout effet est miraculeux lequel surpasse la force naturelle des moyens qu'on y emploie. Ainsi j'appelle miraculeux la guérison d'une maladie faite par l'attouchement d'une sainte relique, la guérison d'un démoniaque faite par l'invocation du nom de Jésus, etc., parce que ces effets surpassent la force naturelle des paroles par lesquelles on invoque Dieu et la force naturelle d'une relique, qui ne peut guérir les malades et chasser les démons* » (*ibid.*, cf. 891-804). Ainsi le miracle se trouve-t-il réduit au cas, aisément analysable, d'une disproportion entre la fin et les moyens ; ainsi sont évitées les objections que ne peut manquer de soulever toute spéculation sur les forces de la nature et leurs limites.

C'est donc dans cette sorte de vide ouvert entre la pauvreté des moyens et la haute valeur de la fin que se situe l'intervention de Dieu ; intervention qui en exclut toute autre et que le miracle

a pour objet de manifester. Mais si l'événement miraculeux tire de là son caractère extraordinaire, il n'a pas lieu de bouleverser spectaculairement les lois de la nature : la discrétion, une sorte d'intimité, lui conviennent parfaitement.

Ce n'est d'ailleurs pas pour manifester simplement sa puissance, en procédant par actes isolés et d'une façon capricieuse, que Dieu fait des miracles. C'est pour apporter une pièce essentielle à son dessein de salut.

Envisageons dans cette perspective la mission du Christ. Elle est à double titre révélation de Dieu. L'expression, en effet, peut s'entendre en deux sens. Elle s'applique à la délivrance du message divin, à cet ensemble de connaissances sur lui-même que Dieu transmet aux hommes, à ce corps de doctrine auquel adhère par la foi tout adepte d'une religion révélée et qui distingue celle-ci d'une religion naturelle. Mais, dans un second sens, Dieu se révèle lorsqu'il se manifeste en tant que personne, lorsqu'il impose l'idée de sa présence par des signes accessibles aux sens ou à l'intelligence, lorsqu'il paraît parmi les hommes. Dans le premier cas, Dieu se définit ; dans le second, il se découvre (4).

Pascal considère très clairement ces deux aspects de la révélation :

« *Il y a un devoir réciproque entre Dieu et les hommes.*

« *Les hommes doivent à Dieu de recevoir la religion qu'il leur envoie.*

« *Dieu doit aux hommes de ne les point induire en erreur* » (840-843).

C'est à propos de sa réflexion sur le miracle que Pascal établit ce principe. Le miracle, en effet, est par excellence ce signe qui garantit la vérité du message. C'est bien sur ce signe que Jésus s'appuie pour affirmer la divinité de sa mission. Les miracles ne sont pas moins nécessaires que la doctrine elle-même. Et Pascal de citer ce propos : « *Je ne serais pas chrétien sans les miracles, dit saint Augustin* » (169-812) (5). De même, il affirme en son propre nom : « *On n'aurait point péché, en ne croyant pas Jésus-Christ sans les miracles* » (184-811). Ainsi les

mystères divins ont-ils besoin de s'appuyer sur les miracles, qui ont ainsi partie liée avec ces mystères.

Entre mystère et miracle, le rapport de contiguïté peut s'enrichir par un lien symbolique. Le miracle, alors, signifie la doctrine. Ce point de vue s'affirme d'une manière très précise à propos de la guérison du paralytique rapportée par saint Marc. Jésus-Christ « *prouve qu'il remet les péchés par un miracle* » (846-808 ; cf. 275-643). La guérison du paralytique exprime dans l'ordre des corps la guérison de l'âme que procure la rémission des péchés. La puissance de Jésus, manifestée dans les choses visibles, garantit cette puissance sur les invisibles qu'il s'attribue au même moment. D'ailleurs, le message de salut déjà présent dans l'Ancien Testament, et que le Nouveau vient confirmer d'une façon décisive, est symboliquement signifié par les principaux miracles de Jésus : guérison des malades, résurrection des morts.

Autre affinité essentielle : l'union nécessaire entre proclamation de la doctrine et confirmation par les miracles est expliquée par une sorte de convenance entre cette double révélation et la double nature de l'homme : « *Les miracles et la vérité sont nécessaires à cause qu'il faut convaincre l'homme entier en corps et en âme* » (848-906). Le miracle ne peut s'adresser uniquement au corps, ce qui serait le cas s'il n'avait pour objet que de frapper les sens. Il n'en entretient pas moins un rapport essentiel avec la nature corporelle de l'homme : car l'homme est engagé tout entier dans l'acte de foi.

Les miracles de Jésus-Christ étaient destinés à ses contemporains. Ont-ils valeur probante pour l'homme de tous les temps ? Oui, dans la mesure où le témoignage de ceux qui les ont vus et les ont rapportés peut être reconnu authentique. Mais là n'est pas l'essentiel. Le signe qui garantit, pour l'homme d'aujourd'hui, la vérité de la révélation est constitué par l'histoire même de la révélation. La concordance entre l'Ancien et le Nouveau Testament, le fait qu'une même religion, en dépit de la différence du langage, se transmet du premier au second, la réalisation, dans le second, des prophéties formulées dans le premier, voilà qui fait de la Bible elle-même un signe de portée permanente. « *Jésus-Christ a fait des miracles et les apôtres ensuite, et les premiers saints en grand nombre ; parce que les prophéties, n'étant pas encore accomplies, et s'accomplissant par eux, rien ne témoignait que les miracles. Il était prédit que le Messie convertirait les nations. Comment cette prophétie se fût-elle accomplie sans la conversion des nations, et comment*

(4) Nous reprenons ici, et dans la suite, certaines des analyses de notre *Pascal*, Coll. «Les Ecrivains devant Dieu », Paris, Desclée De Brouwer, 1965, ch. 11 et III.

(5) Pour le commentaire, voir Ph. Sellier, *op. cit.*, p. 614.

les nations se fussent-elles converties au Messie, ne voyant pas ce dernier effet des prophéties qui le prouvent ? Avant donc qu'il ait été mort, ressuscité, et converties les nations, tout n'était pas accompli et il a fallu des miracles pendant tout ce temps. Maintenant il n'en faut plus contre les Juifs, car les prophéties accomplies sont un miracle subsistant » (180-838).

On voit qu'à propos de ce signe permanent, Pascal emploie encore le mot « miracle ». Sans doute étend-il quelque peu le sens du terme. Mais il ne se départit pas de sa rigueur de raisonnement : toute révélation de Dieu, toute insertion du surnaturel dans l'humain, tout signe prouvant la vérité de la religion peut légitimement être appelé miracle. Tout ce qui a été dit du miracle au sens précis du terme demeure d'ailleurs valable en cette perspective plus large, et notamment la relation entre signe et doctrine, entre miracle et mystère : l'histoire du salut devient en effet signe de sa propre vérité.

Il semblerait que l'existence de ce miracle subsistant doive mettre un terme à la révélation par les signes, comme la prédication de Jésus-Christ a consommé la révélation de la doctrine. Il est vrai que les grands miracles du christianisme restent ceux de Jésus. Mais il arrive, aujourd'hui encore, que Dieu se manifeste de façon semblable : Pascal tient, sans hésitation, le miracle de la Sainte Epine pour authentique. Mais, dans un tel cas, les mêmes principes s'appliquent-ils qu'à propos du Nouveau Testament ?

Dans le présent comme dans le passé, Dieu reste évidemment le seul auteur des miracles. Le rapport subsiste aussi entre le fait des miracles et le plan de salut de Dieu sur l'humanité : la guérison des malades continue à figurer l'exigence de conversion ; le corporel est toujours l'image du spirituel.

Mais l'essentiel tient dans le fait que le miracle a toujours partie liée avec la doctrine. Quoique celle-ci soit constituée, elle reste soumise à explicitation et peut donner lieu à des différends. Les miracles ont pour objet de trancher les contestations : « *Les miracles, appui de la religion. Ils ont discerné les Juifs. Ils ont discerné les chrétiens, les saints, les innocents, les vrais croyants* » (903-851). On voit que la signification du miracle est en définitive identique à toutes les époques de la révélation.

Pascal peut alors poser ce double principe : « *Les miracles discernent la doctrine et la doctrine discerne les miracles* » (832-803). Ou, en d'autres termes : « *Il faut juger de la doctrine par*

les miracles ; il faut juger des miracles par la doctrine » (840-843). Ce n'est pas à dire que miracles et doctrine soient exactement sur le même plan : « *Les miracles sont pour la doctrine et non pas la doctrine pour les miracles* » (*ibid.*). Le miracle n'a d'autre objet que de garantir la doctrine ; sinon il se réduirait à un jeu. Mais discernement de la doctrine et discernement du miracle requièrent deux efforts parallèles, complémentaires et simultanés. Telle réflexion mêlée par Pascal à ses pensées sur les miracles en est étroitement solidaire : « *Toute religion est fausse qui, dans sa foi, n'adore pas un Dieu comme principe de toutes choses et qui, dans sa morale, n'aime pas un seul Dieu comme objet de toutes choses* » (833-487). La vue des miracles est commandée par la pureté de l'attitude religieuse.

Nous voilà conduit à analyser plus directement la situation de l'homme devant le miracle. Si le miracle, en toutes circonstances, est révélation du mystère, il est lui-même, dans une large mesure, mystère. Il est langage de Dieu, mais de celui qui reste le Dieu caché. En tenant pour moins significatifs les miracles les plus éclatants, et en réservant même à ceux-là une part d'obscurité, Pascal fait ressortir tout ce qui revient, dans l'effort nécessaire d'interprétation, à la personnalité, aux dispositions de celui auquel s'adresse le signe. Il y a une sorte de clair-obscur du miracle :

« *Les prophéties, les miracles mêmes et les preuves de notre religion ne sont pas de telle nature qu'on puisse dire qu'ils sont absolument convaincants ; mais ils le sont aussi de telle sorte qu'on ne peut dire que ce soit être sans raison que de les croire. Ainsi, il y a de l'évidence et de l'obscurité, pour éclairer les uns et obscurcir les autres ; mais l'évidence est telle qu'elle surpasse ou égale pour le moins l'évidence du contraire, de sorte que ce n'est pas la raison qui puisse déterminer à ne la pas suivre, et ainsi ce ne peut être que la concupiscence et la malice du coeur. Et par ce moyen il y a assez d'évidence pour condamner, et non assez pour convaincre, afin qu'il paraisse qu'en ceux qui la suivent, c'est la grâce et non la raison qui fait suivre, et qu'en ceux qui la fuient, c'est la concupiscence et non la raison qui fait fuir* » (835-564).

Il découle de ce texte que, pour Pascal, les miracles sont objectivement probants et que la raison, par fidélité à elle-même, doit adhérer à la vérité qu'ils appuient. Mais, dans la condition terrestre de l'homme, le sain exercice de la raison est constamment troublé par les diverses manifestations de la

concupiscence, par l'emprise de l'intérêt, des passions et de toutes les formes du péché. C'est l'imprégnation du mal qui empêche l'homme de saisir la vérité de Dieu. L'interprétation des signes n'est pas affaire de simple intelligence ; elle requiert un effort préalable de purification.

L'évidence du miracle est donc voilée par les mauvaises dispositions du coeur. Aussi bien Pascal peut-il écrire, en une de ces formules paradoxales qu'il affectionne : « *Les miracles ne servent pas à convertir, mais à condamner* » (379-825).

Seul, l'amour de Dieu, opérant la conversion du coeur, permet à la fois de voir les signes et de les interpréter correctement. Les Pharisiens demeuraient aveugles devant les miracles de Jésus-Christ, rendus obscurs pour eux par leur attachement charnel à leur tradition. Une attitude spirituelle pouvait seule leur faire découvrir la vérité. De même, passant à une situation contemporaine, Pascal peut écrire à sa dirigée Mlle de Roannez, convertie indirectement sous l'effet du miracle de la Sainte Epine : « *Ceux-là voient véritablement les miracles auxquels les miracles profitent, car on ne les voit pas si on n'en profite pas* » (*Lettres à Mlle de Roannez*, I). Profit évidemment spirituel, paraphrase de saint Augustin, qui, à cette étape de son argumentation, redevient le grand inspirateur de Pascal (6).

La bonne disposition du coeur, s'exprimant par la conversion, est le fruit de la grâce divine. Ainsi un nouveau réseau de relations doit-il être ajouté à ceux qui ont été déjà considérés, celui qui unit la grâce et les miracles. Pascal nous y invite en une phrase très suggestive :

« *Les deux fondements : l'un intérieur, l'autre extérieur, la grâce, les miracles, tous deux surnaturels* » (861-805).

Par « fondements », sans complément déterminatif, Pascal désigne, selon toute vraisemblance, les « *fondements de la religion* » auxquels il consacre un chapitre de ses *Pensées* (XVIII). Que les miracles soient fondement vient de ce qu'ils sont le point d'appui de la vérité, dont ils accompagnent la révélation, étant eux-mêmes une autre face de cette révélation. Mais le miracle participe au caractère mystérieux de la vérité qu'il confirme, conséquence de la condition terrestre et pécheresse de l'homme. Pour guérir les mauvaises dispositions

du coeur qui empêchent de voir les miracles, l'action de la grâce est indispensable. La grâce est semblable aux miracles en ce qu'elle résulte d'une intervention directe de Dieu, mais dans l'intérieur de l'âme et non plus à l'extérieur. Cette intervention décisive constitue une sorte de miracle intérieur, par lequel s'achève l'effet du miracle extérieur. Langage de Dieu destiné à tous, le miracle devient, par sa relation avec la grâce, l'occasion d'un dialogue direct entre Dieu et l'âme.

Si Dieu demeure caché, même dans ses manifestations les plus concrètes, si l'événement miraculeux reste couvert d'une voile, n'y a-t-il pas lieu de réduire la distance précédemment établie entre le miracle proprement dit et les manifestations plus ordinaires de Dieu dans la création et dans l'histoire ? Sans doute faut-il préserver la singularité du miracle. « *Par ces coups extraordinaires* », Dieu « *sort du secret de la nature qui le couvre* » (*Lettres à Mlle de Roannez*, IV). Sa présence devient plus claire : « *Il se cache ordinairement, et se découvre rarement à ceux qu'il veut engager dans son service* » (*ibid.*). Mais, au fond, tout est signe de Dieu. « *Toutes choses couvrent quelque mystère ; toutes choses sont des voiles qui couvrent Dieu. Les chrétiens doivent le reconnaître en tout. Les afflictions temporelles couvrent les biens éternels où elles conduisent. Les joies temporelles couvrent les maux éternels qu'elles causent. Prions Dieu de nous le faire reconnaître et servir en tout. Rendons-lui des grâces infinies de ce que, s'étant caché en toutes choses pour les autres, il s'est découvert en toutes choses et en tant de manières pour nous* » (*ibid.*).

S'il se découvre à l'âme fidèle dans le miracle, le Dieu caché ne se découvre pas moins, et par l'effet d'une grâce semblable, dans toutes les réalités de l'existence. On connaît la réflexion du *Mystère de Jésus* : « *Si Dieu nous donnait des maîtres de sa main, oh ! qu'il faudrait leur obéir de bon coeur. La nécessité et les événements en sont infailliblement* » (19-791). Le Dieu créateur et le Dieu Providence ne cessent donc jamais de nous faire signe et de nous parler : il n'est que d'interpréter le message. En un sens, tout est miracle.

*

* *

(6) *Ibid.*, pp. 616-617 et n. 66.

SITUÉ à la jonction de la nature et du surnaturel, le miracle a pour objet de faire passer d'un domaine à l'autre. Ce passage, tel que le conçoit Pascal, s'effectue à la fois rationnellement et par un effort de dépassement de la raison. Ainsi se trouve illustré le grand principe : « *Soumission et usage de la raison, en quoi consiste le vrai christianisme* » (167-269). Ainsi trouve une application exemplaire l'idée d'une soumission comme suprême fidélité à la raison : « *La dernière démarche de la raison est de reconnaître qu'il y a une infinité de choses qui la surpassent : elle n'est que faible si elle ne va jusque-là* » (188-267).

Une raison qui n'admet rien au-delà d'elle-même ne peut saisir le miracle. Mais il faut alors qu'elle exclue de son champ d'exercice ces signes divins que les sens lui fournissent et qui sont destinés à lui servir de points d'appui pour s'élever au-delà du sensible. Dieu lui-même, en se révélant — ce qui ne se fait jamais sans recours aux miracles — introduit une rationalité dans la connaissance que l'homme peut avoir de lui, quoique cette connaissance, toute mystérieuse, soit inaccessible à la raison. Par là, le miracle justifie le croyant dans sa foi.

Mais, pour Pascal, la foi, c'est « *Dieu sensible au coeur, non à la raison* » (424-278). L'adhésion au mystère, qu'elle réalise, s'opère par une voie mystérieuse. Par le miracle, c'est le Dieu caché qui se découvre. Mais il ne se découvre pas avec une évidence immédiatement perceptible par la raison. C'est l'amour vécu dans le coeur qui fait percer le voile par lequel la vérité du signe se trouvait occultée. Dès lors, l'appréhension du miracle devient le modèle de toute connaissance par le coeur, de celle qui peut seule atteindre le Dieu caché.

Jean MESNARD

Jean Mesnard, né en 1921. Agrégé de l'Université, Docteur ès Lettres. Professeur, à l'Université de Paris-Sorbonne (Paris IV). Marié, cinq enfants, onze petits-enfants. Membre du Comité de rédaction de *Communio*. Publications : *Pascal, l'homme et l'oeuvre* (Boivin, 1951 ; 5^e éd., Hatier, 1967) ; *Pascal et les Roannez* (DDB, 1965) ; *Pascal*, coll. « Les Écrivains devant Dieu » (DDB, 1965) ; *Les Pensées de Pascal* (S.E.D.E.S., 1976) ; éditions de Pascal, *Textes inédits* (DDB, 1962), et *Oeuvres complètes* (DDB, t. I, 1964 ; t. II, 1970 ; t. III et IV sous presse ; t. V à VII en préparation) ; de Mme de Lafayette, *La Princesse de Clèves*, Paris, Impr. Nat., 1980.

Théodore MANGIAPAN

Le contrôle médical des guérisons de Lourdes

*Sa mise en place et l'évolution de ses conditions,
l'influence qu'il a jadis exercée et ses effets actuels*

AUJOURD'HUI encore, tout pèlerin de Lourdes, de façon claire ou brouillée, a conscience de fouler une « terre de miracles », il sait que la grotte et les piscines sont des lieux privilégiés où la miséricorde de Dieu a permis et suscité de nombreuses guérisons et retours à la santé.

Peut-être n'est-il pas toujours capable de dire comment cette conviction fait partie de lui-même, ce qui l'a poussé de façon certaine jusque là, sinon une sorte d'acquis, d'empreinte culturelle retrouvée plus ou moins aisément dans le fond de son moi intime.

Il pourrait paraître paradoxal de soutenir qu'à l'origine de cette mémoire collective, il y a d'abord la caution qu'a procurée le contrôle médical des guérisons ! Et pourtant, après bien d'autres, c'est ce que je suis amené à penser. Cette spécificité, pratiquement unique au monde, s'est imposée au jugement de l'Église locale, au tout début, afin d'apprécier la réalité de retours inespérés à une santé normale, de certains malades ou infirmes. Mais, plus encore, dans ce monde culturel très particulier et révolu, ce contrôle a été jugé indispensable par le Magistère de l'Église, afin de reconnaître que la Vierge était apparue à Bernadette, d'abord et que Dieu continuait à manifester sa toute-puissance, à l'orée de ce siècle.

Qu'en est-il aujourd'hui ?

Dans un premier temps, nous serons obligés de revenir (très vite) sur les conditions dans lesquelles ce contrôle médical a été mis en place, ce qu'il a été et ce qu'il est devenu. Ensuite, nous serons plus à même de mettre en évidence les comportements qu'il a pu entraîner chez les fidèles de Lourdes et plus généralement dans le « peuple de Dieu ».

I - Ce qu'a été et ce qu'est devenu ce Contrôle Médical

a. Historique

Une étude plus détaillée devrait faire ressortir en dehors des apparitions elles-mêmes, deux éléments à l'origine de Lourdes :

- le fait que des guérisons, événements rarissimes en ce temps là, et particulièrement imprévisibles, soient survenues dès les premières semaines des apparitions.
- le fait aussi que ces toutes premières guérisons aient été rapportées, étudiées et confirmées par des médecins et qu'ils aient reconnu à l'occasion que certaines d'entre elles avaient un caractère « surnaturel ».

En 1862, Mgr Laurence utilise déjà l'argument de ces faits extraordinaires, qu'il considère comme *l'oeuvre de Dieu*, pour proposer Lourdes comme un sanctuaire marial. Par la suite, et pendant 20 ans, d'autres guérisons se produisent, forçant les premiers chapelains de Lourdes à désirer d'abord, à susciter ensuite un certain contrôle médical, capable de donner une « caution » à ces événements. Ainsi, par un concours de circonstances très particulier, le Bureau des Constatations médicales est constitué en 1883. Son fondateur, le docteur Dunot de Saint-Maclou, premier laïc au service de Notre-Dame, visait alors à :

- créer une commission de médecins, ceux qui venaient ou viendraient à Lourdes (de quelques-uns au départ, à plus de 2 000 à ce jour), afin de :
- procurer une garantie médicale, après enquête et expertise et
- se conformer aux recommandations promulguées 150 ans auparavant par le cardinal Lambertini, pour codifier la reconnaissance des guérisons nécessaires aux béatifications et canonisations, et plus encore, à leur logique.

Le *Bureau des Constatations médicales (B.C.M.)*, à partir de la fin du XIX^e siècle, et jusqu'en 1947, a été la seule institution de contrôle médical de Lourdes. De ce fait, on peut dire, après d'autres, qu'il a été :

- le garant du fait charismatique de Lourdes ;
- le modèle d'une institution chargée d'enquêter à propos des guérisons, et d'établir la réalité objective de guérisons inexplicables, que le peuple de Dieu, d'emblée, considérait comme « miraculeuses » ;
- enfin, une des bases de l'apologétique classique, à la charnière des XIX^e et XX^e siècles, pour l'Église enseignante.

Concernant cette période, notons encore que les responsables de ce *Bureau des Constatations médicales* ont, dès les premières années, cherché à bien différencier les retours à un état de santé normal où l'élément subjectif, conscient ou inconscient, jouait un rôle parfois prédominant, des guérisons organiques, manifestes. Ils se sont donc opposés à ce que « la foi qui guérit », chère aux neurologues de l'école française, soit donnée *comme unique origine* à tous ces rétablissements.

C'est encore le docteur G. Boissarie qui a pris l'initiative de faire préciser, par le pape Pie X, les conditions les meilleures afin que les guérisons de Lourdes puissent être proposées au monde entier comme des « oeuvres de Dieu ». A savoir :

- reconnaissance après enquête de la réalité du fait prodigieux de certaines guérisons par les médecins experts du B.C.M. ;
- puis discernement de ces « merveilles » par l'Evêque du diocèse d'origine des personnes concernées, représentant qualifié du Magistère de l'Église.

Le Comité médical de Lourdes.

En 1947, Mgr P.M. Théas, nouvel évêque de Tarbes et Lourdes, crée une deuxième instance de contrôle médical, qu'il adjoint au Bureau des Constatations : le *Comité médical*. Ce faisant, il vise à augmenter la rigueur de ce contrôle et la compétence de ceux qui l'effectuaient, à rendre moins contestables ses conclusions. Il en profite pour fixer à nouveau le rôle respectif :

- des médecins, qui s'étaient dévoyés de façon insidieuse entre les deux guerres, et
- du magistère de l'Église, qui semblait s'être estompé pendant cette même période.

National à l'origine, ce Comité devint international en 1954, du fait de l'évolution sensible de la fréquentation des sanctuaires par un nombre croissant de pèlerinages non-français.

b. Les moyens et la visée de ce contrôle

Depuis les débuts de Lourdes, plusieurs séries de questions ont été utilisées pour formuler des conclusions en faveur (ou non) du caractère « certain, définitif et inexplicable » de certaines guérisons, pour mieux adapter la même logique d'appréciation à la réalité du moment.

Depuis 1977, une ultime grille a été établie par le Comité médical international. A noter à son propos :

- l'introduction explicite de la notion de « troubles subjectifs » ;

— la nuance apportée aux épithètes classiques, s'appliquant à la guérison : « instantanée, parfaite, définitive ».

Ces deux modifications permettent, à mes yeux, une meilleure adéquation de l'expertise à la réalité et à sa visée, à savoir : *une objectivation médicale fondée*.

c. Enfin, ses résultats

A lui seul, ce chapitre pourrait faire l'objet de précisions et de développements passionnants, mais tel n'est pas notre sujet.

1. Avant le XX^e siècle, le nombre des guérisons tenues pour acquises, et les résultats chiffrés rapportés par des ecclésiastiques (entre autres, le chanoine Bertrin), sont sujets à caution. Mon prédécesseur au Bureau médical, le docteur Alphonse Olivieri, a fait une étude systématique des cas étudiés entre 1888 et 1914, du temps du docteur G. Boissarie « *Les rapports établis sont au nombre de 1536* ». C'est donc ce chiffre que nous garderons pour base.

Ajoutons à ce nombre, une centaine de cas survenus entre 1858 et 1883, c'est-à-dire jusqu'à la fondation du B.C.M. Et une autre centaine entre 1883 et 1888, puisque les pèlerinages avec malades prenaient de plus en plus d'importance. Nous arrivons à 1 800 guérisons environ entre le tout début de Lourdes et la première guerre mondiale.

2. Par la suite, nous avons établi un compte beaucoup plus facile et plus juste des guérisons alléguées et de celles qui ont été admises et reconnues inexplicables. Avant la nomination du dr. Auguste Vallet à la tête du B.C.M. en 1928, 203 dossiers ont été ouverts et 99 acceptés entre 1914 et 1928. Durant son temps de fonction, c'est-à-dire de 1928 à 1947, 406 dossiers ont été ouverts, et 129 guérisons reconnues.

Entre les apparitions et la fin de la deuxième guerre mondiale, on peut donc admettre que 2 000 guérisons ont été tenues pour acquises et inexplicables, après enquête et expertise médicales, menées uniquement par les médecins du Bureau des Constatations médicales.

Pour mémoire, signalons que le nombre de miracles discernés pendant la même période de temps, se répartit de la façon suivantes : les 7 premiers, implicitement reconnus par le mandement de Mgr Laurence, en 1862 ; les 22 suivants entre 1907 et 1908 à l'occasion du cinquantième anniversaire des apparitions, par 11 évêques français, et 2 belges ; puis, 11 encore entre 1909 et 1914. Donc, 40 déclarations officielles de la part de l'Église pour 2 000 guérisons reconnues par les experts médicaux, soit en arithmétique pure, le discernement d'un miracle pour 50 guérisons physiques !

3. La période moderne de ce contrôle commence en 1947, à la reprise des pèlerinages après la guerre de 1939-45, à la nomination du docteur François Leuret à la tête du Bureau médical et plus encore, à la création du Comité Médical. Sans entrer dans les détails, on peut admettre que le nombre de dossiers ouverts pour une guérison alléguée est de l'ordre de 1 300 à 1400. Celui des guérisons reconnues certaines et inexplicables par l'ensemble des deux commissions d'experts (le Bureau médical et le Comité médical de Lourdes, national ou international) est de 29 (et encore, dans ce nombre, il y a lieu de noter que 3 d'entre elles sont survenues avant 1947 !) Et, à son tour, l'Église a discerné jusqu'à ce jour 19 guérisons miraculeuses à propos de ces 29 rétablissements, soit le rapport, franchement différent du précédent, de 2 miracles pour 3 guérisons.

Voilà ce qu'il nous semblait nécessaire d'établir avant d'aborder l'évolution jusqu'à notre époque, les conséquences et l'influence de ce contrôle médical, et aussi la sorte de « crise » dans laquelle nous sommes entrés depuis quelques lustres. Car il apparaît que la séculaire et si précieuse fonction médicale que nous venons de détailler y joue le rôle d'accusé, de bouc-émissaire.

II - La finalité de ce contrôle et son influence

J'ai utilisé le mot de « logique » lorsque j'ai tenté de montrer la nécessité de la médicalisation de la constatation et donc, de l'intervention du contrôle des guérisons de Lourdes dans le discernement du Magistère de l'Église.

Est-ce que son influence a été importante dans les années passées ? Est-ce que cette intrication a été et reste bien conçue ? Est-ce que cette logique et cette articulation peuvent être, encore aujourd'hui, tenues pour nécessaires ?

Nous nous proposons de revenir sur les bases de cette finalité, sur ses conséquences et les raisons du conflit que ce contrôle médical semble engendrer depuis peu.

a. Les bases de l'influence accordée à ce contrôle

Nous l'avons déjà écrit, tout part de la position parfaitement compréhensible de Mgr Laurence dans son mandement de 1862. Elle témoigne d'une façon de penser nullement individuelle, ni réservée à des gens d'Église. Voulant mener une enquête sur « les événements de Lourdes » et discerner ce qu'ils pouvaient posséder de « surnaturel », il crée une Commission ecclésiastique. A la fin de ses travaux, il peut affirmer :

« *Ce que nous devons dire, c'est que l'eau de Massabielle a guéri des malades abandonnés et déclarés incurables... Ces guérisons, quelle est la puissance qui les a produites ? Est-ce la puissance de l'organisme ? La science consultée à ce sujet a répondu négativement. Ces guérisons sont donc l'oeuvre de Dieu* ».

Voilà les « faits », ou du moins le jugement porté sur eux, après une enquête fouillée et des mois de réflexion de la part de Mgr Laurence et de sa Commission, consacrant officiellement Lourdes comme un lieu où la Vierge « avait apparu » et où dorénavant sa protection et son intercession pouvaient être recherchées et se manifester.

Tentons d'analyser comment ces conclusions sont apparues de nature à donner des événements - et surtout des guérisons — une origine admissible, acceptable, et à la limite, démonstrative. Il y a là l'expression magistrale, et non équivoque, d'un consensus parfaitement établi en cette fin du XIX^e siècle. Du moment que la « science médicale » échouait à donner une explication naturelle de ces faits de guérison (si rares à cette époque), ils devaient ressortir nécessairement au surnaturel, être rapportés à Dieu.

Depuis longtemps déjà, le dualisme entre nature et surnature était admis par le monde intellectuel. Aussi bien adversaires que partisans du miracle, tout le monde le considérait comme « un fait extraordinaire », accompli par la toute-puissance de Dieu, « en dehors des lois de la nature ». Tout le monde était convaincu, après les théologiens, que le miracle se définissait comme une « dérogation aux lois de la nature », une miséricordieuse violation de celles-ci par un Dieu tout-puissant.

A partir de cette position, qui est historiquement fondée, le développement suivant se conçoit ainsi : face au « scientisme » de la fin du siècle, on va s'employer à rendre les événements de Lourdes mieux établis et divulgués et, surtout, moins contestables par les détracteurs. C'est là que le Bureau des Constatations médicales pouvait être particulièrement utile. C'est là qu'il a joué un rôle majeur surtout sous l'impulsion du dr. Boissarie.

On peut ainsi admettre une triple finalité de base à l'exercice de ce contrôle. Sans aucun doute, il a procuré :

- une confirmation, un témoignage en faveur des apparitions ;
- une aide à l'Église de France, à l'Église universelle, face aux attaques de toutes sortes dont elle était l'objet à cette époque de positivisme irreligieux, charnière entre le XIX^e et le XX^e siècle ;
- enfin, des éléments d'ordre apologétique, par les guérisons certifiées, et aussitôt reconnues « miraculeuses » par le peuple de Dieu, et l'Église enseignante, puisqu'alors la foi, mais aussi la logique de la situation, ne laissent place qu'à la toute-puissance de Dieu.

Et de fait, l'examen attentif des attendus et des conclusions des commissions canoniques, chargées du discernement ecclésial, fait état

presque uniquement, et jusqu'à une date peu éloignée, du fait prodigieux de la guérison qualifiée d'« extraordinaire », d'« inexplicable » et présentée comme se situant « au dessus (ou en dehors) des lois naturelles » ou « des données de la science ». C'est dire combien l'Église s'est appuyée exclusivement sur les conclusions du contrôle médical.

Et réciproquement, c'est dire combien la finalité du contrôle médical est partie prenante de celle de l'Église, maître d'oeuvre du « système », d'une méthode qui n'a pas évolué depuis le début du siècle, et de critères qui n'ont pas changé depuis plus de deux siècles !

b) Conséquences de cet état de fait, et raisons de nos interrogations actuelles

J'en vois au moins deux. L'une est déjà ancienne et n'a plus de chance de se renouveler. L'autre est plus récente, et elle est conflictuelle. Examinons-les plus précisément :

* 1^{re} conséquence : « *Toutes les guérisons sont des miracles* ».

Après que tout le processus de reconnaissance des guérisons ait abouti, au moment du Cinquantenaire, et par l'intermédiaire d'une quinzaine d'Evêques, à la proclamation de quelques dizaines de miracles, force est d'admettre que le contrôle uniquement médical s'est vu accorder, par l'Église, une importance quasi absolue, à laquelle il n'aurait jamais pu prétendre lui-même. Les preuves en sont multiples, et nous sont parvenues par des documents écrits :

— Mgr Schoepfer, évêque de Tarbes et Lourdes, faisait paraître, dans les années vingt, une lettre où il mettait en garde les pèlerins de Lourdes contre la « *hâte exagérée à qualifier de tels faits comme surnaturels* »... Il demandait aussi qu'« *aucune guérison de Lourdes ne donne lieu à une cérémonie religieuse... avant d'avoir été rigoureusement contrôlée et authentifiée par les enquêtes et la publication officielle des procès-verbaux de notre Bureau des Constatations médicales de Lourdes* ». Ce qui revenait, au mieux, à les autoriser tout de suite après !

Une guérison de cette période a eu une histoire un peu particulière et qui peut être considérée comme exemplaire.

Mademoiselle Henriette Bressolles était infirmière pendant la guerre de 1914-18. A la fin de 1918, elle est atteinte de « mal de Pott dorso-lombaire ». Elle fut soignée pendant des années dans divers hôpitaux militaires, pour cette affection. Puis elle rentra chez elle et reçut une pension (de 125 %) définitive au début de 1922. Elle vint à Lourdes, complètement infirme et grabataire, en juillet 1924. Elle y fut guérie et après avoir été examinée par les médecins du Bureau des Constatations médicales, elle fut renvoyée 3 mois après devant les

médecins et chirurgiens qui l'avaient soignée à Nice. En septembre, ceux-ci établirent un bilan médical et des certificats attestant sa guérison définitive. Son observation médicale est publiée, en octobre 1924, par le *Journal de la Grotte*, pour, en quelque sorte, entériner la reconnaissance de sa guérison. Avant la fin de cette même année 1924, une cérémonie d'action de grâce est autorisée dans sa paroisse niçoise par l'évêque auxiliaire qui trouve normal, et même opportun, de la présider. C'est dire à quel point cette guérison était regardée, reconnue, comme miraculeuse, par tout son entourage immédiat et sa communauté de vie, sans qu'un procès de discernement n'ait même été envisagé, ni entrepris. (C'est beaucoup plus tard, en 1957, que les « formes » seront satisfaites, sur l'insistance particulière de Mgr Théas). Il en était de même, sans nul doute, pour le plus grand nombre des guérisons admises, reconnues et certifiées par le Bureau des Constatations médicales (et peut être même pour les autres malades dont le dossier de guérison avait été « classé », faute de certitude, par les experts médicaux).

— Au même moment et par une sorte de contagion (!), la confusion s'installe aussi dans les esprits des médecins au sein du B.C.M. Là aussi, il existe une incontestable « dérive » que les mises en garde préalables et la tradition canonique ne peuvent empêcher. Le *Bulletin de l'Association médicale internationale de Lourdes* en porte le témoignage. En voici la preuve :

...« Faudra-t-il classer le cas, parce que les preuves... du miracle n'auront pas été éclatantes, évidentes, indiscutables ? ...Sans doute, les médecins savent bien que le vrai miracle est rare. Mais ils ont tant de joie à le reconnaître, parce qu'il manifeste la toute-puissance de Dieu »...

Plus même, et dans le même ordre d'idées, le dossier d'une guérison de 1938 se conclut en 1941 par la décision unanime, de la part de 6 médecins (et en présence de l'évêque de Tarbes et Lourdes), de considérer que « le cas de guérison de cette jeune fille pouvait rentrer dans le cadre des guérisons miraculeuses de Lourdes ». On est bien obligé d'admettre que peu à peu le contrôle de l'événement prodigieux (par nécessité et ici, uniquement l'expertise d'ordre médical) s'est vu accorder une importance quasi absolue. Un transfert systématique et naturel s'accomplit dans la réalité et dans l'esprit, entre « guérison confirmée » par le Bureau des Constatations médicales (et à la limite, toute guérison alléguée), et « miracle officiellement discerné », ou intervention de Dieu, et ceci aussi bien de la part de S membres du peuple de Dieu que des représentants qualifiés du Magistère de l'Église qui ne crurent pas nécessaire de proposer un discernement que tout le monde tenait déjà pour évident.

Et je ne pense pas qu'il y ait là une simple métonymie (c'est-à-dire, un mode d'expression). Mais à cette époque de l'entre-deux-guerres surtout, toutes les guérisons étaient considérées comme miraculeuses.

*2^e conséquence : « *Aujourd'hui, il n'a plus de miracle* » !

Avec la fin de la deuxième guerre, Mgr Théas étant nouvel évêque de Tarbes et Lourdes, cette longue période où la confusion se trouvait non seulement dans les esprits, mais aussi dans les faits, va cesser. Une nouvelle définition était nécessaire, une conception plus saine, plus formelle aussi, va être rappelée.

En 48, par une lettre publiée dans le *Bulletin de l'Association médicale internationale de Lourdes*, Mgr Théas redéfinit le rôle des médecins de Lourdes.

« Qu'est-ce que l'Église à Lourdes attend du corps médical ? Qu'il nous donne les renseignements suivants : Dans tel cas donné, y avait-il vraiment maladie ? Y a-t-il eu guérison véritable ? De cette guérison, y a-t-il une explication naturelle ?

...Dans votre domaine, l'Église vous reconnaît et vous laisse entière indépendance. Elle vous demande par ailleurs, de ne pas intervenir en tant que médecins dans des questions d'ordre théologique : il ne vous appartient pas de conclure vous même au miracle. Ceci regarde l'Église. »

Voilà qui est net et, en apparence, très libéral. Mais les circonstances et l'évolution générale des techniques vont sérieusement compliquer l'exercice normal de ce contrôle médical, et le rendre plus aléatoire, surtout du fait que la médecine d'après-guerre s'est dotée de techniques inédites pour mieux apprécier ce à quoi elle est confrontée et de moyens thérapeutiques plus aptes à apporter une aide efficace à ceux qui peuvent tout attendre de sa part.

Pour le contrôle des guérisons « inexplicables », la tâche est infiniment plus ardue qu'auparavant. Au niveau du diagnostic, il conviendra qu'une conclusion favorable soit basée sur une exigence accrue de documents, de preuves objectives, qui ne sont pas toujours retrouvées, ni utilisables. De la même façon, le pronostic devra être soupesé et interprété en tenant compte du traitement (jugé plus ou moins efficace, mais très souvent présent) et des différentes tendances d'école. Le traitement, lui aussi, sera apprécié, et empêchera de reconnaître dans une guérison, un processus extraordinaire, « inexplicable », puisque cette thérapeutique est utilisée et possède une action naturellement reconnue dans des guérisons volontiers habituelles, en dehors de Lourdes !

Même le concept de guérison, dans cette médecine moderne, n'est plus le même. Avant, le malade venant à Lourdes, ne pouvait plus rien attendre des médecins... Dieu était son seul recours. Actuellement, il peut tout attendre (au moins au niveau de sa survie) de la part des hommes. Je n'entrerai pas dans d'autres détails qui ne pourraient intéresser que des médecins. Mais appliquons quand même tout ce qui vient d'être dit au seul cas de la tuberculose, et on pourra juger de la transformation que les médecins ont commencé à vivre dans les années 50 !

Il n'en demeure pas moins que cette mutation a eu des conséquences très importantes. Il est maintenant évident pour tous que les exigences méthodologiques auxquelles sont soumis les médecins de nos jours n'ont plus rien à voir avec celles qui existaient il y a seulement 50 ans. Or ces contraintes ne peuvent déboucher que sur une raréfaction extrême des cas où les conclusions médicales sont favorables à l'existence d'une « guérison certaine et extraordinaire » ! Elles imposent en effet tout à la fois au niveau du cas clinique : un diagnostic quasiment assuré d'une maladie organique menaçant la vie (comme un cas de cancer, avec biopsie), et un pronostic rendu à coup sûr fatal par une absence totale de tout traitement à visée spécifique (une telle occurrence a donc peu de chance de se produire à l'heure actuelle — et *a fortiori*, dans le futur — et à propos des malades qui peuvent venir à Lourdes !) Elles imposent encore quant au comportement des médecins, la poursuite pendant de nombreuses années de leur étude et, plus encore, le silence des experts pendant celle-ci, ce qui est ressenti comme une volonté de « stérilisation ».

Que dire encore des fréquentes « remises sur pieds », des guérisons d'états pathologiques où seule une grande fonction (voir plusieurs) se trouve perturbée, où des signes subjectifs (une surcharge psychopathologique, ou même névrotique) renforcent l'impression de gravité ? A Lourdes, la foi et l'immense espérance dans l'aide de Dieu jouent un rôle indéniable dans leur survenue. Mais le facteur personnel est trop important pour être négligé dans l'expertise médicale. Et rien ne nous poussera, nous médecins, à conclure nos travaux en considérant ces guérisons comme « inexplicables » ou même « extraordinaires ». Nous sommes loin, bien sûr, du climat charismatique qui a dû être celui de Lourdes, il y a 100 ans ou même 50 ans, quand la médecine se trouvait à un stade « pré-technique » !

Peu importe donc que « l'Église reconnaisse et laisse une entière indépendance » à la médecine, et aux médecins. Le rôle de ceux-ci reste, encore aujourd'hui, d'apporter à l'Église la caution la plus sûre, à propos de guérisons. Et cette assurance demande de plus en plus de garanties, de contrôles de toutes sortes, et de temps. Ce qui ne va pas sans tiraillements dans la pratique. Qu'on en juge : depuis 1970 — soit presque 20 ans — 2 guérisons seulement ont été considérées par le Bureau médical de Lourdes comme « certaines et extraordinaires » ! A qui peut-on faire accepter cela comme la vérité, s'agissant de l'expression d'un Dieu aimant ?

Encore une fois, la finalité du contrôle médical des guérisons de Lourdes est liée à celle de l'Église. Or, il semble que la reconnaissance du fait prodigieux par les médecins soit infiniment plus difficile à ce jour, et que l'occasion ne sera bientôt plus offerte à l'Église d'y reconnaître une intervention de Dieu ! Pour échapper à ce formalisme, rien ne peut être conçu d'utile sur le plan médical strict. Comme j'ai déjà eu l'occasion de l'écrire, c'est à l'Église de décider des modifications à introduire dans sa méthodologie.

C'est donc à elle, et à elle d'abord :

- de situer dans l'état actuel de sa catéchèse et de la pensée contemporaine, une nouvelle façon d'envisager ce problème ;
- d'évoluer en tenant compte des nécessités et des opportunités de son ministère et aussi du nouvel éclairage de Vatican II ;
- d'élaborer les bases d'un nouveau langage plus en rapport avec le reste de sa pastorale (miracle = signe de l'Amour de Dieu) ;
- enfin, de redéfinir son but — et les moyens d'y parvenir.

Théodore MANGIAPAN

Le docteur Théodore Mangiapan est responsable depuis de nombreuses années du Bureau des Constatations médicales de Lourdes.

Souscrivez un abonnement de parrainage au profit d'un tiers : séminariste, étudiant, missionnaire, prêtre âgé, couvent, etc.

Jean BASTAIRE

Source et avenir d'une foi

LORSQUE je me suis converti au christianisme, il y a quarante ans, la situation était simple, trop simple, estimera-t-on de nos jours. Un vaste monde incroyant existait, de plus en plus majoritaire, mais regorgeant de valeurs chrétiennes qui s'ignoraient comme telles. Il s'agissait d'aller vers lui et de l'inviter à se reconnaître dans l'Évangile. Pour cela, les croyants avaient à faire le ménage chez eux et à décrasser les cuves baptismales. La critique de l'Église était conçue pour la mission. L'ouverture au monde, pour le salut du monde.

Les milieux que je rejoignais participaient tous à cette spiritualité d'Action Catholique : être présent au monde pour que le monde soit présent à Dieu. Traduction moderne et rigoureusement christologique de l'adage des Pères de l'Église : « Dieu s'est fait homme pour que l'homme soit fait Dieu ».

La vue était simple parce que c'était une vue de foi. Et la critique du christianisme environnant était dure parce que c'était une critique née d'une impatience de foi. Nous vivions les dernières années du règne de Pie XII : prêtres-ouvriers interdits, scléro-thomisme agonisant, Saint-Office aveugle. Une immense espérance nous soulevait pourtant, car c'était une espérance de foi. Elle a porté le Concile dans ses flancs. En un premier temps, elle fut comblée au-delà de toute mesure.

Qu'est-il arrivé ensuite ? L'Église catholique s'est transformée en un colossal chantier de démolition. C'était normal, si l'on voulait rebâtir aux dimensions requises par l'« aggiornamento ». La pelleuse pouvait faire mal et heurter parfois de vénérables fondations. Le dommage n'était pas grave, si c'était pour mieux dégager les assises véritables.

Mais autre chose s'est produit. Un doute est apparu chez beaucoup de ceux qui maniaient la pioche. Le projet s'est brouillé dans leur tête. Il en est résulté une fuite en avant, un nouvel équilibre recherché dans une perpétuelle remise en cause qui, plutôt qu'à un dynamisme balayant les positions figées, ressemblait à la déchirure d'un vieux tissu qui craque de toutes parts.

La foi ne s'est pas éteinte, mais elle a vacillé. C'était encore normal. Mais on a vu dans cette incertitude un progrès. On a rejeté toute sécurité comme infantile. Une catastrophique confusion s'est manifestée entre foi et fidéisme. Croyant partir en guerre contre le confort fallacieux d'une idéologie humaine barbouillée d'Évangile, on a entamé la sûreté m'istérisée du credo, le roc cristallin du kérygme.

Il n'existe pas de foi sans confiance totale, sans assurance indéfectible. La foi ne tremble pas tant qu'elle repose sur Dieu. C'est lorsqu'elle est entre nos mains qu'elle court un péril. Il n'y a pas de quoi s'en réjouir. Vertu théologale, elle ne procède pas de la nature humaine, mais de la nature divine. Elle est un don de Dieu auquel nous avons à nous ouvrir et que nous n'arrêtons pas de trahir.

Une expression à la mode me laisse perplexe : *chrétiens en recherche*. Comment peut-on être en recherche de ce qu'on a déjà trouvé ? A moins qu'on n'ait pas vraiment trouvé, qu'on soit encore dans l'indécision, au stade de la quête préalable et non de l'ascèse purificatrice. Les deux se mêlent sans doute en chaque personne. Mais une fois de plus distinguons, et n'honorons pas d'une égale estime la faiblesse de notre adhésion et l'exigence de la foi qui nous habite.

Depuis le Concile s'est développée une foi de Samedi Saint, déçue dans ses formulations habituelles, frustrée dans ses attentes naïves. Désenchantement, désarroi, interrogation, angoisse, détresse : toutes les étapes ont été parcourues d'une descente dans la nuit. La foi ne s'est pas perdue, mais c'est une foi en creux, une foi vide. On ne sait plus à quelle transcendance croire, à quel Dieu se vouer. On s'accroche à une absence qui ne règle rien et n'autorise surtout pas l'abandon, mais qui interdit tout retour en arrière et laisse dans l'errance.

Cette foi d'après la mort de Dieu a sa grandeur et son pathétique. Mais ce n'est pas la foi pascalienne qui seule introduit au christianisme et met en œuvre l'Évangile. Plus qu'une foi d'ailleurs, c'est un entre-deux, un état violent et impossible à vivre entre une conviction défunte et une certitude à venir, le lien étant quand même assuré par une espérance incoercible.

La mise à mort a été effectuée par les sciences humaines. Elles ont percé le cœur de beaucoup de croyants en multipliant le soupçon jusqu'à discréditer totalement l'enseignement de l'Église. Au lieu de nier brutalement le fait évangélique, un athéisme plus subtil que l'athéisme persécuteur a prétendu assumer la réalité chrétienne pour mieux la réduire. Tous les prestiges de la rationalité moderne s'y sont employés. Ce fut un anéantissement magnifique.

L'étonnant n'est pas que l'éternelle contestation ait resurgi sous cette forme sophistiquée ni qu'elle ait crucifié à notre époque comme toujours les fidèles du Christ. C'est que tant de croyants sincères et profonds ne soient pas arrivés à ressusciter de cette Passion, que deux

mille ans après Pâques la lumière du Christ ne les ait pas tirés de ce sépulcre. La pression était et demeure sans doute formidable. Mais pourquoi la résistance n'a-t-elle pas été d'un égal niveau, surtout après les promesses du Concile ?

On n'esquivera pas ce grand débat autour d'une anémie pernicieuse qui, à peine les portes ouvertes par Vatican II, s'est traduite par un effondrement du corps ecclésial. Pareille défaillance met en cause d'une manière radicale la théologie dominante depuis plusieurs siècles : théologie d'un « surnaturel » désincarné, docétiste, qui prônait le retrait du monde et le mépris du temporel, alors que le Christ est venu dans le monde parce qu'il l'aimait et voulait le sauver en lui redonnant la ressemblance divine.

L'Action Catholique a eu beau naître et se développer, elle n'a pas eu le temps de mordre sur l'inconscient d'un christianisme à la pensée dévialisée et qui, coupant Dieu de l'homme au lieu de les réconcilier dans la personne théandrique du Fils, a préparé la révolte de l'homme contre Dieu et ouvert les voies à une sécularisation conçue non comme une distinction nécessaire, mais comme un divorce irrémédiable.

On oubliait ainsi le concile de Chalcédoine qui, au IV^e siècle, définissait le mystère du Christ comme unissant « sans confusion ni séparation » Dieu et l'homme. Cela seul eût écarté les deux erreurs antagonistes du sacré totalitaire et du sécularisme vide.

La foi à l'épreuve des sciences humaines ? D'accord, car il n'est rien de meilleur pour trier le bon grain de l'ivraie, le salubre du pathologique, et plus encore pour mesurer l'incarnation de la foi en chacun de nous, en apprécier les divers régimes de croissance, en dégager les véritables expressions créatrices.

Mais bien peu songent à soumettre les sciences humaines à l'épreuve de la foi, à traduire devant le tribunal du Christ le savant Pilate qui se lave les mains et l'érudit Caïphe qui s'indigne. A l'égard de la modernité règne une intimidation fantastique. Le chantage joue à plein. Silence sur la critique de foi et carte blanche à la critique rationaliste, comme s'il n'existait pas une rationalité théologique qui relativise fondamentalement les prétentions rationalistes.

A cette intimidation et à ce chantage, beaucoup de mes camarades ont mal résisté. Ils ne se sont pas laissés prendre au scientisme de Jacques Monod ou à l'athéisme de Claude Lévi-Strauss. C'étaient là des positions classiques, faciles à réfuter. Mais ils ont été piégés par la prolifération d'un discours *sur la foi* non accompagné d'un discours *de la foi*. La foi est restée muette tandis que beaucoup parlaient à sa place.

Cure de modestie ou sentiment d'infériorité ? Dans leur conviction de détenir la vérité (l'expression laisse rêveur lorsqu'on pense qu'un « détenu » est quelqu'un qui vit en prison...), les chrétiens avaient suffisamment écrasé de leur condescendance et excommunié de leurs

foudres les nouveautés du siècle pour qu'il ne fût pas rafraîchissant de les voir enfin revenus dans le rang, massivement à l'écoute, et ne prétextant plus faire la leçon avant qu'on ait ouvert la bouche.

Mais à l'humilité s'est mêlée une honte fâcheuse. Parce qu'en dehors de ses avant-gardes l'Église avait péché par ignorance et par dédain, parce qu'elle s'était imaginée plus forte de ses refus que de ses ouvertures, on a miniaturisé la parole de Dieu jusqu'à l'occulter. Sous prétexte de pratiquer *l'épistémé* chère à Husserl, mise entre parenthèses purement méthodologique, on a obtenu le fameux « non-dit » cher aux psychanalystes.

Il n'est pas bon de ne pas avouer ce qu'on est. Après avoir encombré les avenues du siècle par une morgue funeste, il n'est pas mieux de craindre d'embarrasser. Quelqu'un qui sert la vérité est immédiatement un gêneur. Le chrétien doit gêner autant qu'accepter qu'on le gêne. Pas plus qu'un autre, il n'est à l'abri de l'erreur. Il ne « détient » pas la vérité. Mais par sa foi la vérité le libère, comme dit saint Paul, et elle libère tout homme auquel il communique la Bonne Nouvelle. Il ne peut faillir à cette annonce.

SI beaucoup de chrétiens actuels me procurent un malaise, c'est que j'ai l'impression d'un curieux chassé-croisé entre eux et moi. Ils quittent les positions où j'accède. Ils se retirent au moment où j'arrive. Nous sommes d'accord sur le but, mais procédons en sens inverse pour remplir le même service.

Ils vont à un siècle d'où je viens. Ils s'irritent d'un christianisme qui me comble. Et je sais bien que, chrétiens de naissance, ils ont de bonnes raisons d'être insatisfaits et de me mettre en garde contre une vision trop irénique de leur Église devenue mienne. Ils sont de la maison. Ils ont grandi dans le sérail et ont parfois manqué y mourir.

Mais je suis prêt à leur offrir une insatisfaction réciproque et même plus radicale, puisqu'elle m'a poussé à me convertir. Croient-ils qu'avant de me rallier à Jésus, j'étais aveugle aux défauts de l'institution, à son moralisme, son étroitesse d'esprit, son caporalisme ? Je ne voyais même que cela et y puisais bonne conscience. C'est quand, malgré ces tares, j'ai vu autre chose que je me suis fait disciple du Christ.

Les chrétiens d'aujourd'hui découvrent la grandeur des droits de l'homme et les beautés de l'érotisme. Je m'en réjouis. Mieux vaut tard que jamais. S'ils vivaient encore ici-bas, ce serait une douce revanche pour mes vieux maîtres laïques que de voir les curés encenser la révolution de 89 et, donnant droit aux requêtes de la chair, réhabiliter un certain paganisme.

Mais ce n'est quand même pas à moi qu'il faut chanter de telles louanges. Cette présence de Dieu hors des frontières de l'institution, ces semences du Verbe enfouies dans les créatures, je les connais. Je

m'en suis nourri. J'y ai trouvé mes raisons de croître et de vivre, dans l'ombre d'un sens qui m'échappait, jusqu'à ce que l'Évangile me le livre.

Si je suis entré dans la communion visible de l'Église malgré les péchés de l'institution ou du personnel, c'est que j'avais besoin qu'on me donne un Nom, qu'on me décrypte un mystère. Avant même d'être absous de mon propre péché, il fallait que je comprenne en quoi et pourquoi j'étais en faute, quel était le secret du monde et comment je lui portais atteinte. Il fallait que je devienne fidèle pour saisir exactement mon infidélité.

La conversion au monde de chrétiens trop longtemps éloignés du monde est une merveilleuse chose, pourvu qu'elle amène la conversion à Dieu de ce monde trop longtemps rejeté, incompris, abandonné à ses obscurités et à ses agonies. Cette conversion des disciples n'est alors rien d'autre qu'une imitation du Maître. Elle réalise l'incarnation de l'éternité dans le temps afin d'accomplir la régénération et l'assomption du temps dans l'éternité.

Obstinément dépréciée par des serviteurs à la vue basse et à l'intelligence bilieuse, la création connaît aujourd'hui un retour de balancier qui la porte au pinacle. Sa forte et tendre saveur tourne bien des têtes. On met les bouchées doubles afin de se rattraper. A celle qu'on méprisait naguère on trouve tous les charmes, et la crainte qu'elle inspirait se transforme en adoration.

Au cœur de sa splendeur de fille de Dieu, il ne faudrait pourtant pas oublier son visage de détresse. Tant de beauté est blessée, tant de noblesse est déchue. Ce n'est pas un esprit chagrin qui le dit, un pisse-froid janseniste ou calviniste. C'est l'expérience quotidienne. Sur terre, l'échec, la souffrance et la mort font la loi.

Le mal dévore l'amour, insupportable drame. L'admiration est ruinée par la dérision, le scandale étouffe la louange. La création, le temporel, l'histoire vont au néant, s'ils ne sont pas à nouveau irrigués par le sang de Dieu, vivifiés par l'Esprit du Christ.

Non moins que d'autres époques, la nôtre associe l'horreur au plaisir. Mais aucune peut-être n'a été étreinte, au sein de l'abondance, par un tel sentiment de l'absurde. Plus terrible que le manque de pain est la faim du sens, car il ne sert à rien de mourir rassasié si l'on ne sait pas pourquoi l'on a vécu.

La meilleure façon de sauver le monde est certes de redonner du prix au monde, au lieu de l'inscrire dans la colonne des déficits, pour la plus grande gloire d'un Dieu impassible et lointain. Mais on ne lui redonne du prix qu'en Jésus-Christ. Il ne reprend de la consistance et ne retrouve de l'être que dans l'Être. Il n'est libéré de l'entropie que dans la Vie.

La foi pascale est ce voyage au bout de la nuit en tenant par la main un monde somptueux et défiguré, ébloui et perdu, que Jésus

achemine vers l'aurore. Voilà le service que les chrétiens ont à rendre à la création, leur diaconie dans l'univers. Tout ce qui les en distrait est une faiblesse. Aucune remise en cause ne doit les détourner de cette investiture.

Montrer le sens, malgré leurs états d'âme et leur vilenie. Non pas l'exhiber, mais l'attester. Point n'est besoin de scapulaires ni de processions. Il suffit d'être ce qu'on est et de le dire. C'est lorsqu'on se prend pour la lumière qu'on cherche à attirer l'attention sur soi. Lorsqu'on est brûlé par elle, on songe seulement à ne pas la cacher sous le boisseau ni à la mettre en veilleuse.

Pas plus qu'une imprudente identification au monde, ne m'agrée d'ailleurs une certaine quête d'identité qui se développe en réaction, et par où s'exprime surtout l'angoisse de se différencier du monde. Ce peut être la grande tentation pour échapper à une foi de Samedi Saint. On fait l'impasse sur ce qui est arrivé. On régresse en-deçà de la mort de Dieu. On se retrouve entre anciens combattants de Tibériade.

L'identité chrétienne n'est pas en arrière de la croix, mais en avant. La foi en Jésus mort et ressuscité n'entraîne pas à des retours en chrétienté de douteuse mémoire, lorsqu'ils ne sont pas l'occasion d'un ressourcement, d'une reprise de captage, d'un dégagement des eaux obstruées par les sables.

« Je vous précéderai en Galilée... », dit le Christ glorieux à ses apôtres, les invitant à revenir au départ et à remonter aux origines. Mais ce n'est pas pour recommencer la même prédication. C'est pour inaugurer la plénitude de l'annonce, celle que le fils du menuisier exprimait déjà d'une manière voilée et qui se révèle à présent dans la splendeur du Verbe.

Chrétiens de Samedi Saint et chrétiens d'avant la Passion, tous sont invités à effectuer le saut de Pâques. N'offrent-ils pas au bout du compte les deux visages d'un même dépérissement, la traduction couplée d'une même carence ? Ils se répondent l'un l'autre, car ils procèdent de la même infirmité par rapport à un siècle qu'ils ont de la peine à assumer et qui les fascine ou les repousse.

Venant de ce siècle, une nouvelle race de chrétiens fait à ses aînés la courte échelle. Ceux-ci transmettent à ceux-là une tradition qui les arrache aux régions d'ingratitude, là où la grâce est vécue sans être aimée parce qu'elle n'est pas identifiée. Mais sans les nouveaux arrivants, il semble bien que les chrétiens de tradition ne réussissent plus à trouver leur second souffle.

Qu'ils soient progressistes ou conservateurs, pourquoi n'écoutent-ils pas davantage les néophytes ? Le moins qu'on puisse dire est qu'ils leur accordent une attention distraite, quand elle n'est pas dépréciative. Ils s'obnubilent sur l'incroyance moderne, ce qui est fort louable. Mais cette incroyance ne paraît plus les intéresser lorsqu'elle passe au

Christ, comme si les convertis, rentrant dans le rang, cessaient de faire problème.

On reconnaît là une fois encore la perspective cléricale, indéracinable. Pour elle, le converti est celui qui abjure et renie. Il se repent d'un choix qu'il n'a pourtant jamais eu l'occasion de faire. Il opte pour Dieu contre le monde et pour la grâce contre la nature. C'est un déserteur qu'on accueille comme un frère, mais qui n'appartient plus à la part vivante de la mission. Il est récupéré. On n'a plus à s'en occuper. Son affaire est classée.

Et si le converti avait pour vocation d'assumer et non de retrancher, de déchiffrer et non de multiplier les ratures ? Si avec lui le problème de l'incroyance atteignait son maximum et entraînait dans une zone de pleine élucidation, de compréhension décisive ? Si du même coup la croyance y puisait un équilibre reconquis, une lumière irremplaçable, le converti offrant l'idéal champ de résolution des contradictions où se débattent les consciences actuelles ?

CE n'est pas un hasard si des hommes comme Maurice Clavel, Olivier Clément ou Jean-Marie Lustiger sont écoutés avec une croissante attention par l'agnosticisme contemporain. Dans le désert présent, ils suscitent une complicité immédiate. Ils ne sortent pas des sacristies. Ils ne sont pas nés dans l'eau bénite. Ce ne sont pas de meilleurs chrétiens, mais des chrétiens qui ressemblent à tout le monde tout en étant d'un autre monde.

Ils n'ont rien à voir avec la nostalgie du latin. Ils ne prônent pas le retour à la tonsure et à la coule blanche des vieux ordres monastiques. Pour répondre à l'historicisme moderne, ils ne sacrifient pas à l'archéologisme. Ce sont des créatures raisonnables qui, cherchant l'ultime raison de la nature et de l'histoire, ont découvert l'amour de Dieu. Ce sont des hommes qui, allant au bout de leur humanité, ont accédé au Christ.

Jean BASTAIRE

P.S.: Parmi ces nouveaux chrétiens qui viennent de l'athéisme contemporain, il faut citer un témoin de première grandeur, encore peu connu en Occident : Vladimir Zielinski, théologien laïc vivant à Moscou. On lira de lui *L'heure de l'Église* (dans *Contacts*, 3^e trim. 88) et *Ceux qui entrent dans l'Église* (dans *Histoire de l'Église russe*, Nouvelle Cité, 1989).

Jean Bastaire, né en 1927, marié. Ecrivain, secrétaire général de l'Amitié Charles Péguy. Nombreuses publications sur Péguy. Ouvrages récents : *Le matin de l'Éternité*, Centurion, 1984, *Péguy e la cultura del popolo*, Mililla, Lecces, 1987. Collabore à *Panorama, France . Catholique* et *Radio Notre-Dame*.

Albert CHAPELLE, s.j.

Oswiecim. Méditation

En 1984, une communauté de carmélites polonaises s'installait dans un bâtiment (le Theatergebäude) situé à l'intérieur des limites du « camp de concentration d'Auschwitz », telles qu'elles ont été définies à l'UNESCO.

La communauté juive mondiale a protesté contre cette présence chrétienne sur « le plus grand cimetière juif du monde ». Un million et demi de juifs furent assassinés par les nazis dans le camp d'Auschwitz-Birkenau pour le seul fait qu'ils étaient juifs. Aussi ce camp est-il devenu le symbole de la Shoah.

Le camp d'Auschwitz est également le symbole du martyre de la nation polonaise sous le national-socialisme.

Le 22 juillet 1986, une rencontre eut lieu à Genève, entre une délégation juive, conduite par Maître Théo Klein, président du Congrès juif européen, et une délégation catholique, conduite par le cardinal Albert Decourtray, archevêque de Lyon. Une déclaration commune, dite « Zakhor ! » (Souviens-toi) a été alors publiée (cf. Documentation catholique, n° 1924, 7 septembre 1986, p. 828).

Le 22 février 1987, une seconde rencontre eut lieu à Genève. Elle aboutit à un accord, stipulant que le couvent des carmélites se situerait en dehors des limites du « camp de concentration d'Auschwitz » et qu'un « centre d'information, d'éducation, de rencontre et de prière » serait construit près de ce carmel (cf. Documentation catholique, n° 1938, 19 avril 1987, p. 459-460).

L'accord prévoyait que les carmélites seraient installées dans leur nouveau couvent le 22 février 1989. Le contexte polonais n'a pas permis de respecter une échéance aussi rapide (cf. Documentation catholique, n° 1981, 2 avril 1989, p. 357 s.). Les travaux doivent commencer au printemps de 1990.

Le drame est peu à peu reconnu. Il y a six ans, un Carmel s'est implanté sur le territoire de l'ancien camp d'Auschwitz. Depuis quatre ans, plusieurs associations juives en demandent le départ. En 1987, l'opinion publique croyait un accord trouvé entre chrétiens et juifs. En 1989, la crise demeure, aiguë. Pour l'éclairer, nous tenterons de méditer la vocation du Carmel. Elle ne peut être que mystique. A la suite d'Edith Stein et de Maximilien Kolbe.

A l'issue de la célébration juive d'un mariage, l'époux brise un verre pour célébrer avec la joie du jour, le souvenir du Temple détruit et des malheurs qui ont scandé l'histoire d'Israël. Le consentement des époux chrétiens est béni par le signe de la Croix. Les mémoires liturgiques retiennent ensemble la joie et la douleur. Ceux qui sèment dans les larmes, moissonnent en chantant. La célébration nuptiale reçoit sa bénédiction de l'amour de Dieu plus fidèle que la mort. Ni les noces, ni la mort n'ont épuisé l'amour. C'est pourquoi Israël demeure éternellement, et le Carmel garde les mystères du Temple.

Pourquoi évoquer ces symboles fondateurs quand il faut aujourd'hui discerner la volonté de Dieu sur l'emplacement d'un Carmel ? Simplement parce qu'il faut recourir à Lui et à sa Parole pour reconnaître les voies d'une supplication qui Lui agréé.

TOUS les partenaires du débat autour d'Auschwitz et du Carmel ne partagent pas cette certitude : le gouvernement de la Pologne est officiellement athée. Certaines personnalités juives engagées dans ce conflit appartiennent à la « libre pensée ». Mais tout le monde sait ou pressent la Présence qui confère à la question sa portée religieuse, d'abord cachée.

L'affrontement a d'abord paru relever de ces frictions habituelles entre religions, notamment entre croyants. Des chrétiens, de bonne foi, avaient voulu envelopper dans une même prière de repentir et de louange les victimes et les bourreaux. Prier, n'est-ce pas une oeuvre de miséricorde ? Les autorités de l'archidiocèse de Cracovie et les carmélites entendaient nommer dans le même souvenir les polonais, chrétiens et juifs, et les juifs, chrétiens ou non, de toute l'Europe. La prière du Carmel n'était-elle pas un fruit du martyre des juifs et des chrétiens et une intercession pour leurs bourreaux ?

La prière a elle-même porté un fruit de pardon et de vérité : le crime était plus grand ce que qui en était perçu. La manifestation des fautes prit un visage très humain, à première vue mal identifié. Des juifs des Etats-Unis et surtout d'Europe occidentale — il n'y en a plus guère en Pologne — ont protesté. L'Etat d'Israël ne s'est pas exprimé sur la question. Mais plusieurs associations juives ont crié à l'insupportable. Les chrétiens de Pologne et d'ailleurs pensèrent

d'abord à un malentendu : oui, bien sûr, nous prions aussi pour les juifs. Non, bien sûr, nous ne banalisons pas la Shoah. Oui, le crime des nazis contre les juifs était sans pareil, puisqu'il suffisait de naître pour être jeté à la mort. Non, personne ne veut oublier, puisque précisément nous prions.

Peu à peu, une évidence grandit, une grande douleur se fait jour. Une évidence : des juifs qui croient, des juifs qui prient, protestaient comme les autres. Ce n'était donc pas la prière pour les morts qui était en cause. Impossible que les juifs oublient les millions de polonais, et les polonais les millions de juifs, exterminés par les nazis : il faut prier à Auschwitz. Mais impossible aussi que polonais et juifs, juifs et chrétiens oublient leur passé... Comment prier à Auschwitz ? la prière reçoit comme un fruit de la miséricorde divine la connaissance et la honte des plus anciens péchés. La prière suscite aussi les plus fermes solidarités.

IL y a plus de vingt ans, les polonais catholiques et leurs évêques avaient déjà reçu un don insigne d'humilité, une grâce de miséricorde que leur avait sans doute méritée leur martyre sous les nazis et les bolcheviks. Au terme du Concile, au nom de leurs fidèles et de leurs concitoyens, les évêques polonais ont posé un geste de réconciliation sans exemple. Publiquement, ils avaient demandé pardon à leurs ennemis. Ils n'avaient pas seulement pardonné aux allemands de les avoir envahis et massacrés ; ils ont demandé pardon à leurs bourreaux. Une grâce de purification plus intime attend encore cette nation témoin.

Car peu à peu, il a fallu entendre résonner à l'intime du coeur la clameur des survivants ou des enfants de la Shoah. Oswiecim était Auschwitz ! Sans la nouvelle présence de la Pologne depuis dix ans, quel européen de l'Ouest pourrait prendre la mesure d'abnégation imposée à un polonais par cette simple phrase ? Le nom même du martyre des siens lui est enlevé. Majfdanek, Sobibor et Treblinka peuvent garder leurs noms. Fallait-il rendre à Oswiecim son appellation allemande ? Il le fallait à la face du monde, et par respect du symbole de la Shoah, les polonais y ont consenti. Auschwitz ! Ils étaient chrétiens et juifs, les polonais morts à Oswiecim. Etaient-ils donc tous juifs, les morts d'Auschwitz ? Sans laisser personne dans l'oubli, les catholiques, y compris ceux de Pologne, sont prêts à voir dans les juifs martyrs les symboles de leurs victimes. N'est-ce pas le juste respect du plus méprisé ? Et n'est-ce pas dans le Sang d'un juif que les chrétiens croient recevoir le Salut ?

Il fallait aller plus loin encore sur les voies de la miséricorde. Prier pour les bourreaux, c'était apprendre à les reconnaître comme des frères en Adam, et aussi pour la plupart comme des frères dans le Christ. Les chrétiens, grâce à leurs martyrs, pensaient bien savoir que ces meurtres au zyklon B étaient inspirés par la haine de Dieu et de

son Christ. Ils distinguaient fortement le crime et la foi des bourreaux. Encore faut-il reconnaître que ceux-ci, protestants, orthodoxes ou catholiques, étaient chrétiens. Oui, ils étaient des nôtres et, dans leur enfance, beaucoup sinon tous, avaient prié notre Dieu et Seigneur Jésus Christ. A l'heure de leur mort... Mais à l'heure de leur meurtre aussi, ils étaient chrétiens. Honte et confusion... Honte et confusion devant Dieu. Honte et confusion devant Israël ! La prière apporte la douleur du pardon et amène à exprimer le repentir. La prière de réparation exhibe son exaucement quand nous reconnaissons les fautes de nos pères et de nos frères et que, par grâce et par vocation, nous en faisons solidairement pénitence. Les juifs nous ont dit — discrètement — avoir reconnu des chrétiens dans leurs bourreaux, allemands, russes, ukrainiens, lettons, etc. Si notre frère a quelque chose contre nous, comment ne pas nous réconcilier avec lui avant de présenter notre offrande ? Il faut au moins l'avoir écouté et entendu.

CE n'était pas la première fois, ni d'hier, ni d'avant-hier, que les juifs durent voir en des chrétiens, sinon des bourreaux, au moins des persécuteurs. S'ils veulent prier pour les juifs — et avec eux —, les chrétiens ne peuvent l'ignorer. La rouelle avait été imposée par le IV^e Concile du Latran (1215). Les juifs se le rappellent, nous chrétiens, non. Les ghettos et les pogroms ont été le fait de chrétiens, souvent de gens d'Eglise : d'immenses péchés y ont été commis par des chrétiens. Les juifs d'Auschwitz se le rappelaient...

Prier pour les martyrs et pour leurs bourreaux, c'est confesser les péchés de nos pères. Ils sont nos pères, et nous sommes leurs fils ; ils furent aussi pécheurs, comme nous. Dans la communion de l'Eglise, nous nous reconnaissons, grâce au Crucifié, chargés de leurs fautes, et nous confessons les nôtres. Invoquer le nom de Dieu sur de tels drames, c'est accepter de descendre à ces profondeurs, mais, sans voir la vérité et sans la dire, comment recevoir la bénédiction ?

Des juifs pieux sont restés comme interdits devant la prière chrétienne à Auschwitz. C'est là pour le chrétien une grande et terrible leçon : il ne lui est pas possible d'intercéder sans que se révèle la Colère de Dieu et la profondeur des fautes commises. « C'est par nos péchés que nous Te crucifions. » Prier sur les camps de la mort, c'est avec L. Bloy confesser devant Dieu : « *Nous sommes tous des assassins* ». Prier jusque-là pour entrer dans la miséricorde.

Prier plus profondément encore. Car le juif voit dans son exclusion de la terre des vivants par les camps d'extermination un signe tangible, ou au moins une suite inexorable, de ce qu'il croit être l'erreur chrétienne. Comme si la foi en Jésus-Christ et Seigneur requérait par son universalité même la fin du peuple juif, c'est-à-dire comme un ethnocide. Combien de fois le peuple juif n'a-t-il pas eu le sentiment de subsister malgré nous, chrétiens ? L'assurance de notre

foi ne lui est pas apparue comme le fruit et le gage de sa primogéniture. Par ce qui fait notre condition adamique, la jalousie a trop souvent fait de la foi messianique un gage de la disparition du peuple élu. Comme si celui-ci subsistait par la faute de son incrédulité, et non par la fidélité du Dieu vivant ; comme si nous étions chrétiens par naissance, et non par miséricorde du Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob.

Le martyr des victimes de la Shoah, la prière des catholiques polonais comme leur mise à mort, ont mérité une lumière nouvelle aux chrétiens d'Occident. La jalousie religieuse des nations à l'égard des juifs a été assez vive et assez profonde pour avoir engendré jusque dans l'Eglise, le mépris. Nous ne le voulions pas, et les chrétiens victimes des nazis, moins que quiconque, mais comment prier pour les bourreaux d'Auschwitz et expier leur haine sans reconnaître cette violence de coeurs païens trop peu convertis à l'Evangile de Dieu ? L'Eglise de Pologne, broyée dans le sang et purifiée par la prière, a pardonné à ses bourreaux nazis ; elle nous obtient la grâce de pardonner aussi à leurs victimes qui sont aussi les nôtres. Car les juifs restent toujours les victimes des nations mal converties de leur idolâtrie. Auschwitz est en notre siècle le grand témoignage de ce péché. La prière à Auschwitz a été l'occasion de cet amer rappel. Elle peut devenir la source d'un grand pardon.

LE plus douloureux est encore à entendre. Car la Miséricorde est sans mesure. Les bourreaux étaient chrétiens et ils avaient été marqués de la Croix. Est-ce au nom de la Croix que furent massacrés les juifs de la Shoah ? Le vertige est ici infernal. Le chrétien sait bien que la croix gammée était à l'opposé de la Croix du Christ. Mais le chrétien confesse aussi la persécution séculaire des juifs — au nom de la Croix. Et la faute ici s'est redoublée. Trop d'entre nous ont imputé à tort au seul peuple juif le déicide dont nous sommes tous, coupables. De surcroît, des chrétiens ont prétendu venger sur lui notre Seigneur en rendant le mal pour le mal, là où nous étions appelés à recevoir à travers lui grâce sur grâce. Il faut confesser ces péchés de lâcheté et de vengeance. Dans la lumière miséricordieuse de cet aveu, le chrétien comprend quelles fautes ont rendu la Croix odieuse aux juifs, et sa présence abominable au lieu de leur supplice.

Le coeur de Jésus crucifié est doux et humble. La sainte croix est devenue un signe de malédiction et de terreur pour les juifs persécutés et suppliciés. Auschwitz n'a sans doute pas suffi pour nous le faire entendre. Il y faut encore, et la prière du Carmel, et la clameur des juifs pour comprendre ce qui a été fait de la croix glorieuse de notre Sauveur : un témoignage d'orgueil et un signe de haine meurtrière. C'est jusque-là que Jésus nous a aimés : « Père, pardonne-leur, ils ne savent ce qu'ils font. » Seigneur, comment porter la Croix sans crucifier personne ? Il faut descendre dans ces abîmes du péché et de

la miséricorde toujours plus grande. Il faut, dans la vérité de l'Esprit Saint, oser comprendre et dire que la Croix — la Croix du Messie — est odieuse pour les juifs à Auschwitz. Par la faute des chrétiens qui en ont répété l'injustice plutôt que partagé les fruits de réconciliation. La Croix nous invite à réparer pour confesser la gloire.

Le discernement spirituel s'opère dans cette lumière salutaire. La volonté de Dieu n'est assurément pas que l'on ne vienne pas prier à Auschwitz. Mais la volonté de Dieu est-elle que la croix — et donc le Carmel, car il n'est pas de Carmel sans croix — demeure à Auschwitz ? La foi chrétienne porte en elle-même la réponse. Pour le chrétien, aucune souffrance n'est rédemptrice, aucune faute n'est rachetée sinon dans la passion du Christ. Et les yeux de la foi chrétienne identifient la souffrance des victimes au Juste souffrant ; ils reconnaissent dans le crime contre l'humanité la mise à mort du Fils de l'homme et dans les victimes, des témoins de la passion du Serviteur. A Auschwitz, la foi catholique contemple un des Golgothas du monde moderne.

Le juif pieux trouve dans sa prière les ressources de patience et de miséricorde nécessaires pour entendre ce langage chrétien. Il comprend que le chrétien veut lui rendre honneur en assimilant son martyre à celui des chrétiens, c'est-à-dire à celui du Messie. Mais, à l'intime de sa foi, l'énigme est plus que jamais présente, et le défi à jamais comme insurmontable. Est-ce pour lui un signe messianique que les siens soient immolés ? Est-ce un témoignage rendu au Messie que ceux de son sang soient dépouillés, jaloués, exclus, exterminés ? Et comment échapper à cet affreux drame qui, depuis deux mille ans, a redoublé la passion d'Israël : non seulement les païens, mais les craignant Dieu, ne sont-ils pas devenus ses ennemis ?

Et le chrétien médite en son cœur. Il le sait de foi divine : il n'est pas d'autre Nom que celui de Jésus par qui être sauvé : chrétiens et non chrétiens polonais, juifs ou autres, ont en Lui leur Rédempteur. Pas d'innocent qui ne soit de son Esprit, pas de victime qu'il ne s'associe en son Sang, pas de coupable dont il ne porte les fautes, pas de bourreau pour qui il n'ait prié. Le chrétien trahit son Seigneur à imaginer un seul instant qu'Il ne soit pas le Sauveur de tous, « du juif d'abord, du grec ensuite ». C'est le propre de la vocation chrétienne de Lui rendre témoignage à tout prix jusqu'à donner sa vie. « Folie pour les nations, scandale pour les juifs », la croix du Messie demeure le seul Salut de tous. Reconnaître sa présence, ce n'est exproprier ni récupérer personne, c'est reconnaître à chacun un libre accès à Dieu.

Mais le chrétien le sait. Un juif, non chrétien, ne peut soutenir cette parole tranchante qui a divisé l'histoire sainte et semble lui indiquer sa mise à l'écart du Salut. Pour le juif, la croix à Auschwitz paraît signer d'un geste impitoyable son exclusion de la vie. Pour le chrétien, la croix à Auschwitz est le signe du geste de la pitié divine qui a ressuscité son Messie et rend à chacun la vie. Chacun connaît les impasses de cette solennelle dispute dont les partenaires ignoraient

jusqu'où ils seraient conduits. Tous les croyants prient Dieu de les éclairer. Les chrétiens cherchent la lumière divine dans les mystères de la vie de leur Seigneur.

COMMENT s'exprimer ici et maintenant pour rendre témoignage au Crucifié ? Comment rendre gloire à Dieu ? L'humilité du pardon et la douceur du Crucifié n'invitent-elles pas les catholiques à porter dans la grâce de l'Église la solidarité et le poids de fautes commises par eux ou par leurs frères ? La douleur de la fille de Sion ne peut-elle pas les instruire ?

A l'heure où Jésus fut descendu de la croix, son très saint corps fut confié à la Mère des douleurs et par elle déposé au tombeau, confié à la terre. Et la Vierge douloureuse ne reste pas au pied de la Croix ; elle ne demeure pas près du sépulcre. La mémoire chrétienne la contemple, ce soir-là, à distance, toute proche, en sa maison, celle du disciple que Jésus aimait. La Femme des douleurs n'est pas restée au Golgotha. Ce soir-là et ce jour-là — le samedi saint — la fille de Sion porte à l'écart et en silence la douleur du meurtre et l'espérance encore à venir. Elle prie : « Des profondeurs, je crie vers Toi, Seigneur. »

Aujourd'hui, la prière de l'Église, quand elle perçoit le chemin de la croix, ne s'arrête pas au Calvaire. Le pèlerinage se prolonge jusqu'à la déposition de la croix et à la mise au tombeau du Fils unique transpercé. La contemplation ne s'arrête pas le Vendredi-Saint. Si la foi chrétienne reconnaît dans Auschwitz un Golgotha du monde contemporain, la prière et l'espérance chrétienne, comme celle de Marie, ce soir-là, s'écartent dans la proximité d'un sabbat et l'effacement de l'espérance.

La prière du Samedi-Saint est discrète et cachée, mêlée de deuil et de vigilance. Après Auschwitz, n'est-il pas temps de recueillir les morts dans le tombeau de la mémoire ? Ne convient-il pas comme Marie de s'éloigner de la distance d'un chemin de sabbat pour persévérer avec elle dans la prière ? Notre-Dame du Mont Carmel était au pied de la croix... Mais après le supplice, Notre-Dame du Mont Carmel s'est retirée, distante et proche, à portée de prière et d'espérance. Quelques disciples suivent Jésus jusqu'à la croix. Marie, Jean et quelques femmes d'Israël l'ont accompagné jusque dans le silence du tombeau. La contemplation de l'Église n'aura jamais fmi de rejoindre son Seigneur dans ce silence, cet effacement et cette discrétion.

Le cœur chrétien a pu mal entendre la protestation de ceux qui demandaient pour Auschwitz un silence sans parole et l'effacement de tous les signes. Mais la contemplation chrétienne a pour mission de reconnaître dans une absence de vie et ce silence de Dieu, l'heure sacrée du Samedi-Saint. C'est l'heure où l'humilité de l'amour meurtri a mis au monde l'espérance. Ce n'est pas céder à un manque de foi

que de s'avancer avec Notre-Dame des sept Douleurs jusqu'à cette prière où l'épuisement se recueille et fait silence. Ce n'est pas renier la croix du Christ que d'accompagner la Vierge Noire jusqu'en son retirement, à l'écart du Calvaire, dans la demeure de ses larmes.

Ne serait-ce pas aller jusqu'au bout de la foi que de partager l'humiliation de la Mère bénie ? Ne nous apprend-elle pas à aimer si humblement que la présence du Crucifié habite les dépouillements et les effacements de notre prière ? N'est-ce pas suivre Marie et aimer Jésus jusqu'à la fin que de pouvoir entrer, pauvres et humiliés, dans cette charité ? Pauvres pécheurs, nous le sommes, chrétiens, devant Dieu et devant Israël. Il est humiliant de le confesser et de recevoir un reproche des juifs. Mais leur cri nous rejoint plus profond là où la paternité de Dieu suscite, dans un même mouvement, notre foi dans le Crucifié et notre amour de ces frères pour qui d'abord Il est mort.

Et s'il fallait bénir Israël de nous apprendre à aimer plus loin, comme la fille de Sion enveloppée du deuil de son Bien-Aimé ? Et s'il fallait apprendre des juifs, chrétiens ou non, à aimer jusqu'à la perte de la terre et jusqu'à l'exil dans la prière ?

DIEU peut inviter les chrétiens et leur Carmel à quitter le camp d'Auschwitz pour demeurer à l'écart, à portée de prière et d'espérance. Le Carmel n'en serait peut-être que plus marial. Dans le clair obscur du Samedi-Saint, il serait une mémoire vivante du Golgotha. Il veillerait le deuil de Jérusalem. Les juifs le demandent, et les chrétiens peuvent contempler en Marie le mystère de retirement. Notre-Dame de Sion peut conduire ses fidèles en ce grand sabbat.

Mais il ne faut succomber ni à la mauvaise conscience chrétienne, ni à la récrimination juive. Il faut rendre gloire à Dieu. Le chrétien confesse Jésus Seigneur. Il ne faut pas s'enfuir d'Auschwitz pour se résigner à Oswiecim. L'un et l'autre sont confiés à la prière de l'Église. L'Église le sait et elle doit le dire.

L'Église doit annoncer dans quel respect et dans quelle fidélité elle accède à la demande juive de laisser libre de toute implantation le camp d'Auschwitz. Respect de ceux que certains de ses enfants ont offensés. Respect surtout pour le fils aîné : il n'est pas tant d'occasions pour l'Église de reconnaître cette primogéniture. C'est dans une grande solennité et pour l'honneur de l'Israël de Dieu que l'Église peut se retirer du camp d'Auschwitz. C'est dans la célébration du mystère du Samedi-Saint que l'Église peut transférer le Carmel « hors du camp » à portée d'un sabbat de prière et d'espérance.

CAR le Christ est ressuscité. Il a dans son Corps de gloire réconcilié ceux que séparait le mur de la jalousie et de la haine. Il a donné à ceux qu'Il s'unit par la foi, d'aimer, de respecter

et de servir ceux qui sont les siens selon la chair. Si le Christ n'est pas ressuscité, vaine est notre foi. S'il est ressuscité, la puissance de sa charité le désigne comme le Messie. Confesser le Messie ressuscité, c'est donner à tous ceux qui l'attendent les gages de la justice et de la paix. Chrétiens, n'est-ce pas rendre justice aux juifs que de confesser à Auschwitz les péchés commis à leur égard ? N'est-ce pas célébrer la paix que de nous laisser réconcilier dans un silence, où nous ne sommes pas seuls à écouter la Parole de Dieu ? N'est-ce pas là rendre témoignage au Messie ? N'est-ce pas ainsi être chrétien ?

Les juifs non chrétiens s'en formaliseront peut-être. Mais, pour nous, disciples du Messie, il n'est qu'une manière de nous écarter d'Auschwitz et, pour les catholiques polonais, il n'est qu'une façon d'en accueillir l'onéreuse grâce. Il nous faut, pour cette occasion, célébrer l'Eucharistie du Sauveur pour nous effacer en elle. Le Carmel ne peut se retirer que dans ce mystère du Sacrifice rédempteur. Dans cette liturgie sacramentelle, le cœur catholique se laisse assimiler au mystère pascal de son Sauveur. Il se laisse initier à l'humilité savoureuse du Samedi-Saint, et y trouve la présence vigilante de Marie, Mère de douleur et d'espérance.

Et ce Carmel s'appellerait Notre-Dame du Grand Sabbat.

Albert CHAPELLE s.j.

Albert Chapelle, né en 1929. Entre dans la Compagnie de Jésus en 1946. Études de Philosophie et de Théologie à Louvain et Fribourg-en-Brisgau. Docteur en Philosophie et en Théologie. Professeur à l'Institut d'Études théologiques de Bruxelles. Publications : *L'ontologie phénoménologique de Heidegger* (1962), *Hegel et la religion*, 4 vol. (1963, 1967, 1971), *Sexualité et sainteté* (1977), *Le sacrement de l'ordre* (1978).

Les volumes de la collection « Communio-Fayard » sont en vente chez votre libraire. Dernier titre paru : Jean-Louis Bruguès, o.p., La fécondation artificielle au risque de l'éthique chrétienne.

Laure et Jean-Luc ARCHAMBAULT

Que faire du Sida ?

LE SIDA est là, et pour longtemps. C'est aujourd'hui une vérité reconnue par tous. Cette maladie va marquer nos sociétés, nos esprits et nos corps dans les années à venir. Il est inutile et dangereux de se voiler la face.

En effet le SIDA frappe un nombre croissant d'hommes : on estime qu'en France, il y aurait 150 000 à 300 000 séropositifs. Les cas déclarés sont d'environ 6 000 en 1988 et on en attend le double en 1989. Enfin, on estime qu'à la fin de 1990, 10 000 Français seront morts du SIDA. A l'échelle mondiale, il y avait, en octobre 1988, 130 000 cas recensés, avec des estimations (très incertaines) de 20 à 30 millions de porteurs du virus (« séropositifs »). Dans les cinq prochaines années, cinq cent mille à trois millions de personnes pourraient en être victimes. Les modes de transmission de la maladie (par voies sanguine, sexuelle, et de la mère au fœtus) permettent de penser que ces prévisions ne pèchent pas par excès.

En outre, le champ social de la maladie s'étend : en France, déjà 10 % des nouveaux malades déclarés sont hétérosexuels. La moitié des personnes atteintes d'hémophilie sévère sont aujourd'hui séropositives (contamination par le sang lors d'anciennes transfusions). Des nouveaux-nés sont également porteurs du virus (contamination par la mère lorsque celle-ci est séropositive, éventuellement). Le SIDA n'est donc plus l'affaire des seuls homosexuels et drogués. A tel point que les spécialistes parlent non pas d'épidémie, mais de pandémie, pouvant toucher *a priori* toutes les catégories de la population, de façon durable.

La médecine ne dispose aujourd'hui d'aucun vaccin, ni de remède vraiment efficace. Et, devant la complexité des comportements du virus, les chercheurs sont de plus en plus prudents pour annoncer une date de découverte d'un vaccin. En fait, personne ne peut sérieusement en donner.

Quant à la prévention, elle se borne aujourd'hui à banaliser et à promouvoir l'emploi de préservatifs. Ces campagnes rencontrent un succès limité : un sondage récent demandé par l'INSERM laisse supposer que 53 % des personnes ayant un comportement sexuel « à risque » n'utilisent aucun préservatif. Il en va de même dans d'autres pays, comme la Grande-Bretagne où, après une intense campagne

destinée à déclencher un réflexe de peur, seulement 25 % des jeunes affirmaient en utiliser. L'extension du SIDA est donc durable.

Réalité médicale, le SIDA est aussi une réalité économique : en 1989, l'Etat consacrera 100 millions de francs à la prévention et le surcoût hospitalier est estimé à 430 millions de francs. L'Assistance publique s'attend à ce qu'en 1995, un lit sur six soit occupé par un malade du SIDA. La maladie coûtera alors, chaque année, plusieurs milliards de francs à la France.

Réalité médicale et économique, le SIDA est aussi un phénomène social. Un anthropologue parle de « *fait social total* » (1), au sens où il affecte non seulement des individus, qu'il tend à isoler, mais aussi toute la société, concernée tant par la prévention que par le problème économique. La maladie frappe les imaginations et suscite autant de débats éthiques, sociologiques, scientifiques, voire politiques. Elle touche aux liens complexes qui unissent la sexualité et la mort ; elle remet en cause des conceptions communément admises, comme celle de la séparation entre morale privée et morale publique : par exemple, faut-il accuser de « coups et blessures ayant entraîné la mort sans intention de la donner » un séropositif ne prévenant pas ses partenaires sexuels ? Enfin, elle ébranle notre confiance en la puissance quasi-absolue de l'homme sur la nature, grâce aux sciences et aux techniques (2).

FACE à cette encombrante réalité, la réaction la plus fréquente est de se demander : « que faire *contre* le SIDA ? ». Certes, la question doit être posée ; mais nous voudrions ici adopter une autre approche, en nous demandant : « que faire *du* SIDA ? ». Cette question recouvre un champ plus large, qui refuse de se cantonner à la recherche d'actions curatives (réservée aux spécialistes) ou préventives (nous en reparlerons cependant). L'ampleur du phénomène et la multiplicité de ses dimensions exigent une réflexion de même étendue. Le SIDA faisant partie — et pour longtemps — de notre environnement, comment le vivre ? Il nous faut non seulement limiter le mal (individuel et collectif, physique, moral et spirituel), mais encore chercher à tirer de ce mal le plus grand bien possible, dans ces mêmes domaines. Sinon, les chrétiens failliraient à leur

(1) Marc Augé, dans une interview au journal *Le Monde* du 20 décembre 1988: « La société, le SIDA et le diable ».

(2) Le SIDA est en effet une épreuve pour notre rationalité triomphante : « *l'impuissance à maîtriser un soudain assaut de la mort aurait une signification importante pour notre civilisation occidentale, car si nous n'étions plus en mesure d'arrêter la mort, c'est l'essentiel de notre puissance qui serait mis en cause, c'est notre univers de sécurité (vaccinations, allongement de la durée de vie) qui s'effondrerait* », Marc Augé, *loc. cit.*

vocation de témoins de la résurrection du Christ, par laquelle « tout concourt au bien de ceux qui aiment Dieu » (*Romains* 8, 28).

I. Prévenir

Tous les pays accordent une priorité absolue à la prévention du SIDA. Celle-ci consiste, de manière quasi-exclusive, à promouvoir l'usage des préservatifs. Nous avons vu que les campagnes massives de type publicitaire restent, à l'heure actuelle, inefficaces. D'autres formes d'action existent, par le biais d'associations, de services téléphoniques gratuits, de conférences devant des auditoires bien déterminés. Plus ceux-ci sont restreints et homogènes, plus, semble-t-il, la démarche est efficace. Sans oublier la vérification de l'innocuité des produits sanguins avant toute transfusion, etc. Cette campagne est d'ailleurs une insulte à la dignité de l'homme jugé incapable de se fixer dans ses mœurs et son don à l'autre.

Car il est assez surprenant de constater une absence généralisée de campagnes qui inciteraient la population à modifier ses comportements sexuels (sauf dans les milieux homosexuels). C'est pourtant là une cause majeure de l'extension de la maladie. Or, de toute évidence, les préservatifs ne sont pas la « solution-miracle ». Le motif invoqué est de « ne pas vouloir faire de morale » (3) ; on se contentera donc des préservatifs... Sans aucun doute, le SIDA remet en cause l'idéal béat de la libération sexuelle (déjà un peu en déclin). Cette liberté que l'homme voulait absolue bute sur un obstacle. Pourquoi s'en cacher ? Quel que soit le trouble des consciences contemporaines, il faut rappeler avec vigueur et clarté que les comportements sexuels « libérés » sont un instrument essentiel de la mortelle et si rapide extension du SIDA. Cela n'ôte à personne la liberté de son comportement, mais invite à davantage de responsabilité.

Cet appel n'attaque pas la personne humaine dans sa dignité, bien au contraire. C'est ce que souligne la déclaration du Conseil permanent de l'épiscopat français : « Nous manquerions à notre mission si nous restions muets devant l'extension de conduites sexuelles qui dénaturent le sens même de la sexualité et multiplient les risques de l'épidémie, si nous ne rappelions pas la dignité de l'amour humain vécu dans le mariage et la fidélité, et si nous n'invitions pas chacun à la chasteté, au respect de son corps et du corps d'autrui, selon sa condition, célibat ou mariage » (4). Pour prévenir le SIDA, un tel discours est indispensable ; si l'Etat ou les autorités médicales

considèrent que ce discours ne doit pas être tenu, ou que ce n'est pas leur rôle de le tenir, d'autres le feront, et, en particulier, les chrétiens. La timidité serait ici criminelle. Sans chercher à désigner des coupables, il faut humblement inciter chacun à s'interroger sur sa responsabilité dans la transmission du SIDA, et sur sa participation à la prévention ; il faut aussi rappeler l'importance vitale du problème moral pour toute société (5) : « Les pouvoirs publics ont la charge de notre bien commun temporel. La préoccupation légitime de la santé publique appelle à un véritable souci d'éducation de la conscience morale. Il est devenu indispensable d'offrir aux jeunes les possibilités d'échanges où leurs aspirations puissent s'exprimer et recevoir le soutien d'adultes, dans le plein respect des consciences. Nous appelons parents et éducateurs à participer activement à un effort de formation destiné à renforcer chez tous le sens de la responsabilité personnelle » (6).

Il convient donc d'aller plus loin qu'on ne le fait généralement, et de ne pas se dissimuler les véritables causes de l'extension du SIDA, qui sont bien plus sociales, morales et spirituelles que limitées à une simple réticence aux préservatifs. De toute évidence, certaines conceptions du corps, de la sexualité, de l'amour humain entraînent des comportements favorables à l'expansion du SIDA. Penser et dire que la promotion des préservatifs permettra d'enrayer la progression du SIDA est criminel, quand on sait pertinemment que l'efficacité de cette promotion est limitée.

II. Orientation

Après la prévention, l'orientation. C'est ce à quoi nous invite la déclaration des évêques français, parlant d'amour et de fidélité plutôt que de préservatif.

1. Commençons par détruire une affirmation qui, si elle est peu répandue dans les discours, l'est peut-être davantage dans les esprits : le SIDA serait un châtement de Dieu, destiné à punir l'humanité pécheresse. Oublie-t-on que « Dieu n'a pas envoyé son Fils dans le monde pour condamner le monde, mais pour que le monde soit sauvé par lui » (*Jean* 3, 17)? Pareille pensée véhicule souvent l'image d'un Dieu vengeur, qui n'est pas celle du Christ Jésus. En revanche, il est

(3) Spencer Hagar, du Comité britannique d'éducation pour la santé, cité dans *le Nouvel Observateur*, 1^{er}-7 décembre 1988, p. 34.

(4) Déclaration du Conseil permanent de l'épiscopat français, du 9 janvier 1989.

(5) Sur le « chemin escarpé » du politique en matière d'éthique et sur le service d'humanité que l'Église veut rendre, on lira l'article du cardinal Paul Poupard « Droit, morale, consentement social : l'Église et la crise de la société démocratique », dans *Communio* XII, 5, septembre-octobre 1987, p. 44-45, qui rappelle que « la question morale est une question vitale pour toute société », affirmation que le SIDA rend d'une brûlante actualité.

(6) Déclaration du Conseil permanent de l'épiscopat français, du 9 janvier 1989.

tout aussi clair que le SIDA doit être pour tous, individus et sociétés, un appel à la réflexion et à la conversion, tout spécialement dans les domaines affectés par cette maladie, comme la sexualité. On se rappellera ici l'épisode de la chute de la tour de Siloé, en *Luc* 13, 45 : « et ces dix-huit personnes sur lesquelles est tombée la tour de Siloé, et qu'elle a tuées, pensez-vous qu'elles étaient plus coupables que tous les autres habitants de Jérusalem ? Non, je vous le dis, mais si vous ne vous convertissez pas, vous périrez tous de la même manière ». L'appel à la conversion ne concerne pas ici que les seuls malades !

2. D'autre part, le SIDA est une *épreuve*. C'est bien sûr une *épreuve individuelle* pour ceux qui en sont atteints et perdent non seulement la santé, mais souvent aussi, leur place dans la société, leurs relations, parfois leur travail. Pour éviter ces conséquences, le gouvernement français a créé un Conseil national du SIDA, composé de personnalités investies d'une autorité juridique, morale, religieuse, destiné à proposer des solutions aux « problèmes de société » ainsi soulevés. C'est aussi pour répondre aux détresses individuelles que se créent des centres d'accueil, comme le centre «Tibériade» (à l'initiative de l'archevêque de Paris) où tous ceux que touche directement ou indirectement le SIDA trouvent un soutien à leur souffrance.

Face à une détresse individuelle, l'attitude subversive ne consistera pas seulement à tenter de guérir le malade, à le protéger d'une exclusion professionnelle, etc. Elle consistera aussi à l'aider à vivre et à transformer cette épreuve en une occasion de renouvellement spirituel, par exemple par la (re)découverte de l'amour de Dieu : exigeant, miséricordieux et victorieux, plus grand que notre cœur, même si celui-ci «nous condamne » (*1 Jean* 3, 20). Elle consistera enfin à aider le malade à rencontrer Jésus-Christ qui, «puisque'il a souffert lui-même l'épreuve, est en mesure de porter secours à ceux qui sont éprouvés » (*Hébreux* 2, 18). Le récent article d'un curé de paroisse (7) disant l'essentiel sur ce sujet, nous n'en parlerons pas

d'avantage (8).

Épreuve individuelle, le SIDA est aussi une *épreuve collective* pour nos sociétés. « *C'est fondamentalement d'une épreuve de liberté qu'il s'agit* » (9). Nous savons déjà que la « liberté sexuelle » est menacée par le SIDA, puisqu'elle peut entraîner la mort ou du moins nous

(7) *Communio* XIV, 1, janvier-février 1989, p. 88-90.

(8) On pourra ici consulter le numéro de *Communio* sur la souffrance (XIII, 6, novembre-décembre 1988), qui rappelle que seule l'union aux souffrances du Christ nous fait l'accepter sans cesser d'aimer, et que notre attitude devant la souffrance met au jour notre humanité.

(9) Marc Augé, dans une interview au journal *Le Monde* du 20 décembre 1988: « La société, le SIDA et le diable ».

contraindre à l'alternative : perte de liberté ou mort. Mais la liberté dans nos sociétés est et sera éprouvée au-delà de l'« émancipation sexuelle ». Un mouvement de restriction des libertés peut s'amorcer à cette occasion, comme l'interdiction de franchir les frontières, ou l'obligation de se soumettre à un test de dépistage. C'est aussi une *épreuve d'égalité*, pour l'égalité d'accès à certains emplois, par exemple. Le fait que le SIDA touche certains individus seulement ouvre une brèche dans la recherche d'égalité face à la santé à laquelle nos sociétés prétendent, à grands frais. Les risques d'exclusion sociale, très importants, vont dans le même sens, en particulier pour certaines catégories de la population, qui pourraient être désignées comme «boucs émissaires» responsables de nos maux (par exemple, certains étrangers, puisque le SIDA sévit particulièrement en Afrique). C'est enfin une *épreuve de fraternité* : nos bonnes intentions de fraternité sont et seront mises à mal par le SIDA ; grande sera la tentation de rejeter le malade dans sa solitude, comme un pestiféré, en se réjouissant égoïstement de ne pas être atteint (pour l'instant) et en le tenant de surcroît pour responsable de son mal, ajoutant ainsi à son accablement.

C'est donc nos vertus civiques = liberté, égalité, fraternité — qui se voient éprouvées, au double sens de ce mot : elles sont attaquées, et aussi jaugées ; la place qu'elles tiennent dans nos cœurs est mise au jour. Une triste attitude consisterait à ne prendre que des mesures provisoires et limitées pour répondre à ce défi, en attendant des laboratoires de recherche une solution définitive. Celle-ci nous permettrait de faire l'économie d'une douloureuse remise en question et de revenir à nos idées et comportements antérieurs, comme si rien ne s'était passé (à part des milliers de morts)... en attendant la prochaine alerte. Il est manifeste qu'il nous faut au contraire saisir cette épreuve à bras-le-corps, pour approfondir et purifier *durablement* ces vertus qui sont partie intégrante de notre culture. Sans cela, toutes ces souffrances auraient été vaines.

3. L'Église devra participer à cette remise en question, avec compassion et sans aucun triomphalisme (triomphe de quoi et de qui ?). Comme toute grande souffrance, cette épreuve humaine devra être pour chaque chrétien l'occasion d'approfondir sa foi, son espérance, sa charité et d'en témoigner.

Il nous faudra tout d'abord ne pas succomber aux tentations que le SIDA nous offre : en particulier, le pharisaïsme, par lequel ceux d'entre nous qui seraient épargnés se déclareraient justes devant Dieu et devant les hommes, au mieux plaignant les malades sans pour autant les aider, ou alors avec condescendance, se considérant supérieurs du seul fait de leur observance morale. En revanche, les malades risqueront de reprocher à Dieu de ne pas les avoir préservés, et de douter de son amour. Il nous faudra au contraire savoir reconnaître (et inciter à reconnaître) en tout malade la figure du Christ crucifié, prenant sur lui nos péchés pour nous donner la vraie

vie, par sa mort. Il nous faudra rappeler l'inextinguible et universel amour de Dieu : « Dieu vous aime sans distinction, sans limite. Il aime ceux qui souffrent du SIDA. Il nous aime tous d'un amour inconditionnel et éternel » (10). Inversement, certains malades du SIDA seront aussi pour nous un témoignage de l'amour de Dieu, par l'ouverture de leur cœur : « Atteint par le SIDA, j'ai retrouvé la voie de Dieu et de l'amour de mon prochain » (11).

Soutenus par la grâce divine, il nous faudra aussi être dans le monde ferment de réflexion, de renouveau, de recherche de la vérité : vérité sur le corps et l'amour humains (12), vérité sur Dieu et son amour. La vérité est en effet condition de l'authentique liberté : « si vous demeurez dans ma parole, vous êtes vraiment mes disciples, vous connaîtrez la vérité et la vérité fera de vous des hommes libres » (Jean 8, 31-32), c'est-à-dire libres à l'égard du péché et de la mort, capables de vivre en plénitude, en communion avec Dieu. Il ne s'agit donc nullement de restreindre la liberté des hommes, contrairement à ce que certains penseront probablement. Il est essentiel que les chrétiens ne se cantonnent ni dans un discours de promotion des préservatifs (comme « moindre mal », mais a-t-on besoin d'eux pour le dire ?), ni dans un discours « moralisateur » à la mode bourgeoise du dix-neuvième siècle.

Cette action devra par exemple combattre l'enfermement tragique des esprits contemporains qui voient dans le SIDA « le prix de la liberté » (13) : cette position orgueilleuse rejette sur la nature (ou sur Dieu) un absurde qui est en nous, par une conception de la liberté qui oublie que « tout m'est permis, mais tout ne me convient pas » (1 Corinthiens 6, 12), c'est-à-dire que tout ne convient pas à l'homme réellement libre que je veux être. Il y a là une fausse image de la liberté, de la nature, de la Création et de Dieu, qu'il faut combattre, car toute erreur est une prison. Avec le SIDA, l'homme redécouvre que la nature est blessée jusque dans ses réalités les plus hautes, dont

nous pensions pouvoir disposer à notre guise et en toute innocence. Il n'est d'ailleurs pas indifférent de souligner que le SIDA affecte les forces de vie et d'amour, plutôt que d'autres, d'une moindre portée symbolique : c'est bien l'amour qui en nous est blessé et dont nous devons retrouver la vérité.

A INSI, le SIDA sera pour l'Église une occasion de témoigner de sa foi en l'amour miséricordieux de Dieu, de son espérance en la venue du Royaume où toute souffrance et toute larme auront disparu, et de sa charité, par l'amour désintéressé envers tous ceux qui sont affligés par ce mal. Ce témoignage passera nécessairement par un dépouillement du « vieil homme » (Romains 6, 6), par une plus grande disponibilité à l'Esprit de Dieu, pour entrer plus avant dans le mystère divin. Comme tout témoignage (*martyria*), ce sera une épreuve pour l'Église. Signe du Christ, celle-ci aidera les hommes à supporter, et plus encore à traverser sans s'y laisser enfermer, cette épreuve qu'est le SIDA, pour en sortir grandis et raffermis dans l'amour et la vérité, sources de liberté.

Laure et Jean-Luc ARCHAMBAULT

(10) Paroles du pape Jean-Paul II lors de son voyage aux Etats-Unis (septembre 1987), citées dans la déclaration du bureau administratif de la Conférence catholique des Etats-Unis sur le SIDA, in *La documentation catholique*, n° 1958, 20 mars 1988, p. 318.

(11) On pourra ici consulter le numéro de *Communio* sur la souffrance (XIII, 6, novembre-décembre 1988), qui rappelle que seule l'union aux souffrances du Christ nous fait l'accepter sans cesser d'aimer, et que notre attitude devant la souffrance met au jour notre humanité.

(12) On se référera ici, par exemple au numéro de *Communio* sur le corps (V, 6, novembre-décembre 1980) et spécialement à l'article de Rémi Brague « Le corps est pour le Seigneur », p. 4-19.

(13) Ce que suggère Marc Augé, *loc. cit.*: « On devrait alors considérer que le SIDA a été le prix à payer pour la liberté — liberté sexuelle, liberté de communication entre les hommes. Cette catastrophe serait la mésaventure de l'humanité libérale », au cas où le pouvoir basculerait à l'Est vers l'an 2000, à cause du SIDA (scénario du physicien John Platt). Mais cette idée vaut bien au-delà de ce scénario.

Laure Archambault, née en 1963, mariée. Professeur de lettres classiques. Jean-Luc Archambault, né en 1960, marié. Normalien, agrégé de mathématiques, ingénieur des Télécommunications.

Vincent CARRAUD

Solidarité ou les traductions de l'idéologie

IL faut toute la charge de bonnes résolutions qu'impose un carême entrepris dans la vertu pour relire une dizaine d'encycliques et quelques autres exactement. Mon exercice de pénitence depuis un siècle, presque commençait avec *Rerum novarum* (1891) et, d'anniversaires en anniversaires, s'est achevé avec *Sollicitudo rei socialis* (1987, éd. 1988). Comme en tout exercice bien mené, ici par l'effet de la simple chronologie, la pénitence se faisait progressivement plus lourde et les privations intellectuelles plus sévères (1). C'est à juste titre qu'on pouvait écrire naguère : « Ainsi l'expression "doctrine sociale" a-t-elle été le symptôme d'une détresse théologique et est-elle un appel à une pensée morale conséquente » (2), et c'est non moins légitimement que l'on pouvait relever le triple paradoxe d'une doctrine sociale de l'Église, qui ne constitue pas un corps de doctrine (idéologie), laquelle ne porte pas sur le « social », mais toujours d'emblée sur l'éthique et le politique, et qui ne vient pas de l'Église, entendue comme institution (3). Or, depuis peu, c'est la notion de nouveau à la mode (dans l'Église, car elle a déjà perdu bien de son efficacité syndicale en se dissolvant dans la phraséologie politique) de *solidarité* qui semble porter toutes les apories de la si nécessaire doctrine sociale de l'Église.

A dire vrai, ma volonté de pénitence a été singulièrement émoussillée par la lecture d'un tract émanant d'un successeur des apôtres, bientôt suivi des habituelles séances démagogiques de

(1) Un évident appareil conceptuel et une certaine rigueur problématique marquent *Rerum novarum*, qui s'appuie principalement sur le thomisme et revendique l'idée même d'une philosophie chrétienne (par ex. 457). Peut-on en dire autant des encycliques suivantes?

(2) Paul Valadier, « Contestées et nécessaires : les interventions sociales du Magistère », *Communio* VI, 2, mars-avril 1981 (encore un anniversaire), p. 9.

(3) Jean-Luc Marion, « Paradoxe sur une doctrine », dans le même cahier de *Communio*, p. 2-5.

bavardage, qui vantait « la solidarité dans notre secteur » afin de mettre sous houlette commune « nos convictions et nos efforts » (4) — d'où ces quelques pages sur une notion dont l'intérêt pour l'Église m'échappe, mais qui « m'interpelle » par obéissance (à mon évêque — celui d'Amiens, à qui ces quelques pages sont adressées (5)).

LA solidarité fait évidemment fonds sur la solidité et renvoie à toute la famille de mots qui a pour origine l'adjectif *solidus*, solide, massif, compact, puis entier, complet et ferme, inébranlable, donc fiable comme le sou d'or, le *solidus* (6) ou le verbe *solido*, rendre solide, consolider. La *soliditas* (solidité), et plus encore la *solidatio* (consolidation) puisque son pluriel, *solidationes*, dit les fondations, appartiennent au vocabulaire de la construction de

(4) La première colonne du dit tract, qui en compte six, dont un régal de questionnaire (1.regard ; 2.refus ; 3.action ; 4.foi), vaut par les prouesses qu'elle impose, typographiques d'abord (j'essaie de le reproduire tel quel, «sic» *ad libitum*), physiques ensuite (il s'agit de tendre une main quand les deux (autres ?) sont déjà empoignées), intellectuelles enfin, par la multiplicité des modèles de la solidarité qui témoigne de la polysémie à toute épreuve de cette notion :

« Pour un diocèse où l'on se donne la main parce que c'est ensemble que Dieu nous veut ! / Pour un diocèse où tout exclu peut toujours trouver une main fraternelle à saisir ! / Pour un diocèse prenant sa place face au défi que lance le sous-développement désespéré des deux tiers de notre planète ! Pour un diocèse où se cultivent les liens de communion avec toutes les églises du monde, surtout quand elles sont dans les situations missionnaires difficiles ! / Avec tous les diocèses de France, le diocèse d'Amiens veut faire un pas dans cette direction. / Il ne peut le faire qu'avec vous et par vous. » Le commentaire exhaustif de ces quelques lignes caractéristiques de l'avance (de plusieurs journées de marche dans le désert) de la pastorale sur le pasteur excéderait de très loin la taille de mon propos. Je remarque seulement que la dernière formule est le mime dérisoire, inversé et mutilé, de la doxologie paulinienne : par lui, avec lui et en lui. *Sa mutilation* marque toute la différence, proprement chrétienne, entre la solidarité et la communion. Le questionnaire qui suit est tout à fait révélateur de l'abandon de toute problématique chrétienne, à l'instar de l'affligeante « enquête jeunes solidarité-pauvreté réalisée dans le cadre de la campagne "déchaîne ton cœur" » par le Secours catholique. Dans les deux cas on trouve en particulier l'expression répétée « situations de pauvreté », rigoureusement impensable. A quand les situations — de péché — sans péchés ni pécheurs ? Pauvres pauvres.

(5) Elles ne sont pas restées sans réponse, et je remercie Mgr Jacques Noyer d'avoir lu ce texte et accepté le dialogue. Aussi dois-je rapporter la remarque principale et le point de désaccord, que je sais gré au P. Noyer d'avoir si clairement formulés : 1) Le P. Noyer m'indique que « Quand vous me prenez à partie personnellement, vous négligez de faire allusion à ma "solidarité" avec les autres évêques. L'initiative "Pour un diocèse solidaire" est liée à tout un effort mené par les évêques de France. Mon désir de "communion" exige de moi que j'utilise le vocabulaire de la solidarité » ; 2) Le P. Noyer reconnaît « que la notion de solidarité manque de netteté », d'où les approximations ou les maladresses des usagers, mais juge « scandaleux » que je puisse parler de malhonnêteté. On ne peut imputer aux évêques la dérive de sens dont les traductions témoignent, qui n'ont fait que prendre acte d'une évolution « qui touche tout le mouvement culturel du XX^e siècle ».

(6) Aussi cet article aurait-il peut-être dû avoir pour titre : *Solidarité, une affaire de sous*.

l'architecture (Vitruve). Mais la *soliditas* appartient tout aussi bien au jargon juridique, pour désigner un tout qui se tient, une totalité une (*Code justinien*), et financier (la totalité d'une somme engagée). Dans les deux cas, la notion de *soliditas* exprime la cohésion d'un tout, l'unité de ses composantes, physiques (matériaux et forces) ou juridiques. En d'autres termes, la *soliditas* relève de la logique du corps, dont la solidité est précisément due à l'unité organique des éléments ; dans la double terminologie de *soliditas*, la force de l'interdépendance des parties fait la résistance du système. Aussi l'apparition en français au XVII^e siècle de l'adjectif *solidaire* puis, plus tard, de *solidairement* et enfin de *solidarité* se fait-elle naturellement dans ce double vocabulaire : des poutres ou des murs portants sont solidaires quand l'endommagement ou la destruction de l'un entraîne des contraintes (encore un vocable à la fois architectural et juridique) excessives pour l'autre, jusqu'à la rupture et la ruine du tout. Une telle solidarité s'applique évidemment à l'Église considérée comme corps (7) : solidarité des évêques, solidarité des baptisés (cohésion de la communauté chrétienne, sur laquelle les *Actes des apôtres* et surtout la *Lettre aux Hébreux* insistent), bien que la notion soit en fait *inutile* puisqu'elle est totalement assumée par celle de communion. Mais surtout, *solidaire* est un « terme de palais », selon le *Dictionnaire Universel* de Furetière par exemple : « Se dit des obligations que passent plusieurs personnes ensemble, en telle sorte que chacune à part promet de payer la somme totale. Les cautions en France passent pour des obligations solidaires [...] ».

Littre donne encore « solidaire » et « solidarité » comme des termes de jurisprudence, mais témoigne d'une acception mutualiste récente de « se solidariser » : « Les ouvriers doivent se solidariser par des sociétés d'assurances mutuelles ». L'usage français reprend certes l'usage romain du mot, mais aussi son usage juridique médiéval (obligation et restitution *in solidum*, obligation solidaire de restitution, solidarité engageant la responsabilité, hiérarchie de solidarité, etc.) (8).

(7) Encore que ce ne soit pas la solidarité du corps qui intéresse d'abord saint Paul en des textes célèbres (*1 Corinthiens*, *Colossiens*, etc.) mais bien plus sa complémentarité et le rapport du discours de la partie à celui du tout (discours du membre pensant, selon Pascal, *Pensées*, Laf. 372 et 373). Dans la *Lettre aux Hébreux*, la cohésion de la communauté chrétienne passe par la sollicitude, l'assiduité et l'obéissance, évidemment ordonnées à la liturgie, union au Christ.

(8) Voir l'art. « Restitution » du *Dictionnaire de théologie catholique* (XIII, col. 2480-2488, 2488 en part.) auquel renvoient les tables générales (3^e partie, 1972) à l'item « solidarité » : « La solidarité est l'action par laquelle deux ou plusieurs personnes sont tenues les unes pour les autres et chacun pour le tout. C'est ainsi que la solidarité engage la responsabilité, principalement en matière de coopération et de restitution ». Le DTC renvoie principalement à saint Alphonse, saint Thomas et aussi au *De justitia* de Lessius. Considérée sous ce point de vue juridique comme obligation, la charité elle-même peut apparaître comme une solidarité en ce qu'elle « oblige tous les être humains les uns envers les autres », selon le «devoir d'assister ceux de nos semblables qui sont dans l'infortune ». Voir aussi l'art. « charité », DTC, II, col. 2256-2266.

Remarquons enfin que « solidarité » n'existe évidemment pas en latin classique, et pas davantage en latin patristique et médiéval. Du Gange, dans le *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, donne seulement « *solidare* », c'est-à-dire « *stipendium praebere* », et « *solidarius* », c'est-à-dire « *stipendarius* ». Si l'on devait cependant former un néologisme latin sur « *solidarius* », ce devrait être évidemment « *solidarietas* » et non « *solidaritas* », conformément aux lois de la phonétique (« *plus, pietas* », etc. ; l'italien « *solidarietà* » en reste un signe) — j'y reviendrai.

La notion de solidarité passe donc aux époques moderne et contemporaine en exprimant l'idée d'intérêts communs liant les membres d'un même corps (qu'il existe préalablement ou qu'il soit constitué par elle), qui en font la cohésion interne, bref dans la logique du corps avant d'être celle de la corporation. On ne s'étonne pas alors que le mot ait connu depuis le milieu du XIX^e siècle une grande fortune corporatiste, syndicale et politique, jusqu'à devenir aujourd'hui le slogan indifférencié d'associations, de partis, de syndicats, de campagnes électorales et ecclésiastiques qui ont en commun d'allier dans la plus grande insignifiance ce qui était devenu une redondance fondée en droit, solidaire et responsable (9).

Remplacer la charité

L'usage de solidarité au sens de dépendance réciproque se répand très largement vers le milieu du XIX^e siècle, après Auguste Comte qui l'emploie assez fréquemment, et comme en témoigne en 1865 Claude Bernard en parlant de la « solidarité des phénomènes » des corps vivants (*Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*). Mais c'est Pierre Leroux qui, le premier, exporte en 1840 la notion jusque là juridique de solidarité en Philosophie. Il écrit plus tard dans *La Grève de Samarez* : « J'ai le premier emprunté aux légistes le terme de *Solidarité* pour l'introduire dans la philosophie, c'est-à-dire suivant moi dans la Religion : j'ai voulu remplacer la *Charité* du Christia-

(9) Un des derniers exemples est le texte de l'affiche publicitaire du C.C.F.D. : « TOUS... Responsables et solidaires de tous », qui domine la double référence (fautive) à *Populorum progressio* et à *Sollicitudo rei socialis* — affiche par ailleurs remarquable en ce qu'elle offre le spectacle d'un oeil, qui nous regarde, composé tel le Léviathan, de visages en très large majorité frontaux (quelques trois-quarts et un seul profil, évidemment personne de nuque), à la pupille densifiée et colorisée, et dont le blanc est devenu le bleu crépusculaire de la voûte céleste nocturne, constellée d'autres visages, d'enfants cette fois : belle image de la solidarité que des visages sans corps qui me regardent sans se regarder et dont la position graphique en fait des étoiles perdues à des milliers d'années-lumière l'une de l'autre. Réjouissons-nous cependant de ce que les publicistes des partis politiques de tous bords reprennent, avec quelque vingt ans de retard, le syntagme d'origine juridique désormais bien éculé que *Populorum progressio* avait exporté dans le champ de l'économie mondiale.

nisme par la *Solidarité* humaine, et j'ai donné de cela mes raisons dans un gros livre» (10). Ce gros livre est celui qu'il publie en 1840, *De l'Humanité* (11). On ne pouvait en dire l'enjeu, pour le concept qui nous intéresse, plus clairement. C'est sous les hautes figures conjointes de Voltaire et de Franklin, et en évoquant « la sublime scène » où le vieux « philosophe incrédule » bénit le petit-fils de Franklin que celui-ci venait lui présenter en apportant « à la France l'Acte de Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, promulgué en Amérique », que Leroux veut promouvoir « le culte de l'humanité » (Dédicace). Il s'agit que vienne « l'âge de l'humanité », après celui du christianisme. Que requiert cette nouvelle religion ? Comme Archimède, rien d'autre qu'une force, un levier et un point fixe (les trois termes de « la mécanique morale »). « La force, c'est nous ; le levier, c'est l'idée du progrès. Donnez-moi un axiome ontologique certain : ce sera le point fixe » (Préface, VI). Leroux nomme ici « la solidarité mutuelle des hommes ». Après l'axiome, le lemme : « Nous sommes tous solidaires », dont Leroux dégage l'idée du fond d'un double mythe : « Jésus-Christ, sauveur de l'humanité par voie de réversibilité et de solidarité, est un mythe correspondant au mythe d'Adam, damnateur de sa race par solidarité aussi et réversibilité » (Préface, VII).

Le livre IV de *L'Humanité* est consacré à cette « solidarité mutuelle des hommes ». Elle est ce qui doit être substitué à la charité afin que l'humanité dépasse le christianisme : « Le christianisme est la plus grande religion du passé ; mais il y a quelque chose de plus grand que le christianisme : c'est l'humanité » (chap. 1, « Ce qu'il faut entendre aujourd'hui par charité, c'est la solidarité mutuelle des hommes »). Le dépassement de la charité chrétienne est nécessité par son échec même, pratique à l'évidence, mais d'abord théorique en ce qu'il résulte de la confusion et des antagonismes des trois objets d'amour du précepte christique : aimer Dieu / le prochain / (comme) soi-même. « Joindre ainsi trois termes par addition et agglomération n'est pas les fondre et les unir. Aussi la théologie chrétienne a-t-elle erré » (chap. 4, « Conséquences de l'imperfection de la charité du christianisme »). L'histoire du christianisme est l'histoire des efforts et des échecs « pour harmoniser ces trois choses ». La charité souffre donc d'une triple imperfection (titre du chap. 2), due à l'incapacité constitutive du christianisme à penser et à organiser les rapports (amours) antagonistes du moi et du non-moi : « Il est certain que le christianisme a laissé l'humanité dans le vague et dans les ténèbres relativement à l'antinomie de l'égoïsme nécessaire et saint et de la

charité également sainte et par conséquent nécessaire » (chap. 2). Trois défauts affectent donc la charité : 1) « Le moi, ou la liberté humaine, abandonnée ; l'égoïsme nécessaire et saint dédaigné [...] ». 2) « Le moi, ou la liberté humaine, tournée directement vers Dieu [...] ». 3) « Le non-moi, ou le semblable, dédaigné dans la charité même ; aimé en apparence seulement, et par une sorte de fiction, en vue de Dieu, unique amour du chrétien » (chap. 2). Dépasant les contradictions du christianisme, la philosophie fournit la « vraie formule de la charité ou de la solidarité mutuelle » (titre du chap. 3) : « Aimez Dieu en vous et dans les autres ; ce qui revient à : Aimez-vous par Dieu dans les autres ; ou à : Aimez les autres par Dieu en vous ». « Le précepte du christianisme était contradictoire et n'était pas organisable » (titre du chap. 5), triple amour antinomique. Aussi est-il « venu échouer [...] devant sa parodie : *Charité bien ordonnée commence par soi-même* ». Au contraire, il faut concevoir la solidarité comme « la loi même de la vie [...], la loi d'identité et par conséquent d'identification du moi et du non-moi, de l'homme et de son semblable » (chap. 6, « La charité seule est organisable »). Avec ce principe, le moi devient « légitime » et se « retrouve » dans le monde (fondation de la politique). La solidarité peut donc enfin être organisée : « Avec le principe de la solidarité mutuelle, la société temporelle est investie du soin d'organiser la charité, parce que la charité au fond c'est l'égoïsme. Donc, la société temporelle qui jusqu'à présent n'avait pas de principe religieux, en a un. L'Église peut cesser d'exister. » (12).

On comprend aisément tout le profit politique qui pouvait être tiré de l'analyse de Pierre Leroux ; il l'a été principalement par le radicalisme solidariste, en marge du socialisme (et donc de Leroux lui-même), et singulièrement par Léon Bourgeois, président du conseil, qui publie en 1902 son *Essai d'une philosophie de la solidarité ainsi que l'idée de solidarité et ses conséquences sociales* (mutualisme, coopérative, assistance, protection sociale, retraite, etc.). C'est à lui que le parti radical, depuis 1901, doit d'être défini comme le « parti de la solidarité républicaine et sociale ». De ce point de vue, il est piquant de voir aujourd'hui tels clercs s'allonger sur le lit de Procuste de la solidarité, qui fut peu après un des thèmes efficaces de l'anticléricalisme et particulièrement des discours de propagande

(10) Sur ce point capital comme sur le dépassement de la figure historique du christianisme, voir les analyses que le P. de Lubac consacre à Leroux dans *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*, t. 11, p. 135-161. Le joachimisme de Leroux doit beaucoup à celui de Schelling (même si la solidarité et la progressivité de Leroux sont bien différentes du procès cosmothéogonique de Schelling), qu'il traduit du reste. Voir les traductions republiées par J.-F. Courtine chez Vrin en 1982. Sur Leroux et Schelling, voir aussi X. Tilliette, *Schelling, une philosophie en devenir*, t. 11, p. 234, s. (Schelling à Berlin).

(10) *La grève de Samarez*, éd. J.P. Lacassagne, Paris, 1979, t. 1, p. 233.

(11) Repris chez Fayard en 1985, Corpus des oeuvres de philosophie en langue française, 687 p.

pour la réquisition des biens nationaux. Inversement, l'abbé Lemire, représentant éminent du catholicisme social, haute figure de la Chambre des députés où il siégea de 1893 à 1928, témoigne bien de la volonté chrétienne de prendre à son compte les initiatives les plus importantes de la législation sociale et de dépasser à son tour la solidarité des radicaux, sans refuser cependant d'en reprendre le vocabulaire : « Je veux que ce prolétaire ait le temps de penser et de réfléchir, et s'il se souvient que l'homme ne vit pas seulement de pain, qu'il vit aussi de la parole, oui, Messieurs, de la grande parole sociale qui arrive à lui, large, belle, généreuse, de la parole qui lui porte l'écho de sa patrie ou le souvenir des absents, s'il veut se nourrir d'une parole que vous dites, vous, Godart, être une parole de solidarité, de civisme ou de mutualité, et si moi, je veux aller plus loin, si je veux qu'il se nourrisse d'une parole plus haute encore, où il y ait de l'éternel et du divin, si je veux qu'il puisse venir librement à moi, religion sacrée, si je veux le mettre au contact, non pas d'une religion d'apparence ou de servilisme, mais d'une religion dans laquelle, pour l'ouvrier du Nord, pour l'ouvrier flamand, il y a de l'idéal, de la pensée, de la bienfaisance et de la vie, vous allez mettre entre cet homme et moi l'obstacle irréductible d'un travail prolongé ? » (13).

La pensée de la solidarité s'est donc constituée par opposition à la charité chrétienne, et en prétendant la dépasser théoriquement et la rendre politiquement et socialement caduque. On saisit ainsi tout l'arrière-plan de *Rerum novarum* et la méfiance légitime des catholiques envers une notion qui représente la figure pervertie de la charité — dont sont encore significatives ces lignes du *Dictionnaire de théologie catholique* (t. II, col. 2258, art. «charité », IV, 4,5) : «A plus forte raison la charité surnaturelle [...] surpasse-t-elle en dignité morale et en efficacité réelle la simple solidarité sociale [...]. Sans méconnaître les généreuses mais incomplètes aspirations qui s'abritent peut-être assez fréquemment sous ce terme peu chrétien, sans méconnaître les restes inconscients de christianisme social qui peuvent inspirer ses adeptes, nous devons affirmer que la solidarité sociale, sécularisée et systématiquement opposée à la charité chrétienne, ne peut efficacement procurer le vrai bien, ni des individus, ni des nations, puisqu'elle va à l'encontre de leur vraie fin dernière et qu'elle ne possède en elle-même ni base sérieuse ni solide sanction ».

(13) Abbé Jules Lemire, séance à la Chambre des députés, 22 février 1912 (J.O. du 23 février 1912, p. 419, col 1), cité par J. Loew et M. Meslin, *Histoire de l'Église par elle-même*, chap. V, «Église et charité », p. 482, voir J.M. Mayeur, *un prêtre démocrate, l'abbé Lemire*, Casterman. Dans les mêmes années, les manuels de morale consacrent un chapitre à « la loi de solidarité », nature et devoir, définie selon le modèle architectural.

Vingt ans après

Les documents pontificaux insistent toujours à la fois sur la continuité de la doctrine sociale de l'Église et sur sa nouveauté, ou son renouvellement, continuel (le dernier exemple, *Sollicitudo rei socialis*, §3). Ce sont d'étranges textes, au style fait de reprises et de redites, discours d'anniversaires, qui retravaillent les mêmes citations, les mâchent et remâchent sans cesse, et affirment une continuité et une identité de doctrine qui en aiguissent la nouveauté. Les déplacements de sens y sont permanents, mais dissimulés derrière une grande constance terminologique, discrets et bien difficilement repérables pour qui n'en fait point sa lecture favorite, et surtout les lit en français, à la fois par commodité et parce qu'il fait confiance aux traductions approuvées par les évêques de France. Selon Jean-Paul II, la nouveauté de *Populorum progressio*, dont *Sollicitudo rei socialis* fête le vingtième anniversaire, tient dans « l'appréciation morale » de la réalité sociale : « Avec une grande précision, l'encyclique de Paul VI traduit l'obligation morale en "devoir de solidarité" », dit la traduction (09), qui ignore superbement les débats interminables sur les difficultés de la solidarité-fait et de la solidarité-devoir (14)). De fait, le concept de solidarité semble essentiel à *Populorum progressio*, et passablement nouveau. Et l'évêque déjà nommé, convaincu que la mobilisation de ses troupes désarmées passe par l'exténuation du carême, proclame, avec toute l'autorité nécessaire pour «faire passer le courant dans le secteur paroissial », que «solidarité» est le mot-clef de *Sollicitudo rei socialis* et son leitmotiv répété jusqu'au bégaiement par un pape incapable de penser autrement que par « solidarnosc ». La nouveauté de « solidarité » : là est bien la difficulté.

1. Conjunctio. On serait bien en peine, dans l'indéniable travail de clarification de *Rerum novarum*, l'encyclique de Léon XIII du 15 mai 1891 sur la condition des ouvriers, de trouver le mot de solidarité/ *solidarietas* (15). D'abord, comme nous l'avons vu, le mot n'existe ni en latin, ni même en latin ecclésiastique, ensuite la notion est étrangère à la pensée chrétienne et s'est constituée contre elle, enfin

(14) Le *Vocabulaire...* de la philosophie de Lalande est encore le témoin de ces débats, par exemple l'intervention de Lachelier : « Il me semble que le mot *solidarité* ne peut pas désigner un devoir, mais seulement le fondement d'un devoir. La solidarité ne peut être, en bon français, qu'un fait » (p. 1006). Le même ouvrage fait une large part aux solidarités mécanique et organique de Durkheim.

(15) Je cite cette encyclique en français publiée aux éditions Saint-Michel, qui renvoient à leur tour à E. Marmy, *La communauté humaine*, éditions Saint-Paul, Fribourg, 1949 et en conserve la numérotation des paragraphes. J'utilise la même édition pour la traduction française de *Quadragesimo anno*. Pour le texte latin des deux encycliques, j'utilise les *Actes de S.S. Léon XIII* et les *Actes de S.S. Pie XI*, édition bilingue, Maison de la Bonne Presse. Paris. 1939.

et surtout, le pape dispose d'un concept classique fondé théologiquement sur ceux d'union et de communion, la *conjunctio* : conjonction, liaison, union, relation. La *conjunctio* admet pour modèle la « charité mutuelle des premiers chrétiens » et vise donc à réaliser la « *koinônia* » (« *mutua caritas, caritatis vinculum* », liens de la charité selon Jean 17,21). Aussi s'agit-il souvent dans *Rerum novarum* de l'aumône, comme théorie du surplus (§453), de l'union des volontés dans l'amitié, puis, plus conformément « aux préceptes du christianisme, dans l'amour fraternel » (§457), de la charité mutuelle des premiers chrétiens (§461). Si solidarité il y avait, par extrapolation, ce serait celle de la consolidation et du renfort, sous le mot français de « coopération » : « L'expérience que fait l'homme de l'exiguïté de ses forces l'engage et le pousse à s'adjoindre une coopération étrangère, *ut opem sibi alienam velit adungere* » (§486 ; « *adungere* » est aussi fréquent que « *conjunctio* » et sans doute n'y a-t-il pas de con jonction sans ad-jonction). Léon XIII s'appuie alors sur *l'Ecclésiaste*, 4, 9-10, qui, dénonçant les inconvénients de la solitude, vante le travail à deux (et le coucher, puisqu'à deux on se tient chaud, absent de la citation malgré sa référence en note, 4, 9-12) : « Mieux vaut vivre à deux que solitaire ; il y a pour les deux un bon salaire dans leur travail ; car s'ils tombent, l'un peut relever son compagnon. Malheur à celui qui est seul et qui tombe sans avoir un second pour le relever ! ». L'introduction abusive de « compagnon » dans la traduction française là où il n'y a normalement qu'un pronom dans le texte renforce évidemment l'idée d'une coopération *conjunctio*, dont Léon XIII dit aussitôt après qu'elle est à l'origine de la société civile, *congregatio civilis*. Une seconde critique, tirée cette fois du livre des *Proverbes*, 18, 19, « Le frère qui est aidé par son frère est comme une ville forte » (16), redit exactement la coopération en termes de solidité architecturale. Aussi est-ce assez naturellement que Léon XIII en vient à évoquer des modèles intra-ecclésiaux de *conjunctio* : « Ici se présentent à notre esprit les confréries, les congrégations et les ordres religieux de tout genre » (§488), avant de s'intéresser aux rapports, quelquefois difficiles, de l'État à ces sociétés. Peuvent suivre alors les développements consacrés à la mise en place et au rôle des corporations catholiques, ainsi que de toutes sortes d'associations (*consociationes*) : « D'autres s'occupent de fonder des corporations assorties aux divers métiers et d'y faire entrer les ouvriers ; ils aident ces derniers de leurs conseils et de leur fortune et pourvoient à ce qu'ils ne manquent jamais d'un travail honnête et fructueux » (§490), ainsi qu'à l'esprit de leur organisation : « A ces corporations il faut évidemment, pour qu'il y ait unité d'action et accord des volontés,

une organisation et une discipline sage et prudente » (§491). D'autres ont commenté ces pages avec la pertinence historique qui s'impose, en insistant sur la force et la nouveauté d'une encyclique qui revendique des droits sociaux méconnus (juste salaire et justes conditions de travail, droit d'association, dissociation du juste et du contractuel) ; je me borne ici à constater, en l'absence de l'emploi de « solidarité » dans la traduction, une présence certaine de notions telles que la coopération et la corporation, qui reposent sur la logique d'une cohésion interne au corps caractérisant proprement son concept : solidarité d'ouvriers d'une même profession, corporation, qui en retire sa solidité (usage, si l'on peut dire, rigoureusement syndical ou mutualiste de la notion).

On ne sera pas surpris que *Quadragesimo anno*, qui, comme son titre l'indique, fête le quarantième anniversaire de « la magistrale encyclique de Léon XIII » (15 mai 1931), en reprenne et développe les thèmes, faisant une grande place aux droits des familles, des professions et des régions, dans le vocabulaire même de la *conjunctio/coopération* ; mais cette fois, la traduction française (1931) y introduit timidement l'adjectif « solidaire », de façon en général conforme au sens propre : « La chose est claire : à moins, en effet, que la société ne soit constituée en un corps bien organisé, que l'ordre social et juridique ne protège l'exercice du travail, que les différentes professions, si étroitement solidaires, ne s'accordent et ne se complètent mutuellement [*variae artes, quarum aliae ab aliis dependent inter se conspirant ac mutuo compleant*], à moins surtout que l'intelligence, le capital et le travail ne s'unissent et ne se fondent en quelque sorte en un principe unique d'action, l'activité humaine est vouée à la stérilité » (§567). La solidarité des professions est celle de leur complémentarité au sein d'un corps dont elles sont les sous-ensembles, la société. Nous sommes donc passés de l'idée d'une interdépendance des hommes d'une même corporation (solidarité inter-individuelle) à celle d'une interdépendance des corporations elles-mêmes incorporées au corps social d'une nation (solidarité interprofessionnelle). L'extension de l'usage de la notion de solidarité se fait par imbrication successive, conformément, une fois encore, à sa logique : « Le corps social ne sera vraiment ordonné que si une véritable unité relie *solidement* entre eux tous les membres qui le constituent, *ut varia societatis membra firmo aliquo vinculo in unum copulentur* » (574). Pie XI insiste particulièrement tout au long de l'encyclique sur ce « principe d'union », « *conjungendi vis* ».

Concluons ce premier point : les encycliques de 1891 et de 1931 refusent la création de *solidarité'* *solidarietas*; nous en avons vu les raisons, négative (pensée anti-chrétienne de l'universel) et positive (validité théologique de l'usage traditionnel de la *conjunctio*). Cependant la traduction de 1931 introduit l'emploi de « solidaire », conformément à un usage rigoureux et limité de sa notion. Il en va de même jusqu'aux années 1960 : on serait bien en peine de trouver

(16) « Traduction conforme au texte de la *Vulgate*, « Frater qui adjuvatur a fratre quasi civitas firma », ce à quoi s'oppose exactement la plupart des traductions contemporaines, par exemple celle de la T.O.B., « Un frère offensé est plus inaccessible qu'une ville forte ».

« solidarité » dans les textes de Pie XII, puis de Jean XXIII, ni même dans leurs traductions françaises, jusqu'à *Mater et magistra* comprise. Si de nombreux textes de Pie XI et de Pie XII insistent sur la « charité sociale » après *Quadragesimo anno*, et si l'on commente la doctrine sociale de l'Église en montrant que « charité » ne signifie pas aumône mais amour, qu'il n'y a « pas de vraie charité sans justice », il n'est pas question pour autant de parler de solidarité. *Mater et magistra* (1961, soixante-dixième anniversaire de *Rerum novarum*), renvoie précisément à Pie XI et insiste vivement sur le « principe d'union » ou « principe de subsidiarité », « *conjungendi vis* » que nous venons de mentionner (§54 en particulier). Mais en 1961 encore, il ne saurait être question, dans le texte comme dans sa traduction, de solidarité.

2. 1967: solidarités abusives. Tout change avec *Gaudium et spes* (1964), ou plutôt avec la traduction française de *Gaudium et spes* (1967), présentée comme la traduction officielle de l'Épiscopat français, il faut le préciser (17) ; c'est aussi l'année de *Populorum progressio* ; nous y voyons apparaître en force dans l'Église le terme de solidarité, et dans les acceptions les plus équivoques ; j'en relève quelques exemples :

a) L'Église est solidaire du monde : « Étroite solidarité de l'Église avec l'ensemble de la famille humaine », « *De intima coniunctione Ecclesiae cum tota familia gentium* » constitue le titre du §1 de l'avant-propos. Avec cette affirmation, nous oscillons en permanence d'un sens presque totalement exténué à un sens tout à fait excessif. Sens exténué de la solidarité : L'Église est solidaire du monde car « il n'est rien de vraiment humain qui ne trouve écho dans le cœur » des chrétiens, « *nihilque vere humanum invenitur, quod in corde eorum [Christi discipulorum] non resonet* (*Gaudium et spes*, §1). Ainsi l'Église est-elle liée au genre humain comme tel : « La communauté des chrétiens se reconnaît donc réellement et intimement solidaire du genre humain et de son histoire », « *Quapropter ipsa cum genere humano eiusque historia se revera intime conjunctam experitur* » (*ibid.*). Mais en trois lignes nous sommes passés d'un simple écho à une nécessité missionnaire (universalité intentionnelle) : la communauté des chrétiens a « un message à proposer à tous ». Sitôt la finalité prononcée, la *conjunctio* est transférée au genre humain lui-même, qui en devient une famille et le monde un théâtre (03), cependant que le message de l'universalité du salut constitue

(17) Ce qui est fait dans les deux éditions courantes en français, éd. du Vitrail et du Centurion, texte latin et trad. française, éd. Fides, trad. seule. Pour *Populorum progressio*, je cite la traduction selon la division en paragraphes de l'édition des « discours du pape et chronique romaine », même éditeur que plus haut, 1967, et le texte officiel selon les *Acta Apostolicae Sedis*.

maintenant la preuve (parlante puisqu'elle consiste à dialoguer) apportée par l'Église de sa solidarité avec le monde : « Le Concile [...] ne saurait donner une preuve plus parlante de solidarité [*conjunctio*], de respect et d'amour à l'ensemble de la famille humaine [...] qu'en dialoguant avec elle sur ces différents problèmes, en les éclairant à la lumière de l'Évangile, et en mettant à la disposition du genre humain la puissance salvatrice que l'Église, conduite par l'Esprit Saint, reçoit de son Fondateur » (*ibid.*). Comment peuvent s'articuler *conjunctio*, respect et amour, si on traduit *conjunctio* par solidarité ? Comment peut-on tenir à la fois que l'universalité du message de salut (Évangile ?) fonde l'universelle solidarité et que ce message de salut universel (discours de l'Église ?) est la preuve de cette solidarité générique préexistante ? Comment peut-on maintenir 1. une solidarité universelle générique théorique, 2. une solidarité ecclésiologique des membres du corps mystique du Christ et le devenir 2. de 1. (présence de l'eschatologie dans le temps) ? C'est évidemment tout l'intérêt et toute la difficulté du devenir-Église du monde (2 *Pierre* 3, 9) qui reste ici impensé, c'est-à-dire la sacramentalité si heureusement réaffirmée par *Lumen Gentium* de l'Église comme présence de Dieu dans/pour le monde. La solidarité permettrait-elle de penser le « devenir fatal du monde » dans l'ouverture de l'Église au monde (monde ouvert par l'Église) ? Quiconque connaît le sens que solidarité a en français est nécessairement très gêné devant son emploi dans l'avant-propos de *Gaudium et spes*. La traduction nouvelle de *conjunctio* par solidarité semble commode, mais elle pose en réalité bien des problèmes, et conduit peut-être à des apories. A tout le moins est-elle maladroite et fautive-elle la problématique qui permet de penser les rapports de l'Église et du monde.

b) L'équivoque s'accroît au fur et à mesure de la lecture de *Gaudium et spes*, quand solidarité apparaît ensuite pour traduire *consociatio* (*civilis et oeconomica*), jusqu'alors classiquement traduit par association, voire société (§42.3). La polysémie déroutée encore le lecteur, quand, au §32, solidarité traduit enfin *solidarietas*, selon le néologisme énoncé plus haut — je reviendrai sur la traduction de ce paragraphe capital.

c) La même année, le même mot français ne traduit pas moins d'expressions diverses de *Populorum progressio*. Si le mot *solidarietas* est absent de *Populorum progressio*, on n'en trouve pas moins la solidarité à toutes les pages de la traduction française, à commencer par le titre même de la seconde partie, qui n'existe tout simplement pas dans le texte de Paul VI : « Vers le développement solidaire de l'humanité » (titres et sous-titres sont des inventions de la traduction, qui faussent la plupart du temps le sens des paragraphes, mais non sans cohérence). Si nous lisons le texte français de *Populorum progressio*, d'un humanisme théorique à toute épreuve, tout homme devient solidaire de tout homme, par sa simple nature : « Chaque homme est membre de la société : il appartient à l'humanité tout

entière » (§17). Puis, après un étonnant glissement, nous lisons quelques lignes plus bas : « La solidarité universelle qui est un fait, et un bénéfice pour nous, est aussi un devoir ». Ce qui permet, ou dissimule, ce glissement, est la notion de développement, que Paul VI avoue reprendre à la déclaration d'intention d'un « éminent expert » : « Nous n'acceptons pas de séparer l'économique de l'humain, le développement des civilisations où il s'inscrit. Ce qui compte pour nous, c'est l'homme, chaque homme, chaque groupement d'hommes, jusqu'à l'humanité tout entière ». Cet expert est le P.L.-J. Lebre, o.p., dont l'influence sur l'élaboration de *Populorum progressio* (publiée l'année de sa mort) et de certains paragraphes de *Gaudium et spes* a été souvent soulignée : « Très tôt, le P. Lebre — qui tint un rôle important dans l'élaboration de l'encyclique de Paul VI *Populorum progressio* — est persuadé que le développement est « le problème du siècle », et ce n'est pas par hasard *si*, expert au Concile Vatican II, inspirateur du schéma *Gaudium et spes*, il a songé à la fondation d'un secrétariat pour la justice dans le monde [...]. A un monde bâti sous le signe de l'argent, le P. Lebre, dont l'influence fut immense, notamment dans les pays sous-développés, propose une économie communautaire [...] » (18), ou, selon ses termes les plus fréquents, une « économie humaine ». Celle-ci est la condition de possibilité de ce qu'il appelle une « civilisation de la montée [sic] humaine », précisément caractérisée par la solidarité : « Civilisation de solidarité entre couches sociales et entre peuples » (19). Le terme de solidarité apparaît sous le plume du P. Lebre dès les années 1940, et connaît une grande fortune dans l'Église avec ses deux ouvrages les plus marquants : *Manifeste pour une civilisation solidaire* (93 p., 1959) et *Dynamique concrète du développement* (549 p., 1961). Mais il reste que l'influence du P. Lebre me paraît en fait beaucoup plus lisible dans les excès de la traduction de *Populorum progressio* que dans le texte de Paul VI lui-même (20). La reprise officielle de certaines de ses analyses et de ses aspirations autorisait-elle que l'on baptisât sans discernement des notions souvent insuffisamment déterminées et qui n'étaient que peu ou pas fondées dans l'intelligence de la foi ? Quoiqu'il en soit, la traduction française de *Populorum progressio* reste marquée par l'abus d'une notion dont la pertinence n'est, selon

(18) J. Loew et M. Meslin, *op. cit.* p. 485-486.

(19) L.-J. Lebre, o.p., Exposé à la conférence internationale d'économie humaine de Sao Paulo, 19 août 1954, in F. Malley, *Le Père Lebre. L'économie au service des hommes*, Paris, 1968, p. 195. Paul VI (§14) cite la *Dynamique concrète du développement*, Paris, les éditions ouvrières, 1961, p. 28. Paul VI cite aussi le P. Chenu (*Populorum progressio*, §27, qui renvoie à *Pour une théologie du travail*, Seuil, 1955). Mais loin que la fraternité puisse se laisser reconnaître dans le travail, c'est alors le travail qui produit la fraternité.

(20) A l'inverse, il ne semble pas qu'« habiller dans un mauvais latin » les textes français du P. Lebre pour leur donner « la forme conciliaire » lui ait causé des scrupules excessifs ; voir F. Malley, *op. cit.* p. 98.

le P. Lebre lui-même, qu'économique et politique. La notion même de solidarité fait la première les frais d'un tel abus. La logique du concept déglissée plus haut explose, si le corps dont il faut renforcer la solidité contre les menaces externes est l'universel même : solidarité universelle serait un oxymore, si solidarité avait encore un sens. Stipuler une solidarité universelle est une contradiction, sauf à penser, j'y reviendrai, tout l'inverse de la solidarité comme défense d'intérêts communs, la communion.

Mais dans le texte de Paul VI lui-même, il ne s'agit en réalité nullement de « solidarité universelle », mais des liens universels des hommes entre eux : « *Mutua universorum hominum necessitudo* » (§17). Ainsi, tout au long de l'encyclique de Paul VI, solidarité traduit deux expressions distinctes : d'une part, la *conjunctio* : par exemple, « le développement solidaire de l'humanité » traduit « *hominum conjunctio communiter progrediatur* » (05), et surtout le célèbre « devoir de solidarité », repris par Jean-Paul II (21) traduit « *officium conjunctionis* » (§44, §48 etc) ; d'autre part, la *mutua necessitudo*, par exemple le §17 déjà cité, ou les §62 et 64. A l'ambiguïté de ces deux sens principaux s'ajoute la traduction de « *communis omnium actio* » par « action solidaire » (§1) ou de « *copiant unum universumque in toto orbe terrarum cultum humanitatis constabiliri* » par « mus par le désir sincère de construire une civilisation de solidarité mondiale » (§73). Enfin, la solidarité équivaut encore à la *voluntatis consensio* au §80, qui invente également de toutes pièces le sous-titre admirable : « Tous solidaires ». Bref, la traduction saupoudre partout où elle le peut le texte de l'encyclique de solidarités fantaisistes.

Le seul usage correct, bien que non légitime eu égard aux règles habituelles de la traduction, de solidarité, ou plutôt de la notion de « développement solidaire », apparaît quand l'encyclique cesse de considérer la communion de l'Église ou l'Église dans son rapport prétendu solidaire au monde pour lui faire tenir le discours de l'instance morale (de nouveau la doctrine sociale de l'Église) qui exige la solidarité des nations. Dans les discours de Paul VI en Inde ou à l'O.N.U., dans toute la seconde partie de *Populorum progressio* comme dans la fm de *Gaudium et spes*, il est alors abondamment rappelé que « les nations développées ont le très pressant devoir d'aider les nations en voie de développement » (§86). La notion de solidarité retrouve ici un sens traditionnel et cohérent (qui pourrait en justifier l'emploi dans la traduction), appliqué aux nécessités internes à une totalité économique préalablement posée : celui de l'entraide. Le développement « solidaire », en latin « commun », de l'humanité signifie alors simplement que les nations riches doivent aider les plus pauvres. Les notions opératoires de la morale inter-individuelle de *Rerum novarum*, aide, entraide, charité, etc., sont devenues celles

(21) Voir ma note 14.

d'une morale internationale. On retrouvera donc, par exemple, la catégorie du surplus ou superflu (22), celle de l'interdépendance et de la coopération, on dénoncera le nationalisme qui s'oppose à la solidarité (« *mutua necessitudo* ») des nations (*Populorum progressio*, §62), le racisme qui s'oppose à la solidarité universelle (*ibid.*), etc., supposant systématiquement une homologie non problématique entre la morale et la « morale des nations » (23). Jean-Paul II le premier reconnaît dans cet usage de la notion de développement et dans la prise de conscience accrue de la dignité humaine « l'influence exercée par la *Déclaration des Droits de l'Homme* promulguée il y a presque quarante ans par l'Organisation des Nations-Unies » (*Sollicitudo rei socialis*, §26 ; voir aussi §33). J'observe toutefois que la notion de solidarité est absente de la *Déclaration universelle des Droits de l'Homme* (*Journal officiel* du 19 février 1949), même si elle évoque un « esprit de fraternité » (art. 1), la « sécurité sociale » et la « coopération internationale » (art. 22) et rappelle que « l'individu a des devoirs envers la communauté » (art. 20). C'est en revanche le préambule de la *Constitution française du 27 octobre 1946* qui introduit la notion et le mot de solidarité, en un emploi du reste tout à fait rigoureux : « La Nation proclame la solidarité et l'égalité de tous les Français devant les charges qui résultent des calamités nationales » (disposition du préambule de la *Constitution* de la IV^e République maintenue par celui de la *Constitution* de la V^e République — sans doute s'agissait-il de contrebalancer l'individualisme, certes excessif, mais cru provisoire, de la *Déclaration française des Droits de l'Homme et du citoyen*). Cependant il serait peut-être plus intéressant de mesurer l'effet en retour de *Populorum progressio* (1967), des discours de Paul VI, en particulier à Bombay et à l'O.N.U., et de la lettre apostolique au cardinal Roy (*Octogesima adveniens*, pour le quatre-vingtième anniversaire de *Rerum Novarum* en 1971) sur les débats contemporains de l'O.N.U. Quoi qu'il en soit, Paul VI peut conclure, en parfait accord avec l'air du temps, « le développement [*progressio*] est le nouveau nom de la paix » (24).

(22) « Il faut aussi le redire : le superflu des pays riches doit servir aux pays pauvres. La règle qui valait autrefois en faveur des plus proches doit s'appliquer à la totalité des nécessiteux du monde », *Populorum progressio*, §49.

(23) *Populorum progressio*, §64 : « Un besoin plus senti de collaboration, un sens plus aigu de la solidarité finiront par l'emporter sur les incompréhensions et les égoïsmes ». La même homologie ne fait pas davantage difficulté dans *Sollicitudo rei socialis*, où elle est répétée plusieurs fois, par exemple : « C'est un impératif pour tous et chacun des hommes et des femmes, et aussi pour les sociétés et les nations » (§32). Jean-Paul II parle plus loin d'analogie (§39).

(24) *Populorum progressio*, §87. Cette phrase est, selon Jean-Paul II, la marque de la nouveauté de *Populorum progressio*, « elle lui confère son caractère historique » (*Sollicitudo rei socialis*, §10).

3. 1988: faux et usage de faux. L'usage incohérent de solidarité pour traduire plusieurs expressions latines distinctes se retrouve avec les mêmes équivoques dans le texte français de *Sollicitudo rei socialis*. Une simple lecture cavalière montre que l'encyclique semble passer allègrement de l'un à l'autre. Mais les paragraphes 39 et 40 portent l'incompréhension du lecteur français à son comble : a) à la suite de *Populorum progressio*, le paragraphe 39 travaille sur la *conjunctio* des nations, et Jean-Paul II y propose une nouvelle devise : « La paix est le fruit de la solidarité ». Elle relaie le mot célèbre de Paul VI déjà cité, « le développement est le nouveau nom de la paix », de telle sorte que l'on pourrait conclure avec les deux papes que le développement est le fruit de la solidarité, ce qui serait un acuis assurément décisif, si l'équation n'avait perdu le plus important pour un chrétien, la paix. Ce faisant, Jean-Paul II substitue la solidarité à la justice dans la formule d'*Isaïe* 32, 17, paraphrasée par *Jacques* 3, 18 et devenue la devise de Pie XII : « *Opus justitiae pax* ». Il faut assurément toute l'autorité d'un grand pape pour nous convaincre que cette pure et simple substitution a sa légitimité scripturaire, — mais là n'est pas l'essentiel. Nous lisons dans la traduction française : « Aujourd'hui on pourrait dire, avec la même justesse et la même force d'inspiration biblique (cf. *Isaïe* 32,17 ; *Jacques* 3,18) : *Opus solidaritatis pax*, la paix est le fruit de la solidarité » (039). Quand le lecteur français lit ce paragraphe, il est évidemment convaincu que la présence, dans la traduction, de la formule en latin, avant son expression française, est appelée par l'importance même du propos de Jean-Paul II. Et, de fait, cette formule a été retenue médiatiquement comme étant la plus marquante de l'encyclique. Seule une volonté d'insistance particulière justifie la formulation latine avant la formulation française, et celle-là vient, croit-on de bonne foi, légitimer celle-ci en reprenant les *ipsissima verba* du pape. Or il n'en est rien. Ici la traduction ne relève plus du gauchissement, jusqu'au contresens, comme précédemment, mais de la plus totale malhonnêteté. En effet, le texte de l'encyclique est le suivant : « Sententiola Pontificatus Decessoris Nostri rec. mem. Pii XII fuit *Opus justitiae pax* ; pax quidem ut justitiae fructus. Hodie dici potest, eadem cum subtilitate eademque cum vi inspirations biblicae (cfr. *Is* 32, 17 ; *Je* 3, 18), *Opus hominum conjunctionis pax* » (25). Non seulement solidarité traduit, de façon discutable, *conjunctio*, mais surtout le latin véritable du pape est différent du latin prétendu du pape : nous avons donc affaire à une rétroversion de la formule française, qui n'a d'autre objet que de feindre d'authentifier cette traduction française idéologique. Ce que la traduction présente comme les mots mêmes de l'encyclique en prétendant revenir à l'original est inventé de toute pièce pour les besoins de la cause. La traduction est volontairement perverse, et ne recule pas même devant

(25) Acta Apostolicae Sedis, 1988, 5, p. 568.

la fabrication d'un faux. Ce faisant, elle confirme par là malgré elle que la traduction de *conjunctio* par « solidarité » est une interprétation qui est loin d'aller de soi (emploi idéologique du mot). La malhonnêteté est à son comble. Mais le plus drôle est que la traduction n'a pas les moyens intellectuels de sa malhonnêteté. En effet, comme nous l'avons vu, le néologisme latin, se construit sur «*solidarius*» et doit donc donner «*solidarietas*», comme le fait du reste *Gaudium et spes* : les traducteurs malhonnêtes étant aussi des ignorants, ils ont cru, méconnaissant les lois de la phonétique latine et calquant «*solidaritas*» sur le français «solidarité», pouvoir créer l'illusion de la légitimité avec un barbarisme !

b) Le paragraphe 40 opère un passage clandestin à l'individuel. De ce que la solidarité produit la paix, il faut conclure que « la *solidaritas* [*solda hominum conjunctio*] est sans aucun doute une *virtu chrétienne* ». La traduction poursuit : « Dès le développement qui précède [la collaboration/*conjunctio* des nations] on pouvait entrevoir de nombreux points de contact entre elle [la solidarité] et *l'amour* qui est le signe distinctif des chrétiens, *animadverti licebat plures rationes intercedere inter eam [coniunctio] et caritatem, quae est proprietates, qua discipuli Christi cognoscuntur* ». S'agit-il ici de penser l'amour entre les nations (26) ? Le texte en appelle aussitôt à un *dépassement* de la solidarité : « A la lumière de la foi, la solidarité [*conjunctio*] tend à se dépasser [*superare*] elle-même, à prendre les dimensions *spécifiquement chrétiennes* de la gratuité totale, du pardon et de la réconciliation ». Qu'est-ce qu'une vertu chrétienne qui a besoin de se dépasser pour devenir chrétienne ? Ou faut-il penser que la solidarité, qui n'est pas une vertu chrétienne, peut le devenir par le dépassement de la foi, et que ce dépassement spécifiquement chrétien a pour nom l'amour (exactement : le dépassement de Leroux redépassé) ? C'est ce que semble suggérer la suite du texte qui recourt à la notion de sacrifice à partir d'une théologie de l'image (27) et de l'amour, et qui mentionne les sacrifices de saint Pierre Claver et de saint Maximilien Kolbe : mais le sacrifice de sa vie est-il un *témoignage* et un *exemple* de la solidarité humaine (§40,6) ou son *dépassement* chrétien (40,2) ? « Etre solidaire de » n'a jamais signifié «se substituer à» ; c'est une étrange pensée du sacrifice que celle qui en fait un cas particulier de la solidarité, alors que c'est la solidarité communautaire (*koïnônia*) elle-même qui doit être pensée à *partir* du sacrifice *unique* du Christ ; c'est l'esprit de sacrifice, le « sacrifice de louange » rendu à Dieu qui fait la valeur du service fraternel et de la mise en commun : « N'oubliez pas la bienfaisance [*eupoia*] et l'entraide communautaire [*koïnônia*], car ce sont de tels sacrifices qui plaisent à Dieu » (*Hébreux* 13, 16). Assez joué sur les mots. Il est de

(26) Puis leur « pardon et réconciliation » ; qu'est-ce qu'un sacrement sans sujet ?

(27) Inutile d'insister ici sur les divergences de ce paragraphe et de *Gaudium et spes*.

nouveau évident que la notion de solidarité est ici tout à fait inadéquate : les paradoxes que seul le concept d'amour supporte font évidemment éclater la notion de solidarité, mais non celle de *conjunctio*, à la condition de la fonder chrétiennement sur la *communio*.

Il descendit du ciel

1) Nous sommes avec le français « solidarité » en présence d'un mot dont les usages les plus divers et les plus faciles ont distendu le sens jusqu'à l'incohérence, d'où son universelle fortune : notion devenue indifférente à la variété de son champ d'application comme aux instances qu'elle devrait articuler ; bref, une banale déconceptualisation idéologique (28). Le mot est d'autant plus efficace qu'il a moins de sens, et supporte donc les significations les plus variées :

- solidarité = identité — chaque homme est créé à l'image de Dieu.
- solidarité = cohésion ou interdépendance (sens propre), d'où une coopération inter-individuelle (*Ecclésiaste* 4, 9-10), 2) syndicale, mutualiste, et professionnelle, 3) inter-syndicale et inter-professionnelle, 4) internationale.
- solidarité = aumône.
- solidarité = justice.
- solidarité = vertu chrétienne.
- solidarité = sacrifice (exemplairement).

Mais la traduction du paragraphe 32 de *Gaudium et spes* permet de ne pas arrêter en si bon chemin la récapitulation de la richesse polysémique providentielle de solidarité :

- solidarité = évocation des réalités ordinaires, soumission aux lois de la patrie et à la vie de son temps, donc :
- solidarité = incarnation.

En effet, nous avons avec le §32 de la traduction officielle de l'Episcopat français de *Gaudium et spes* un nouvel exemple de malhonnêteté digne d'anthologie. Mais ici la malhonnêteté se fait scandaleuse, puisqu'elle porte sur la compréhension du dogme lui-même. Le titre du §32 est le suivant : « Le Verbe incarné et la solidarité humaine, *Verbum incarnatum et solidaritas humana* »

(28) L'emploi absolu du mot en est le dernier repère : « Pour un diocèse solidaire » est le titre du tract cité en note 4 ; on pourrait y retrouver des solidarités inter-individuelle, intra-diocésaine, extra-ecclésiale de même diocèse (les exclus), inter-diocésaine, internationale, sous le double chef de la solidarité des nations (*Sollicitudo rei socialis*) et des « actions caritatives » (absentes de *Sollicitudo rei socialis*).

(29), et tout le propos du §32 est de montrer comment la solidarité, entendue cette fois en son sens exact d'entraide mutuelle (« En ce Corps, tous [...] doivent s'entraider mutuellement, selon la diversité des dons reçus »), ne peut être que celle d'une communauté, d'un corps, et que l'Église, comme corps du Christ, a la tâche du devenir universel de ce corps : « Cette solidarité [*solidarietas*] devra sans cesse croître, jusqu'au jour où elle trouvera son couronnement ». Mais la traduction utilise, dans le même texte, le même mot de solidarité pour désigner l'incarnation du Christ : « Car le Verbe Incarné en personne a voulu entrer dans le jeu de cette solidarité ». Le latin en revanche se tient au plus près de l'impressionnante formule de l'offertoire : « *Ipsium enim Verbum incarnatum humanae consortionis particeps esse voluit* ».

Ainsi, dans le seul *Gaudium et spes*, solidarité traduit quatre notions tout à fait différentes : *solidarietas*, *conjunctio*, *consociatio*, et même *participatio humanae consortionis*.

Ainsi sommes-nous passés d'usages équivoques du mot de solidarité, qui, croyais-je, relevaient de la maladresse (fût-ce jusqu'au contresens) et de l'amalgame involontaires à un emploi qui relève d'une subversion délibérée et générale, et dont la malhonnêteté est le moyen privilégié, qui va jusqu'à la pure et simple falsification. Nous sommes en présence d'un cas parfait de traduction — si le mot a encore un sens — idéologique

2) Les sens contemporains distendus de solidarité sont tout à fait étrangers aux modes de pensée de l'Antiquité (30). Il serait tout aussi vain d'en rechercher le fondement dans la Bible. Certes le mot n'existe pas ; mais la notion même est évidemment étrangère à l'Ancien Testament, sauf, bien sûr, à l'entendre comme cohésion et unité du peuple juif, ou, plus légitimement encore, comme la qualité par excellence, la solidité — celle du rocher sur lequel on s'appuie et on bâtit, c'est-à-dire de Dieu sur lequel on peut compter (mais ici l'alliance, dit infiniment plus que la solidarité, une fois encore inadéquate pour penser pleinement le rapport de Dieu et de l'homme). Quand nous montrera-t-on le peuple juif solidaire des Egyptiens frappés par les plaies, etc. ? Il est sans doute significatif que, même par *conjunctio*, les documents pontificaux ne s'appuient, et pour cause, ni sur la loi ni sur les prophètes, mais sur les deux références citées plus haut, maigres et tardives, de *l'Ecclésiaste* et des *Proverbes*, où il s'agit de l'entraide de deux individus aux intérêts communs.

(29) Le précédent constitué par l'emploi de *solidarietas* dans *Gaudium et spes* rend d'autant plus nette la volonté de Paul VI et de Jean-Paul II de ne point user de ce mot, mais de conserver *conjunctio*.

(30) Qui ne connaissent qu'un concept juridique de solidarité (sans le mot) : voir Glotz, *La solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce*, 1904.

C'est en vain aussi que l'on chercherait dans le Nouveau Testament le mot et une pensée non rigoureuse de la solidarité : communion des membres du corps du Christ, aumône envers les nécessiteux. Prétendre penser les deux sous un concept commun, c'est ne rien penser du tout, et s'interdire de comprendre pourquoi le second découle nécessairement du premier.

Quant à penser l'incarnation du Christ, sa passion et sa mort sous la notion de solidarité, cela relève du gag pur et simple qui consiste à affecter stratégiquement un mot d'un sens hétérogène qui l'excède infiniment. Pourra-t-on jamais penser « l'humilité de Dieu qui, souverainement libre et transcendant, se fait partiellement immanent à sa création par cette « kénose », cette « excentration », ce « mouvement de descente » qu'est l'incarnation du Verbe » comme solidarité (31) ? Au prix de quelle ultime malhonnêteté pourra-t-on dire l'« *admirabile commercium* » comme solidarité ?

Je ne sache pas qu'un médecin, qui naguère protestait de sa solidarité avec les infirmières en grève, soit pour cela devenu infirmière lui-même. Je sais en revanche que Dieu s'est fait homme, plus même, que « celui qui n'avait pas connu le péché, Dieu l'a fait péché », non point pour jouer le jeu de la solidarité (un Christ pécheur *comme* nous n'aurait-il pas été encore plus solidaire de nos revendications auprès du Père (32) ?), mais « pour nous, afin qu'en lui nous devenions justice de Dieu » (2 *Corinthiens* 5, 21).

Dire le devenir-homme de Dieu comme solidarité, c'est plus encore méconnaître la possibilité même du devenir Dieu de l'homme, tout aussi impensable en termes de solidarité, parce qu'impensable dans la dichotomie de la (pure) nature et de la grâce. *L'Ordo Missae* formule cette admirable prière que *Gaudium et spes* paraphrasait : « *Per hujus aquae et vini mysterium ejus efficiamur divinitatis consortes, qui humanitatis nostrae fieri dignatus est particeps* », « Comme cette eau se mêle au vin pour le sacrement de l'Alliance, puissions-nous être unis à la divinité de Celui qui a pris notre humanité ». Ces concepts relèvent-ils d'une pensée de la solidarité ?

Le gain idéologique

Les usages de la solidarité vont donc de la dissolution la plus complète de son sens propre (nature commune) (33) à son

(31) Henri de Lubac, « Petite catéchèse sur la "nature" et la "grâce" », *Communio*, II, 4, 1977, p. 15.

(32) Nous retrouverions ici le mythe d'Adam et celui de Jésus-Christ selon Leroux (réversibilité et solidarité dans le péché d'Adam).

(33) Remarquons ici que l'Ancien Testament connaît cette « solidarité », qui est celle, non de l'homme, mais de la reconnaissance animale : « Omne animal diligit simile sibi, sic et omnis homo proximum sibi », *Ecclésiastique*, 13, 19.

invraisemblable excès (communion, déification). Sans doute l'intention des pasteurs qui veulent christianiser la notion, proprement soldée (et selon l'étymologie) est-elle droite ; mais encore faut-il que ce soit *une* notion, dont la cohérence, la pertinence et la rigueur du fonctionnement assureront la substantialité conceptuelle. Que gagne-t-on (c'est-à-dire que perd-on) à parler de solidarité ?

— Dans l'Église, *dire la solidarité évite de dire la communion* : la solidarité assure la cohésion organique des membres en faisant l'économie de son principe, Celui qui, eucharistiquement présent, est tout en tous. *Cette nouvelle solidarité se construit, elle ne se reçoit pas* (34).

— Entre l'Église et ceux qui souffrent, les pauvres et les petits, dire la solidarité permet d'éviter le vocabulaire ringard de la pitié, de l'aumône et de la charité, qui puent la religion désuète du siècle précédent, mais qui étaient pourtant ceux de la parabole du bon samaritain. Mais avec la substitution des mots, il y va du plus grave : *dire la solidarité, c'est penser une aide sans l'obligation d'aimer celui qui est aidé*. Dire la solidarité, c'est faire l'économie du devoir d'être **le** prochain, c'est-à-dire d'aimer ceux qui sont laissés à moitié morts (Luc 10, 30).

— Enfin, *se donner pour postulat la solidarité universelle des hommes*, c'est s'interdire de recevoir notre filiation adoptive du Père obtenue par la mort du Fils, *c'est s'interdire de penser le devenir-Église du monde*, que le Christ a acquis une fois pour toutes, mais qui reste à accomplir.

Le prodigieux gain idéologique de l'emploi de solidarité apparaît donc clairement : *mettre en place une orthopraxie en faisant l'économie du concept plénier de communion*.

Avec la solidarité, je cesse de devoir aimer celui avec qui ou de qui je suis solidaire ; et l'abandon du « caractère spécifique du christianisme » ne réduit en rien, au contraire, la bonne conscience de la bonne action, puisque la solidarité présente par définition le caractère de la réciprocité, à la différence de l'amour. Comme toujours, l'idéologie a tous les avantages sur la rigueur d'une pensée et les exigences d'une spiritualité. Il reste cependant troublant pour un baptisé de voir son évêque, qui pose la solidarité comme thème exclusif du carême pour le diocèse d'Amiens et son propre discours pastoral (véritable *Aufhebung* de l'amour par la solidarité), rejoindre à la suite de Pierre Leroux la postérité spirituelle de Joachim de Flore

(34) Voir le mot d'ordre révélateur de l'exclusion de Dieu : « Ensemble, bâtissons l'Église de l'an 2000 ». Si l'avenir du monde est peut-être à l'Église, et si du moins il intéresse les chrétiens, redira-t-on jamais assez que l'avenir de l'Église est à Dieu ? S'il est un article de foi dans lequel une pensée de la solidarité puisse être pertinente, c'est sans doute pour l'économie de la communion des saints.

A l'inverse, la marque proprement inouïe du christianisme consiste en la possibilité d'aimer celui avec lequel je n'ai rien de commun, celui de qui je ne suis en rien solidaire, plus même, celui de qui je veux et je dois me désolidariser : possibilité invraisemblable pour la religion et scandaleuse pour la rationalité, folie de la croix, que l'amour dont est aimé le criminel le plus indéfendable, celui qu'aucune solidarité ne reconnaît plus comme sien.

Comme le disait le P. de Balthasar à la fin de *L'amour seul est digne de foi*, « ce monde n'attendra de nous, chrétiens, de contributions ni psychologiques, ni sociologiques, ni biologiques, car il en produira lui-même suffisamment » (35). *A fortiori* le monde n'attend-il de nous aucune complaisance idéologique, telle celle de l'usage hors d'ordre de solidarité. Substituer la solidarité à la communion, le partage au don, c'est se dispenser des exigences de l'amour, qui est le nom propre de Dieu.

Vincent CARRAUD

Vincent Carraud, né en 1957. marié, deux enfants. Chargé de recherche au C.N.R.S. et de cours à l'Université de Paris XII. Membre du bureau de rédaction de *Communio*.

(35) *L'amour seul est digne de foi*, Paris, Aubier, 1966, p. 188, H.U. von Balthasar termine ainsi: « Quel sera donc l'objet de la tâche authentiquement chrétienne? Certainement pas les questions-frontière, mais uniquement les vérités procédant du centre. Pour que nous puissions dire celles-ci avec une clarté sans ombre et une profondeur convaincante, il ne sera jamais trop tôt pour nous y préparer ».