

**Comité de rédaction en français :**

Jean-Robert Armogathe \*, Guy Bedouelle, o.p. (Fribourg) \*, Françoise et Rémi Brague \*, Claude Bruaire (Tours) \*, Georges Chantraine, s.j. (Namur) \*, Olivier Costa de Beauregard, Michel Costantini (Tours), Georges Cottier, o.p. (Genève), Claude Dagens (Bordeaux), Marie-José et Jean Duchesne \*, Nicole et Lot Gauttier, Jean Ladrière (Louvain), Marie-Joseph Le Guillou, o.p., Corinne et Jean-Luc Marion \*, Jean Mesnard, Jean Mouton, Jean-Guy Pagé (Québec), Michel Sales, s.j., Robert Toussaint \*, Jacqueline d'Ussel, s.f.x. \*. (\*) Membres du Bureau

**En collaboration avec :**

**ALLEMAND :** Internationale katholische Zeitschrift, **Communio Verlag** (D 5000 K&In 50, Moselstrasse 34, R.F.A.) - Hans-Urs von Balthasar (Suisse), Albert GSres, Franz Greiner, Karl Lehmann, Hans Maier, cardinal Joseph Ratzinger, Otto B. Roegel.

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

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

**ITALIEN :** Strumento intemazionale per un lavoro theologico **Communio** (Cooperativa Edizioni Jaca Book, Via Aurelio Saffi 19, I 2Q123 Milano) - Sante Bagnoli, Giuseppe Colombo, Eugenio Corecco (Suisse), Giuseppe Grampa, Elio Guerriero, Virgilio Melchiorre, Giuseppe Ruggieri, Angelo Scola.

**NEERLANDAIS :** Internationaal katholiek Tijdschrift **Communio** (Hoogstraat 41, B 9000 Gent, Belgique) - Jan Ambaum (NL), Anton Arens (B), Jan De Kok, s.). (NL), Georges De Schrijver, s.j. (B), K. Rogiers (B), J. Schepens (B), Peter Schmidt (B), Jan-Hendrijk Walgrave, o.p. (B), Alexander Van der Does de Willebois (NL), H. van Hôgen (B), Gérard Wilkens, s.j. (NL).

**POLONAIS:** édition en préparation.

**SERBO-CROATE :** Svesci **Communio** (Krcanska Sadasnjost, YU 41000 Zagreb, Marulicev trg. 14, Yougoslavie) - Stipe Bagaric, Vjekoslav Bajsic, Tomislav Ivancic, Adalbert Rebic, Tomislav Sagi-Bunic, Josip Turcinovic.

La **Revue catholique internationale COMMUNIO** est publiée par « Communio », association déclarée à but non lucratif (loi de 1901), *président :* Jean Duchesne (*directeur de la publication*). *Directeur de la rédaction :* Claude Bruaire ; *rédacteur-en-chef :* Jean-Luc Marion ; *adjoint :* Rémi Brague ; *secrétaire de rédaction :* Françoise de Bemis ; *chargé des relations extérieures :* Yves Briend.

**Rédaction, administration, abonnements** (Mme Simone Gaudefroy) : au siège de l'association, 28, rue d'Auteuil, F 75016 Paris, tél. (1) 527.46.27 - CCP «Communio » : 18 676 23 F Paris.

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

**Maisons et librairies où la Revue catholique internationale COMMUNIO** est disponible : voir page 9.

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

**tome IV 11979), n° 3 (mai juin)  
SATAN, « MYSTÈRE D'INIQUITÉ »**

« Le diable ne se cache nulle part aussi bien que derrière ses explications rationnelles qui le relèguent au rang des hypothèses gratuites. Satan ou l'hypothèse gratuite : ce doit être son pseudonyme préféré ».

**André GIDE** *Journal des Faux-Monnayeurs*, NRF, p. 142

« Le diable fonde de grands espoirs sur les imbéciles ».

**Charles BAUDELAIRE**

*Mon cœur mis à nu*, XVII (27), Pléiade, p. 1281

Claude BRUAIRE  
page 2 ..... Satan

**Problématique**

Hans-Urs von BALTHASAR  
page 4 ..... Comment en arrive-t-on à Satan ?

Karl LEHMANN  
page 10 ..... Le mystère du Mal

Ceslas SPICQ  
page 19 ..... Le diable dans la révélation du Nouveau Testament

Jean-Luc MARION  
page 28 ..... Le mal en personne

Gaston FESSARD  
page 43 ..... « Je t'ai aimé d'un amour éternel »

**Intégration**

Claude DAGENS  
page 53 ..... Le manichéisme, cette tentation permanente

René PILLORGET  
page 59 ..... Les procès en sorcellerie

**Attestations**

Général Jacques MICHAUT  
page 67 ..... Une course infernale : le surarmement

Henri GESLAND  
page 71 ..... Le peuple de l'angoisse et le combat d'un exorciste

**Signets**

Michel SALES  
page 79 ..... L'homme à la lumière du Christ (*Redemptorhominis*)

Louis BOUYER (interviewé par Georges Daix -*bonnes feuilles*)  
page 80 ..... Point de vue explicatif sur une œuvre

Georges CHANTRAINE  
page 93 ..... « Je crois en Dieu »

Claude BRUAIRE

## Satan, actif et vaincu

*De Satan, nous ne sommes assurés que de deux choses : qu'il intervient dans notre monde, et qu'il y est vaincu, par le Christ.*

ES hommes font le mal sans savoir le mal qu'ils font. Ils ont

L construit et ne cessent de perfectionner une puissance technique pour se libérer des contraintes. Ils ont par là mis en place un nouvel ensemble systématique d'asservissement. Ils ont forgé un armement sans précédent pour protéger leur paix. Mais c'est une capacité de destruction cosmique qui se trouve en place et qu'aucune volonté de puissance humaine ne pouvait imaginer (1). Ils ont inventé des instruments d'information, de communication, capables d'éviter l'erreur, l'ignorance et d'abolir les distances. Mais ces moyens prodigieux deviennent ceux du mensonge systématique, sinon ceux de l'intoxication idéologique qui met la pensée aux fers. Plus fondamentalement, nous avons voulu prouver nos droits divins en maîtrisant notre univers, et voici que l'esprit libre sombre dans l'oubli, perd tout droit, écrasé par le matérialisme de nos comportements. L'innocence est méprisée par ceux-là mêmes qui profèrent sans trêve l'accusation, et la violence est attisée par la volonté de justice (2).

Les hommes, certes, veulent souvent le mal, mais jamais ne comprennent que la tentation y soit plus forte que l'envie. Toujours au revers de nos progrès, ruinant souvent la volonté bonne, un immense surcroît de mal, jamais explicable par le seul mauvais vouloir, se constate à la moindre réflexion. C'est alors que s'évoque, presque invinciblement, la puissance de l'Esprit du Mal.

Pourtant, nous avons peine à l'évoquer. Satan nous semble d'un autre âge, classé dans les vieilles imageries terrorisantes des religions de la

(1) Voir, dans ce cahier, l'article du Général Michaut, « Une course infernale : le surarmement ».

(2) Voir l'article de Jean-Luc Marion, « Le Mal en personne ».

peur (3). Comment l'homme moderne, à l'âge adulte de la civilisation, pourrait-il recourir aux terreurs enfantines ? Dès lors, nos intellectuels nous répètent qu'il faut « interpréter », réduire et séculariser Satan. Mais ce faisant, ils *ne* cessent de rallier le vieux manichéisme (4), toujours nourricier de nos passions et que l'affirmation biblique du Tentateur, Père du mensonge, Esprit du mal pouvait exorciser. Quand Satan se fait oublier, nous ne pouvons expliquer le mal sans le diviniser.

Depuis longtemps les théologiens ont ici cessé de penser. Il est vrai qu'il est incommode de concevoir ce qui n'est ni Dieu ni homme. Ignorons-nous, cependant, ce qu'est la négation tendue, luciférienne, de notre Origine, qui prélude au nihilisme, à l'abolition de soi ? Négation radicale auprès de nos défis prométhéens. Ne pouvons-nous penser, sinon imaginer, l'être en chute, en dis-grâce, défiguré par là-même, ne subsistant que dans son active négation de l'existence créée, impénétrable en son refus continué de la Lumière ?

Que penser de Satan ? Est-il incroyable, en *marge* de la foi chrétienne (5), révoicable comme toute représentation contingente qui aurait fait son temps ? Telles sont les premières questions auxquelles les pages qui suivent veulent tenter de répondre. Leurs auteurs savent les risques de l'entreprise. Ils savent que l'affirmation de Satan, toujours dressée contre l'idolâtrie du Mal, est inclinée cependant à révéler la Puissance démoniaque, comme à oublier aussi l'essentiel de la Bonne Nouvelle : par le Christ sauveur, le Mal est vaincu avec la mort qui était son arme absolue, brisée par la force de la grâce, même si nos refus de celle-ci réaniment le Prince des ténèbres.

Claude BRUAIRE

(3) Voir l'article de René Pillorget, « Les procès de sorcellerie. Hypothèses et livres récents ».

(4) Voir l'article de Claude Dagens, « Le Manichéisme, cette tentation permanente ».

(5) Voir l'article du P. Ceslas Spicq, « L'existence du diable appartient à la révélation du Nouveau Testament ».

Claude Bruaire, né en 1932. Marié, deux enfants. Agrégé de philosophie, docteur ès-lettres. Professeur de philosophie à l'Université de Tours, puis à la Sorbonne. Publications : *L'affirmation de Dieu* (Seuil, Paris, 1964), *Philosophie du corps* (Seuil, Paris, 1968), *La raison politique* (Fayard, Paris, 1974), *Une éthique pour la médecine* (Fayard, Paris, 1978), etc. Directeur de la rédaction de *Communio*.

Hans-Urs von BALTHASAR

## Comment en arrive-t-on à Satan ?

*Si le **non** absolu de Satan ne se formule pas avant le Nouveau Testament, ce n'est pas qu'il soit une invention tardive, mais parce que seul le **oui** absolu du Christ au Père fixe ce refus, et le vainc.*

Le bref exposé se propose un objectif limité : établir la valeur d'une *C seule pensée*. S'il n'est pas question du diable dans l'Ancien Testament « classique », non plus que dans le judaïsme postérieur à l'époque du Christ, si l'image du diable ne fait pratiquement son apparition que dans la littérature judaïque tardive dite « intertestamentaire », pour s'imposer ensuite puissamment dans toutes les couches du Nouveau Testament, ces constatations n'autorisent en aucune manière une démarche démythologisante consistant à éliminer cette image considérée comme une inclusion secondaire. Pour apporter la preuve exacte de ce qui précède, il faudrait un livre. On ne peut présenter ici que le fondement essentiel, sans s'entourer de trop de précautions.

L'ancienne Alliance fait connaître l'effort immense consistant à détacher un peuple isolé des paganismes ambiants et à l'introduire dans un monothéisme qui n'est pas seulement national, mais universel : « Ecoute Israël : Yahweh, notre Dieu, est l'unique Yahweh » (*Deutéronome* 6, 4). Les autres dieux s'abaissent progressivement, ou bien au rang de serviteurs de Yahweh (anges, cohortes, célestes), ou bien purement et simplement, si l'on prétend encore ailleurs à leur divinité, au rang de « néants » (1). Mais ils ne deviennent pas des démons : Yahweh n'a aucun ennemi qui puisse d'une façon quelconque être mis sur le même plan que lui : l'« ange accusateur », dans les

livres de *Job* et de *Zacharie*, n'est cela en aucune manière ; il ne fait que remplir une fonction au sein de l'ordre légitime du monde. Tout l'intérêt est concentré exclusivement sur la relation d'alliance : la condescendance de Dieu, marquée par une grâce inconcevable, et, en correspondance, la fidélité qui est exigée d'Israël ; c'est dans l'accomplissement immédiat de cette relation que réside tout salut (de même que l'infidélité d'Israël entraîne aussitôt un désastre concret) ; tout le reste est laissé dans l'ombre au profit de cette concentration. Il est presque inconcevable qu'un peuple venant de cette Egypte entièrement orientée vers une immortalité dans l'au-delà, ne connaisse aucun horizon d'au-delà

ni un ciel (que l'homme pourrait attendre), ni un enfer, aucune immortalité (ce mot ne saurait convenir à l'existence d'ombre dans le *schéol*), pas même une quelconque résurrection. Rien que le tête-à-tête, ici et maintenant, entre Yahweh et Israël. Et ceci pendant des siècles, de Moïse aux rois et aux grands prophètes, et toujours repris à nouveau par ceux-ci. L'histoire connaît un mouvement dramatique entre la fidélité et l'infidélité du peuple, les périodes de salut et de perdition (jusqu'à l'exil), mais on ne voit apparaître pendant tout ce temps, à partir de la proclamation de l'alliance et de la promesse, aucune période ni aucune puissance de perdition définitive. La concentration sur le tête-à-tête exclusif (dont la portée pour tous les peuples — qu'on pense à Abraham ou au second Isaïe I — est connue en arrière-plan et augmente la responsabilité d'Israël) n'ouvre aucun accès à de nombreux aspects de la théologie ultérieure : il ne peut y avoir encore aucune théologie de la grâce : l'esprit de Yahweh descend sur des personnes particulières et les rend capables d'actions décisives (juges) et de paroles décisives (prophètes), mais la parole : « Je mettrai en vous mon propre esprit » (*Ezéchiel* 36,26 suiv.) est seulement une promesse, de même qu'elle restera promesse jusqu'à la mort de Jésus (« En effet l'Esprit n'était pas encore là, parce que Jésus n'avait pas encore été glorifié », *Jean* 7,39). Il ne peut encore y avoir aucune théologie du péché originel, parce que le peuple et chacun de ses membres sont toujours replacés à nouveau dans l'immédiateté de l'obéissance de l'alliance, de sorte qu'au préalable il est nécessaire d'évacuer progressivement toute pensée de clan (« personnalité corporative ») et l'idée de la punition des enfants pour les péchés de leurs parents (*Deutéronome* 24,16 ; *Ezéchiel* 18).

Dans les derniers siècles, avant le Christ, on constate de multiples élargissements de l'image du monde. Vus de l'extérieur, ils résultent en partie du développement ultérieur de germes présents à l'époque des prophètes, en partie d'influences hellénistiques, peut être aussi perses ; mais ces influences ne s'exercent pas arbitrairement, car sur le plan intérieur elles s'ajustent à une mentalité transformée dans son ensemble. Sur la relation d'alliance une ombre est venue s'étendre : non seulement Israël commet des péchés temporaires, mais il ressent une incapacité fondamentale à se conformer à la loi de sainteté mosaïque, incapacité qui est nettement éprouvée à Qumran (malgré le légalisme

(1) C'est l'expression par laquelle les Prophètes désignent les idoles (N.d.l.R.).

qui y règne) et qui se trahit aussi dans l'excès de zèle pharisien cherchant à colmater la brèche par un respect littéral de la loi. Les questions non résolues de *Job* et de *l'Ecclésiaste* se présentent comme actuelles et exigent, pour qu'il y soit répondu, plus que la seule dimension de l'avenir terrestre : l'au-delà concerne l'homme. Le concept « d'immortalité » s'introduit en provenance de l'hellénisme, et — en dépassement de la vision d'Ezéchiel des ossements qui reprennent vie à la fin des temps — également le concept d'une « résurrection » eschatologique. « Je sais », dit Marthe, « que mon frère ressuscitera lors de la Résurrection, au dernier jour » (*Jean* 11,24). Nous avons là un exemple très caractéristique du sens et de la mesure des idées qui s'étaient développées dans la période « intertestamentaire ». A ces idées appartient également avant tout la pensée d'un Jugement Dernier pour le peuple, mais aussi pour chaque personne, lequel peut avoir — non pas sur la terre, comme dans l'Ancienne Alliance classique, mais dans l'au-delà — une double issue : être auprès de Dieu ou aller dans la géhenne (celle-ci étant conçue parfois comme temporaire, mais la plupart du temps comme éternelle). A ceci se rattache le fait que l'idée, bien plus, l'expérience de la chute du monde (du monde païen à coup sûr, mais aussi d'une grande partie d'Israël) dans le mal se concrétise, et ceci sous des formes multiples, non harmonisées entre elles : comme une puissance, une force qui enserre le monde, qui règne provisoirement jusqu'à la victoire définitive de Dieu et à l'apparition du monde nouveau. Comme radicalisation de la figure de Satan dans l'ancien Israël, qui accuse l'homme et désormais le séduit également, comme idée d'une chute des anges (déduite de *Genèse* 6, 1-4) et, surtout dans Qumran, comme « royaume de Bélial », l'esprit des ténèbres créé par Dieu, qui commandera les « fils des ténèbres » dans la bataille finale contre Dieu et les « fils de la lumière ». Ces idées, ainsi que d'autres, qui glissent d'une image impersonnelle à une image personnelle de l'Adversaire, restent vagues, non harmonisées. Il n'en est pas autrement de l'image contraire : celle du juste, qui est animé et dirigé par le bon esprit de Dieu : vit-il dans l'homme ? Est-il plus que la seule bonne disposition de l'homme vis-à-vis de Dieu ?

ES indications doivent suffire pour mettre en lumière la seule chose dont il s'agit ici : les nouveaux horizons que Jésus de Nazareth, Verbe de Dieu devenu homme, ouvre soudainement, seraient demeurés complètement incompris si la Providence qui régit l'histoire du salut n'avait pas ouvert un domaine de compréhension préalable qui a créé quelque chose comme une médiation entre l'Ancienne Alliance et le Nouveau Testament. Pour que Jésus puisse répondre à Marthe : « Je suis la Résurrection », il faut au moins qu'elle ait pu comprendre ce que le mot signifiait, même si elle ne pouvait se représenter la résurrection qu'à la fin des temps. Il en est certainement de même pour les disciples et pour les pharisiens et les sadducéens s'affrontant à propos

de la résurrection des morts, mais dont aucun ne pouvait comprendre d'avance que cette résurrection, qui termine l'histoire pour Jésus, pouvait avoir lieu au milieu de l'Histoire (qui continuait à se dérouler pour les autres).

Mais les autres brouillards qui traînaient se dissipent également. Jésus est vraiment venu pour trancher clairement là où régnait la confusion. Le Jugement définitif s'accomplit déjà ici et maintenant suivant le oui ou le non qu'on lui répond. Au-dessus de lui, on peut voir le ciel ouvert (*Jean* 1, 51), mais il peut aussi annoncer la chute en enfer (*Matthieu* 11, 23). Et plus encore : il est le premier qui ait « l'Esprit sans mesure » et qui soit venu pour préparer à cet Esprit, sur la terre, un domaine où il règne et où il agisse : c'est ainsi également que face à lui le domaine des forces opposées à Dieu, qui présentait des contours incertains, cristallise pour prendre forme ; rien n'est plus exact que de dire que les deux Esprits se confrontent — déjà dans l'histoire de la Tentation, où Jésus entre sous l'impulsion de l'Esprit Saint (*Marc* 1, 12), puis lors des exorcismes, où les démons s'écrient : « Es-tu venu pour nous perdre ? Je te connais : tu es le Saint de Dieu » (*Marc* 1, 24). Là aussi la littérature intertestamentaire permet une compréhension préalable, sans atteindre le moins du monde le caractère dramatique de la confrontation. Ce qui était un vague espoir pour la fin des temps, devient présence concrète, événement palpable : l'homme fort, qui tient les hommes enchaînés (*Luc* 13, 16), est dompté par un homme plus fort, enchaîné à son tour et dépouillé de son bien (*Matthieu* 12, 29).

L'ancien Israël était concentré sur sa fidélité à la foi ; quand il lui fallait livrer bataille, c'était pour protéger cette fidélité. Jésus est l'incarnation de la fidélité de Dieu à l'alliance comme aussi de celle de l'homme ; sa bataille est centrifuge : il refoule l'Esprit qui s'oppose à Dieu, il propage le Royaume de Dieu. Et à Pâques, il fait don du Saint Esprit aux siens avec une profondeur inconnue jusqu'alors, qui les rend capables de livrer la bataille spirituelle (et non matérielle comme à Qumran) contre les démons avec « l'armure de Dieu » (*Éphésiens* 6, 11), conformément à la description achevée de *l'Apocalypse*. On combat contre « le Prince de ce monde » (*Jean* 12, 31), le « dieu de ce monde » (*2 Corinthiens* 4, 4) — expressions que l'époque intertestamentaire ne connaît pas. Et tandis que le récit du péché originel avait introduit le serpent comme un symbole indécis pour la puissance qui séduit de l'extérieur, essentiellement pour attribuer la faute à l'homme (et non à Dieu), voici maintenant que *l'Apocalypse fait* retour jusqu'à la *Genèse et identifie* explicitement « l'antique Serpent » avec « le Diable et Satan » et en outre avec « le Grand Dragon », qui était déjà dans le mythe l'ennemi originel de Dieu et qui apparaît dans la vision avec la Femme en train d'enfanter (*Apocalypse* 12, 9).

D'autre part, la même *Apocalypse fait* apparaître également le diable comme la tête personnelle de puissances chaotiques opposées à Dieu,

qui, sous la forme d'animaux, séduisent et enchaînent l'humanité sur toute la terre. Fait caractéristique : ces puissances ne font leur apparition (dans *Apocalypse* 13) qu'après que l'enfant Messie est né et a été enlevé jusqu'au-dessus de Dieu : il est dit à nouveau en image que c'est l'apparition de Jésus qui non seulement « fixe » et « cristallise » la puissance mauvaise, mais encore, par son oui total et définitif (*2 Corinthiens* 1, 19-20) *la fait se développer jusqu'à un non total et définitif, spécifiquement anti-chrétien. Les Epîtres de Jean* sont formelles à ce propos. Ce que la littérature intertestamentaire attendait essentiellement pour la fin des temps, l'ensemble du Nouveau Testament le fait devenir une réalité qui commence déjà avec l'événement de Jésus-Christ. Car avec cet événement arrivent deux choses : « J'ai vaincu le monde », « je voyais Satan tomber du ciel comme un éclair ». Et celui qui, précipité du Ciel éternel, est tombé sur la Terre passagère, redouble de fureur, parce que son temps est court (*Apocalypse* 12, 2).

E n'est pas ici le lieu de parler en détail de la « personnalité » de Satan (2) ; il est certain que la puissance démoniaque contre laquelle s'élève Jésus et qui, stimulée par la supériorité de celui-ci, développe à l'extrême les forces de sa négation, est davantage que la pure et simple somme des péchés imaginés et commis avec fanfaronnade par les hommes. Cette puissance n'est aperçue ni par le plat rationalisme (de petits bourgeois, mais aussi de philosophes et théologiens) ni par la curiosité perverse de ceux qui voudraient sonder « les profondeurs de Satan » (*Apocalypse* 2, 24). Mais peut-on donc taxer globalement de crédulité naïve les innombrables saints qui ont été en contact avec elle, par exemple un Don Bosco ou un Curé d'Ars ? La possession de personnes par des puissances démoniaques au comportement étrange peut bien être devenue suspecte à beaucoup de points de vue, mais ici on a l'habitude de regarder dans une fausse direction. On devrait plutôt chercher du côté d'un certain culte de la jeunesse et de la force, ou de tout ce qui nous représente le ciel comme ennuyeux, et l'enfer comme d'un excitant intérêt. Cependant nous pouvons, comme nous l'avons dit, laisser ouverte, ainsi que H. Schlier l'a fait lui-même, la question de la personnalité de ce qu'il nous a décrit de façon si impressionnante comme « puissances et dominations dans le Nouveau Testament » (3), et en rester à l'image de *l'Apocalypse*, où « on remet la clef du gouffre de l'enfer à l'astre qui du ciel était tombé sur la terre » et où s'élève de l'abîme ouvert, comme d'une énorme fournaise, une sombre fumée qui obscurcit le ciel jusqu'au firmament (*Apocalypse* 9, 12). Le but de ces quelques

(2) W. Kasper und K. Lehmann ; *Teufel, Diimonen, Besessenheit (Zur Wirklichkeit des Bi sent, Mayence, 1978* ; voir aussi ma *Theodramatik*, II/2 (Einsiedeln, 1978), 427-460.

(3) C'est le titre d'un livre de H. Schlier, paru en traduction française (DDB, Paris, 1968) (N.d.I.R.).

lignes indicatives était uniquement de montrer que le Démon ne tente pas Jésus parce qu'il a déjà fait son apparition dans les livres intertestamentaires, mais au contraire qu'il apparaît dans ces derniers afin que la communauté, qui entend parler de la tentation du Messie lui-même, soit en mesure d'apprécier le caractère unique, mais en même temps exemplaire, de cet événement.

Hans-Urs von BALTHASAR

(Traduit de l'allemand par Jacques Keller)

Hans-Urs von Balthasar, né à Lucerne en 1905, prêtre en 1936. Membre de la commission théologique internationale ; membre associé de l'Institut de France. Sa dernière bibliographie (Johannes Verlag, Einsiedeln, 1975) compte 58 pages, et n'est plus à jour. Parmi ses dernières publications traduites en français, citons : *Catholique*, coll. « Communio », Paris, Fayard, 1976 ; *Le complexe anti-romain (Essai sur les structures ecclésiastiques)*, Apostolat des Editions, Paris, 1976 ; *Adrienne von Speyr et sa mission théologique*, Apostolat des Editions, Paris, 1976. A paraître dans la collection « Communio » fin 1979 : *Nouveaux points de repère*.

### La Revue Catholique Internationale COMMUNIO se trouve dans les librairies et maisons suivantes :

- |   |  |   |
|---|--|---|
| <b>12000 Rodez :</b><br>— La Maison du Livre<br>Passage des Maçons                  | <b>44000 Nantes :</b><br>— Librairie<br>Lanoë 2, rue de<br>Verdun                      | <b>75006 Paris :</b><br>— <b>Apostolat des Editions</b><br>4644 rue du Four             |
| <b>25000 Besançon :</b><br>— Librairie Paul Chevassu<br>119, Grande-Rue             | <b>58000 Nevers :</b><br>— Librairie Siloë<br>17 avenue du Général-de-Gaulle           | — <b>Librairie Saint-Paul</b><br>6, rue Cassette  |
| — Librairie Cart<br>10-12, rue Moncey   | <b>60500 Chantilly :</b><br>— Centre culturel « Les<br>Fontaines » B.P. 205            | — <b>La Procure</b><br>1, rue de Mézières   |
| <b>31000 Toulouse :</b><br>— Librairie Jouanaud<br>8, rue des Arts                  | <b>64000 Pau :</b><br>— Librairie Duval<br>1, place de la Libération                   | <b>75007 Paris :</b><br>— <b>Librairie du Cerf</b><br>29, boulevard Latour-Maubourg     |
| — Librairie Sistac Maffre<br>33, rue Croix Baragnon                                 | <b>69002 Lyon :</b><br>— Librairie<br>Decitre 6, place<br>Bellecour                    | — <b>Institut Saint-Paul</b><br>128, rue du Bac   |
| <b>33000 Bordeaux :</b><br>— Librairie Les bons Livres<br>70, rue du Palais Gallien | — Librairie des Editions<br>Ouvrières 9, rue Henri-IV                                  | <b>75116 Paris :</b><br>— <b>Librairie Pavillet</b><br>50, avenue Victor-Hugo           |
| <b>38000 Grenoble :</b><br>— Librairie Notre-Dame<br>10, place Notre-Dame           | — Librairie<br>Saint-Paul 8, place<br>Bellecour  | <b>75017 Paris :</b><br>— <b>Librairie Chanel</b><br>26, rue d'Armaillé                 |
| <b>39100D61e :</b><br>— Librairie Saingelin 36-<br>38, rue de Besançon              | <b>75005 Paris :</b><br>— Librairie' Saint-Séverin<br>4, rue des Prêtres-Saint-Séverin | <b>80000 Amiens :</b><br>— Librairie Brandicourt<br>13, rue de Noyon                    |
| <b>42100 Saint-Etienne :</b><br>— Culture et Foi<br>20, rue Berthelot               |  | <b>CH 1700 Fribourg (Suisse) :</b><br>— Librairie Saint-Augustin<br>88, rue de Lausanne |
|   |  | <b>Lomé (Togo) :</b><br>— Librairie du Bon Pasteur<br>B.P. 1164                         |

Karl LEHMANN

# Le mystère du Mal

## Préliminaires au problème du diable

*Une fois le problème du Mal bien posé, et posé dans tous ses aspects, tout porte à affirmer l'existence paradoxale d'une personne qui dépersonnalise, Satan.*

a commencé dès après le Concile à discuter sur le diable et à ON se demander s'il existe ou non. On a aussi demandé plus d'une fois si, comme chrétiens, nous avons besoin du personnage de Satan. Une réponse souvent répétée voudrait que le péché et la méchanceté de l'homme seul suffisent. La discussion n'est pas encore terminée. Bien des chemins s'ouvrent entre la simple répétition de ce que l'on savait jusqu'à présent et sa négation naïve. Les quelques réflexions qui suivent voudraient simplement contribuer à bien poser la question. Souvent, ce qui compte, ce n'est pas *ce que* l'on peut bien savoir, ou ce qui reste à chercher ou à explorer, mais *comment* on peut aborder une question, et dans quelle mesure on peut la connaître.

### 7. L'accès au Mal

Dans notre recherche d'une réponse correcte à la question du diable et des démons (1), nous ne prendrons pas comme point de départ le problème de savoir si Satan existe ou non. Car il est bien évident qu'il n'existe pas de la même manière que les choses de la vie de tous les jours ou que les hommes. Il ne faut pas non plus, bien sûr, se laisser guider par des représentations figées et chosifiées du diable, comme par exemple celle du monstre cornu aux pieds de bouc et aux mille grimaces, mi homme, mi bête. Ces comparaisons contiennent bien une vérité cachée,

mais nous ne la découvrons plus au premier coup d'oeil. Le mot « diable » donne une certaine interprétation de l'expérience du Mal dans le monde et répond au problème qu'elle pose. Cette expérience, personne ne la niera : le mensonge, la ruse, l'égoïsme, les raffinements dans le sadisme, la haine à mort, sont des réalités de notre vie que nul ne peut contester.

Depuis Leibniz, on distingue plusieurs formes fondamentales du mal. Le Mal *métaphysique* désigne l'imperfection propre à toute créature déterminée, qui est limitée justement en tant que créature. Ainsi, une pierre appartient à un niveau d'existence imparfait, auquel un phénomène comme la vue est impossible. Le mal *physique* désigne au contraire l'absence d'une propriété qui appartient naturellement à un être concret, et sans laquelle celui-ci ne peut atteindre sa pleine réalité. C'est le cas, par exemple, quand un homme est aveugle. Le mal *moral* provient au contraire d'une décision libre de la volonté contre un commandement ou une défense de la conscience. Il existe en plénitude quand il émane d'une pleine responsabilité et qu'il est donc coupable. Pour reprendre le même exemple, on parlera de mal au sens moral quand un homme en aveugle un autre sans raison et de propos délibéré. Il *n'y a ainsi* de Mal au sens plein que là où il y a liberté, que là où l'on peut imputer l'action à son auteur, donc là où il y a responsabilité. C'est en ce sens que nous utiliserons désormais le mot Mal.

L'homme s'interroge sur la raison qui fait qu'il y a du Mal. Pour certaines manifestations du Mal, et pour certaines mauvaises actions isolées, nous avons des « explications » : atavismes, instinct de destruction, agressivité, frustration, lois objectives, structures répressives... Elles contribuent sans aucun doute à déterminer la liberté de la personne qui agit, et, de par leur poids, elles nous convainquent presque qu'il n'y a pas véritablement de décision libre. Ce qui se laisse ainsi concevoir, ce sont certains épiphénomènes de l'action mauvaise, mais pas le Mal lui-même. Certes, il subsiste une tension entre la liberté relative de l'individu et une certaine détermination au Mal qui transcende l'individu et le domine à l'occasion. La répétition de mauvaises actions peut former une tendance durable et entraîner la volonté à une attitude fondamentale si négative et destructrice que l'on peut presque parler d'une « contrainte intérieure au Mal ».

Plus on essaie de penser ensemble l'origine du Mal et la liberté, plus l'énigme s'épaissit. Quand on veut expliquer quelque chose, on cherche à l'éclairer de l'intérieur, et on justifie par là un comportement déterminé. Qui cherche au contraire une raison irréfutable pour une action mauvaise en arrive vite à des échappatoires, ou ne fournit que des raisons purement spécieuses. Cela ne vient pas seulement du fait que le Mal aime à se cacher dans sa propre origine, mais qu'il *ne* peut admettre une justification véritable, qui en donne des raisons durables. Si l'on va vraiment à la recherche de l'origine du Mal, la raison dernière d'un acte mauvais se refuse à nous. Le Moi humain apparaît comme un abîme à plusieurs dimensions, dans lequel l'interne et l'externe, le propre et

(1) Voir, pour une première orientation, W. Kasper - K. Lehmann (éd.), *Teufel — Diimonen — Besessenheit (Zur Wirklichkeit des Basent, Mayence, 1978, 2e éd. ; R. Schnackenburg (éd.), Die Macht des Bdsen und der Glaube der Kirche, Düsseldorf, 1979*. Les deux publications contiennent une abondante bibliographie.

l'étranger sont bien plus difficiles à séparer qu'on ne l'admet communément. Le Mal devient plus « irrationnel ». Plus nous voulons lui donner un « sens », plus il devient inconcevable. Il peut aussi se faire que des essais sans fin pour expliquer le Mal le banalisent. On peut neutraliser ce qu'il a de monstrueux, quand on le place devant soi à une distance qui l'empêche de nous concerner. La curiosité de la réflexion objectivante en arrive vite, dans le cas du Mal, à une frontière, où l'on retire odieusement à la souffrance de la victime ce qu'elle a de scandaleux, et au Mal, tout ce qu'il a d'effrayant.

C'est pourquoi le Mal est pour la pensée une énigme abyssale. Il invite toujours à nouveau la réflexion à s'interroger sur son origine et son but. Il représente, parce qu'il est incompréhensible, le défi le plus difficile qui soit lancé à la pensée. Chaque fois que l'on essaie de le comprendre, ou bien l'on est brutalement refoulé, ou bien l'on devient complice. Comprendre le mal devient vite l'excuser. Une autre tentation existe aussi depuis la Gnose, qui est de dissoudre l'énigme du Mal dans la connaissance en le ramenant de force à du logique (en y voyant une illusion, une erreur, un manque de connaissance). Hegel témoigne encore de cette tentation de l'esprit qui réfléchit. Il est encore plus facile, pour ce défi à la pensée que représente le caractère impénétrable du Mal, de mener l'homme non seulement à de plates « explications », mais à des spéculations bavardes. La première chose qui est donc requise, si l'on veut parler du Mal, est de rester conscient de l'énigme abyssale qu'il constitue. La philosophie et la théologie classiques depuis Augustin jusqu'à la fin du Moyen Age savent très bien que, dans la négativité du Mal, c'est l'obscurité et le silence qui règnent : la liberté comme origine n'est pas seulement fondement dernier ; elle est bien plutôt un abîme que l'on ne peut pas éclairer jusqu'au fond (2).

## 2. Trois types de réponse

Il ne suffit pourtant pas d'en appeler à la puissance historique du mal ou au fait qu'il a son origine dans la liberté. Il faut bien plutôt se demander de quelle liberté il s'agit là, et surtout comment on doit entendre la « réalité » et l'action du Mal. C'est justement parce que l'homme rencontre sans cesse le Mal en lui et dans le monde qu'il faut interpréter la puissance du Mal en fonction d'une vue d'ensemble de la réalité. Comment comprendre le caractère fatal, dissociant et effrayant du Mal dans le monde, d'un Mal qui dépasse amplement les actes mauvais isolés et même la somme de ceux-ci ? L'être, limité, fini, est-il en soi bon et mauvais, est-il divisé, ou bien est-il porté tout entier au Mal ?

On voit que ce problème ne peut finalement être résolu que si on cherche le sens de l'être lui-même.

La somme des éléments dont l'homme dispose pour interpréter la place du mal dans le réel en général est apparemment limitée. Comme le montre l'histoire du problème du Mal, on ne peut allonger bien loin le nombre des solutions qui peuvent s'offrir. En fait, il existe trois schémas fondamentaux — chacun ayant ses propres variantes :

### Le dualisme

Le Mal est un principe qui, dès le commencement, a avec Dieu une origine commune, même s'il n'a pas forcément le même rang ; un principe indépendant, qu'on peut rendre responsable des différents états du Mal lui-même, au sens le plus large. L'histoire et tout le réel sont un combat constant entre deux puissances divines, chacune cherchant à dominer l'autre. Un tel dualisme peut avoir une orientation plutôt éthique. Mais il peut aussi séparer totalement entre eux les divers domaines de l'être (ce qui relève de l'esprit ou de l'âme s'opposant au corporel, l'éternel au matériel et au passager, l'être à l'apparence) et ainsi dissocier la réalité dans son ensemble en des blocs tout à fait hétérogènes. Par l'« antidiu », l'unité du réel éclate. C'est surtout la Gnose qui a fondamentalement identifié le Mal et la matière. D'autres conceptions dualistes, par exemple la pensée iranienne (zoroastrienne), ont une position surtout éthico-religieuse. La conception chrétienne de Dieu ne peut autoriser une telle conception dualiste, car Dieu est le seul créateur du réel dans son ensemble et le seul Seigneur de l'histoire. Il n'existe pas de puissance indépendante de Dieu ou opposée à lui. Tout ce qui n'est pas Dieu prend radicalement sa source en lui, se réfère à lui. La création divine ne peut être comprise que comme bonne.

Les conceptions dualistes n'apparaissent aujourd'hui que rarement sous une forme massive. Mais certains signes montrent que la puissance immense du Mal séduit l'homme en l'amenant toujours à nouveau à faire des interprétations dualistes — abstraction faite des influences tardives de la gnose prenant des formes très variées d'hostilité vis-à-vis du monde (Manichéens, Bogomiles, Cathares). Le dualisme est très souvent rejeté *en tant que système*, mais on fait très facilement appel à lui pour répondre à des problèmes isolés touchant au Mal. On trouve des traces d'une telle attitude même dans le récent livre de H. Haag (3) lorsqu'il écrit que « *le Mal a son fondement dans l'essence de l'Homme* ».

De telles assertions, pour le moins ambiguës, sont, par rapport aux conceptions dualistes, insuffisamment élaborées.

(2) Voir parmi les plus récentes publications : T. Koch, « Das Böse als theologisches Problem », dans *Kerygma und Dogma*, 24 (1978), p. 285-320 ; L. Wenzler, *Die Freiheit und das Böse nach Vladimir Soloviev* (coll. « Symposium », 59), Freiburg/Munich, 1978.

(3) *Vordem Bösen ratios ?* Munich, 1978, p. 240.

### Les divers monismes

Ici, c'est l'un des fondements du monde qui est aussi à l'origine responsable du Mal. La création n'a pas d'indépendance ontologique par rapport au Créateur. Il faut donc d'une manière ou d'une autre rapporter le Mal à Dieu lui-même. Lorsque c'est effectivement le cas, l'être de Dieu lui-même est démonisé. Il existe aussi, bien sûr, des formes subtiles de monisme. Parfois, on trouve même dans les Ecritures des assertions qui, pour se défendre du dualisme, font l'effet d'être monistes. Ainsi, par exemple : « Je façonne la lumière et crée les ténèbres. Je fais le bonheur et provoque le malheur, c'est moi, Yahvé, qui fais tout cela » (*Isaïe* 45, 7). Certaines traces de monisme apparaissent aussi chez Karl Barth, lorsqu'il affirme que la gloire de Dieu s'accompagne nécessairement d'une ombre, de telle sorte que Dieu « veut aussi le mal » (4). Le Mal est, certes, ce qui n'a pas d'existence, mais ce n'est pas sans la volonté de Dieu qu'il existe de façon autonome à côté de Dieu. Chez H. Haag également, on entend des accents qui vont dans ce sens, ainsi quand il parle du Mal comme d'un élément de la création selon le plan divin (5).

Une autre variante de l'interprétation moniste peut elle aussi séduire : celle selon laquelle Dieu veut le Mal d'une manière telle que celui-ci sert ses vues : la réalité purement factuelle du mal trouble pour un moment l'harmonie de l'ordre créé, mais en fin de compte il ne vise ainsi qu'à une différenciation spirituelle et à une harmonie plus sublime du monde. La réponse traditionnelle à la question sur le bien-fondé de l'existence du mal ne peut pas toujours se soustraire à ce danger. Mais l'évolutionnisme, qui fait cause commune avec ce point de départ, permet de penser plus subtilement encore cette explication. C'est ainsi que H. Haag tient pour « digne de toute notre attention » la considération suivante de Teilhard de Chardin : « *Quelle est la contrepartie inévitable de tout succès obtenu suivant un processus de ce genre, sinon d'avoir à se payer par une certaine proportion de déchets ? Dysharmonies, ou décompositions physiques dans le Pré-vivant, souffrance chez le Vivant, péché dans le domaine de la Liberté : pas d'ordre en formation qui, à tous les degrés, domaine de la Liberté : pas d'ordre en formation qui, à tous les degrés, n'implique du désordre (...) Si (comme il est inévitable de l'admettre, je crois) il n'y a au regard de notre raison qu'une seule façon possible pour Dieu de créer, à savoir évolutivement, par voie d'unification —, le Mal est un sous-produit inévitable, il apparaît comme une peine inséparable de la création* » (6). De la même manière, Teilhard de Chardin évoque aussi une « *humanité, imprégnée de péché, par nécessité statistique* » (7).

(4) Cf. *Die kirchliche Dogmatik*, 11/2, Zurich, 1974, Se ed., p. 185 s.

(5) Cf. Haag, *op. cit.* supra note 3, p. 238 ; de même 88 s., 240 s.

(6) *Ibid.*, p. 249 (citation : « Comment je vois » dans *Les directions de l'avenir*, O.C., Seuil, Paris, 1973, p. 212 s.).

(7) *Ibid.* (citation, *ibid.*, p. 213, n. 1).

Ce ne sont là que des traces et des soupçons de conceptions monistes. Mais on voit aussi clairement comment de pareils fragments peuvent, dans des systèmes différenciés, se combiner avec le moment du dualisme, pour autant qu'ils établissent un jeu réciproque entre pôles séparés seulement par une préséance. Ainsi dans la kabbale, dans la mystique juive, le mal devient-il un élément de Dieu même, qui refuse la création (« *auto-limitation de Dieu qui se retire dans sa propre essence* ») (8). Bien évidemment, ces conceptions gardent des relations souterraines avec F.-Ch. Oetinger (1702-1782), J. Böhme (1575-1624) et plus particulièrement avec les célèbres *Recherches sur l'essence de la liberté humaine* de F.W.J. Schelling (1809) (9).

Une réponse massivement moniste ne contredirait pas seulement la sainteté de Dieu et la bonne nouvelle du salut de l'Ancien comme du Nouveau Testament ; elle menacerait aussi d'un autre danger : banaliser la contradiction et la négativité du mal, et aussi bien en affirmer la nécessité. Finalement, il apparaît comme rien d'autre qu'une simple illusion. Mais alors on ne fait pas droit à la réalité propre du mal, comme phénomène, ni surtout et d'abord à son exigence *morale*.

### L'origine du mal tirée de la décision libre d'un esprit fini

La tradition connaît un troisième modèle fondamental, dont nous avons déjà rendu compte en chemin. Il ne concerne pas le « mal métaphysique » (concept d'ailleurs finalement très problématique !), ni le « mal physique », mais seulement le mal moral, qui consiste en une décision de la volonté libre prise à l'encontre du bien moral. Mais on n'a pas encore décidé par là si cet esprit libre et personnel doit se chercher exclusivement dans le domaine humain.

Cette réponse comprend deux éléments fondamentaux également importants. La détermination décisive du Mal consiste dans l'acte d'un esprit libre qui se détourne du Bien. Ainsi la bonté de la création se trouve-t-elle sauvée, sans parler de la justification de Dieu. Dans l'intention de Dieu, aucune ombre ne vient plus obscurcir la création. Sans doute l'essence du créé reste-t-elle mêlée de néant ; mais ceci n'implique plus aucune atteinte fondamentale à la positivité de son être, de la même manière que sa relation à Dieu n'établit aucune diminution, mais une particularisation. La possibilité d'un désordre et d'une déviance hors de cette détermination réside, selon la tradition, dans la disposition et la situation de la créature, mais aucune nécessité ne s'exerce pour forcer à l'échec. Hormis la contingence, il n'y a pas de fondement au mal : « *Ce qui est faillible peut, à l'occasion, produire une faute* » (10). Mais

(8) Voir là-dessus les développements exhaustifs de G. Scholem, *Von der mystischen Gestalt der Gottheit*. Francfort, 1973, p. 49-82.

(9) Voir là-dessus X. Tilliette, « Die Freiheitsschrift », dans H.M. Baumgartner (éd.), *Schelling*, Freiburg/Munich, p. 95-108 et 191 (bibli.).

(10) Thomas d'Aquin. *Somme contre les Gentils*, III, 71.

il n'est pas plus facile, dans cette hypothèse, de conquérir une compréhension du mal, puisque, à côté de l'absence de fondement même de la volonté, on ne trouve aucune détermination ni contenu qui puisse produire cette volonté.

Cette définition du mal moral à partir d'un esprit personnel fini nous conduit cependant vers une réponse à la question de la « réalité » du Mal, face à l'effectivité en général. Cette question devient d'autant plus instante que dualisme et monisme — pris dans leurs différentes formes — doivent être éliminés. Le fond de la réponse est bien connu : le Mal est une négation, une privation et une perversion du Bien. Il n'a aucune consistance ontologique propre, au sens d'un être substantiel. Le Mal est comme parasite du Bien. Au regard de lui-même, il est absurde. Car tout ce qui est, est bon, pour autant qu'il est ; donc le Mal est une contradiction en soi. Se détourner volontairement du Bien, c'est, pour un être libre, fondamentalement un suicide.

Cette conception se heurte de son côté à des difficultés, aussi géniale soit-elle. D'abord il demeure au fond de cette réponse toujours un reste de pensée dualiste (chair et sensibilité opposées à l'esprit). Se défaire de Dieu, comme du fondement du Bien, met l'homme en situation d'auto-contradiction. Dans le Mal, l'homme accomplit son essence, et, en même temps, l'anéantit. Le mal constitue la forme originelle du suicide. En voulant le mal, l'homme voudrait abolir la césure entre son être fini et la plénitude absolue, et l'abolir dans un autre ; mais ce n'est qu'en lui seul qu'il abolit cette « contradiction ». Il voudrait se déterminer lui-même radicalement à partir de lui-même. Dans cette auto-destruction, le mal se renforce encore une fois. Et c'est ce qui renvoie aussi à l'interprétation très proche du Mal comme une « privation » du bien (*privatio boni*). L'interprétation classique du Mal, depuis Augustin jusqu'au XIXe siècle, n'a pas su rendre suffisamment compréhensible cette « faiblesse de la volonté ». Et certes, saint Thomas d'Aquin n'est pas allé ici assez loin (11). Pour lui, le mal est la perte de ce que les êtres devraient avoir, s'ils veulent être ce qu'ils sont. Le Mal est donc une atteinte activement portée à l'essence d'un être, qui étouffe le Bien, et s'efforce d'éteindre tout élan vers celui-ci. Le Mal est bien plus qu'un « négatif » abstrait, parce que le simple non-être ne suffit pas à caractériser l'absence de salut (la perte) du mal. Le commerce du mal et sa redoutable puissance de destruction peuvent, à partir de là, devenir visibles. On voit en même temps clairement que la réponse classique se rapproche en une certaine mesure des thèses de Schelling, sans que Dieu doive pourtant être mêlé aux ombres du mal.

Qui veut tirer au clair le mystère du Mal doit se demander comment il situe sa théorie dans le cadre d'ensemble de ces types fondamentaux.

Il existe bien sûr des formes mixtes ; mais on ne saurait perdre de vue la rigueur de ce qui sépare les diverses réponses. Si l'on veut y voir clair, on ne négligera pas de faire cet examen, quitte à nuancer par la suite.

### 3. Thèses pour une réponse au problème du diable

Si l'on a bien présent à l'esprit ces questions de principe, avec tout leur poids, on peut poser la question de Satan d'une manière nouvelle. Mais avant de se sentir obligé de donner une réponse définitive, on devra réfléchir sur les principes directeurs suivants :

- On ne peut nier que les réalités démoniaques et Satan occupent dans l'Évangile, et donc dans tout le Nouveau Testament une place qui, si elle n'est pas centrale et autonome, est pour autant irremplaçable. Si l'on efface, comme n'étant pas essentielles, les parties où apparaissent ces réalités, il faut encore se demander si l'on peut encore rendre pleine justice à ce que le Nouveau Testament dit du salut.
- Qui admet l'existence de Satan n'explique pas par là sans autre forme de procès l'origine du Mal en général. Même les plus grands noms de la Tradition, par exemple Augustin et Thomas d'Aquin, nous mettent en garde contre une explication du Mal qui le ferait dériver du seul diable. Comme le Mal est un abîme insondable, il admet une origine à plusieurs dimensions. Le diable n'est, ni dans le Nouveau Testament, ni dans la grande Tradition, la seule raison permettant d'expliquer la présence du Mal dans le monde.
- La discussion sur l'existence du diable ne peut pas négliger complètement tout lien avec la doctrine des anges. S'il ne faut pas chercher l'origine du Mal dans une répartition des niveaux de l'être réduits les uns au Mal, les autres au Bien pur et simple, mais dans la décision libre d'êtres personnels de nature spirituelle, il ne faut pas que cela signifie que cette volonté est la seule volonté libre de l'homme. La doctrine chrétienne sur l'origine du Mal a pour point de départ la conviction selon laquelle le malheur du monde advient par la liberté des créatures, mais que le « non » dit à Dieu précède l'histoire de la liberté humaine. La création est plus large et profonde que l'homme. C'est pourquoi le « non » dit à Dieu provient de plusieurs êtres créés. La raison humaine n'est pas le seul esprit fini. Le phénomène dû péché humain n'épuise pas le domaine de tout péché possible (12).
- Toute discussion sur la « personnalité » du diable doit commencer par se mettre suffisamment au clair sur le concept de « personne ». Si l'on entend par là un être capable de vouloir et de connaître, il faut utiliser ce concept formel de la personne pour le diable, bien que ce ne soit

(11) Voir par exemple *Quaestiones disputatae de malo*, I, 1, 120, et à ce propos W. Kluxen, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, Mayence, 1964, p. 177 s., 212.

(12) Le problème est examiné plus à fond dans W. Kasper - K. Lehmann, *op. cit.* supra note 1, p. 85 s.

pas ainsi que s'exprime la tradition classique. Mais ce qu'il faut éviter dans tous les cas, c'est de remplir ce cadre formel par des déterminations positives de l'être-personnel, à partir des catégories de communication, de dignité, de rencontre, telles que les détermine la pensée personnaliste moderne. En ce sens, le diable est justement l'élément « dépersonnalisant », qui pervertit toute communication et en fait un mensonge (13).

• Si l'on comprend ainsi le diable comme « non-personne » (le terme est utilisé par Joseph Ratzinger et Emil Brunner), on trouve en lui un élément impersonnel, neutre, parent de tout ce qui asservit et aliène, de tout ce qui est puissance anonyme, etc. Il est caractéristique que, lorsque l'on cherche à déterminer la puissance mauvaise, on oscille entre la personne (le Mauvais, le Malin) et la chose (le Mal). C'est dans ce cadre que l'on peut comprendre pourquoi on se fait mal comprendre et on rencontre des difficultés quand on parle du diable comme d'un être personnel.

A ces conditions, il faut sans doute admettre l'existence du diable (14). Quiconque se croit obligé de se décider autrement ne devra pas se contenter de nier cette existence, mais il lui faut aussi montrer qu'il peut vraiment proposer une meilleure explication de l'origine du Mal. On constatera alors que l'on n'en finit pas si facilement avec Satan. Le mystère du Mal n'est pas une feuille de vigne qui couvrirait d'insupportables spéculations mythologiques ; mais il écarte aussi l'intervention effrontée des sécateurs rationalistes.

Karl LEHMANN

(traduit de l'allemand par Eve Laon et Vit Fay)

(13) *Ibid.*, p. 88 s.

(14) Je remercie W. Kasper et H.-U. von Balthasar d'avoir manifesté leur accord avec les principaux points des thèses que je soutiens ici et que j'ai soutenues ailleurs avec plus de détails. Cf. R. Schnackenburg, *op. cit.* supra note 1, p. 78 s., H.-U. von Balthasar, *Theodramatik*, II/2, Einsiedeln, 1978, p. 431, 455 s.

Karl Lehmann, né en 1936 à Sigmaringen. Etudes de philosophie et de théologie à Fribourg-en-Brisgau, Rome, Munich et Münster ; docteur en philosophie en 1962, en théologie en 1967. Assistant de Karl Rahner de 1964 à 1968 ; professeur de dogmatique à Mayence de 1968 à 1971, puis à Fribourg-en-Brisgau. Membre de la commission internationale de théologie. Publications : outre de nombreux articles, citons : *Auferweckt am dritten Tag nach der Schrifft* (Fribourg, Herder, 1968), *Gegenwart des Glaubens* (Mayence, Grünewald, 1974).

Ceslas SPICQ

## L'existence du Diable

### appartient à la révélation du Nouveau Testament

*L'existence du Diable traverse tout le Nouveau Testament ; mais son essence aussi s'y trouve précisée : tentateur des hommes, mais aussi du Christ ; adversaire de Dieu, mais aussi serviteur involontaire de sa pédagogie.*

DÈS le début du III<sup>e</sup> siècle, le rituel du baptême comportait cette formule d'abjuration, maintenue au XX<sup>e</sup> siècle sous cette forme : « Je renonce à Satan, à ses pompes et à ses œuvres, et je m'attache à Jésus-Christ pour toujours » (Tertullien, *De Corona*, 3 ; cf. *Constitutions apostoliques*, VII, 41). Les « pompes » de Satan, ce sont ses compagnons de révolte et de châtement : « le diable et ses anges » (*Matthieu* 25, 41). L'iconographie chrétienne les a figurés dans les peintures et les sculptures, notamment sur les tympans et les chapiteaux des églises, les présentant comme des êtres difformes, laids, grimaçants et suppliciés. Au cours des âges, la démonologie s'est enrichie d'un folklore pastoral et populaire considérable, attribuant au diable les interventions les plus variées, voire saugrenues, toujours malfaisantes ; si bien que l'esprit critique du XX<sup>e</sup> siècle et d'abord le simple bon sens sont portés à rejeter purement et simplement cette imagerie religieuse. D'aucuns même vont jusqu'à penser que l'existence du diable ne fait pas partie du « dépôt de la foi » reçu des Apôtres. Pour savoir ce qu'il en est le meilleur moyen est de relire les textes du Nouveau Testament et de discerner ce qu'ils enseignent sur le Diable (terme grec signifiant : accusateur, médisant, calomniateur) ou Satan (terme hébreu signifiant : adversaire, ennemi, accusateur). Est-ce que ces mots sont des restes de tradition juive sans contenu théologique proprement dit, ou expriment-ils au contraire — comme nous le verrons — une « diabolologie » dense et singulièrement cohérente, essentielle au contenu de la Nouvelle Alliance ?

l'IMPORTANCE du diable dans l'histoire du salut est déjà signifiée

L par sa première mention dans les Evangiles (*Matthieu* 4, 1-11 ; *Luc* 4, 1-13). Dès le lendemain de son baptême, Jésus est conduit au désert « pour être tenté par le diable », alors qu'il est épuisé par un jeûne de quarante jours. C'est la première confrontation entre Satan et Jésus-Christ (*Marc* 1, 12-13) et une sorte de préambule à la mission du Sauveur, un combat singulier entre deux êtres qui revendiquent sans partage l'empire des hommes. Voici comment les choses se présentent. Par les « Récits de l'enfance » de Jésus et l'événement du baptême, Satan sait que Jésus est un homme exceptionnel, et que Dieu l'a investi d'une dignité surnaturelle. Il est probablement le Messie, peut-être même le propre Fils de Dieu. Comment s'en assurer, sinon en le faisant se découvrir et user de façon désordonnée de sa puissance : « Si tu es fils de Dieu » ? Satan s'efforce d'induire Jésus au mal, en excitant la vanité d'un thaumaturge qui ferait des miracles pour étaler sa puissance et obtenir l'admiration des hommes. La lutte entre le tentateur et le tenté se déroule en trois assauts, d'où Jésus sort chaque fois vainqueur, sans pactiser d'aucune manière avec son adversaire, alors que celui-ci lui propose de lui léguer son pouvoir sur le monde ; sans les risques de la lutte, mais à condition de reconnaître Satan, comme un vassal son suzerain. En clair, il s'agissait de convertir Jésus au messianisme temporel et politique du judaïsme contemporain, et partagé en grande partie par les Apôtres jusqu'à l'illumination intérieure de la Pentecôte. Au Ier siècle, on attendait un Messie roi régnant et triomphant des ennemis d'Israël, assurant à son peuple la prospérité, la sécurité, le bonheur en ce monde, la suprématie sur les nations païennes. Comment Jésus n'aurait-il pas été tenté d'assumer sans effort ce rôle glorieux ? Il échappait alors à la Passion et à la « contradiction » de la part des hommes (*Hébreux* 12, 3). Mais d'une part c'était se soustraire à la volonté de Dieu, d'autre part ne plus sauver les pécheurs, car « sans effusion de sang, il ne se fait pas de rémission » (*Hébreux* 9, 22). Vaincu par Satan, le Christ trahissait sa vocation. Aussi bien, le Seigneur prend le diable au sérieux. Il le considère comme son antagoniste, l'adversaire par excellence du Règne de Dieu qui veut d'emblée l'empêcher d'accomplir sa mission divine, et qui continuera de suggérer des idées fausses chez les disciples. Voilà pourquoi, Jésus a dû révéler lui-même à ses Apôtres cette première attaque du diable, qui n'est pas une fiction didactique, mais une réalité historique. Elle a profondément saisi la primitive Eglise qui admirera que le Fils de Dieu fait homme ait été tenté, tout comme nous (*Hébreux* 2, 18 4, 15), c'est-à-dire de choisir entre son bonheur humain et la fidélité à la volonté de Dieu.

Ce récit de la « tentation de Jésus » est riche d'enseignement sur la nature du diable et d'abord sur sa *puissance*, qui s'oppose à celle de Dieu (*Actes* 26, 18). Satan montre en effet au Christ « tous les royaumes du monde et leur gloire ; et il lui dit : " Je te donnerai tout cela, si tu tombes à mes pieds pour m'adorer " » (*Matthieu* 4, 8-9). C'est en raison du péché que les hommes sont soumis à Satan (*1 Jean* 3, 8 : celui qui commet le

péché est du diable), qui possède un empire immense (*Matthieu* 12, 26 ; *Apocalypse* 13, 2). Sa domination est donc universelle ; ainsi que s'expriment *Romains* 6, 16 : « Vous êtes esclaves de celui à qui vous obéissez » et *2 Pierre* 2, 19 : « Celui à qui on s'abandonne, à celui-là on est asservi ». Jésus qualifiera Satan du titre de « prince de ce monde » (*Jean* 12, 31 ; 14, 30 ; 16, 11) et saint Paul de « Dieu de ce monde » (*2 Corinthiens* 4, 4 ; cf. *Ephésiens* 2, 2). Davantage encore, Satan est le « prince des démons » (*Matthieu* 9, 34), c'est-à-dire le premier est le chef de tous les anges mauvais. Pour exprimer son autorité suprême, *l'Apocalypse* le représente comme un dragon assis sur un trône (2, 13), ayant « puissance et une grande autorité » (13, 3), la tête couronnée de diadèmes (12, 3) et recevant l'adoration de tous ses sujets (13, 3 ; 16, 2).

De surcroît, dès cette première apparition dans le ministère de Jésus, le diable fait figure de *tentateur* par excellence, exactement comme il l'avait été sous la figure du serpent, trompant Eve par son astuce (*Genèse* 3, 1 et suiv. ; cf. *Corinthiens* 11, 3 ; *1 Timothée* 2, 14), et comme il continuera de le faire près des disciples du Sauveur (*1 Corinthiens* 7, 5 ; *Apocalypse* 2, 10). Toujours il s'efforcera de « fourvoyer » les fidèles, de les soustraire à la Seigneurie du Christ pour les entraîner à sa suite (*1 Timothée* 5, 15). Son arme est toujours la même, celle qu'il a employée vis-à-vis de Jésus : la ruse (*2 Corinthiens* 2, 11). C'est un menteur (*Jean* 8, 44 ; cf. *Apocalypse* 2, 9 ; 3, 9) prenant les meilleures apparences pour séduire ses victimes. Loup sous des peaux de brebis (*Matthieu* 7, 15), cet ange des ténèbres va jusqu'à se déguiser en ange de lumière (*2 Corinthiens* 11, 14). Voilà pourquoi son activité est constamment signalée comme trompant et égarant les nations ou la terre entière (*Apocalypse* 12, 9 ; 20, 2, 7, 10). Ne serait-ce qu'à ce titre, il s'oppose aussi radicalement que la nuit au jour (cf. *2 Corinthiens* 6, 5 ; *Jean* 8, 44) au Christ qui est la Vérité (*Jean* 14, 6 ; 18, 37 ; *2 Corinthiens* 11, 10) et la Lumière (*Matthieu* 4, 16 ; *Jean* 1, 4,9;8,12;9,5;12,46).

Mais l'importance suprême du récit de la Tentation est d'opposer Jésus et le diable, non seulement comme deux individualités quelconques, mais comme deux personnages qui ont une souveraineté propre et ont un rôle à jouer dans le salut du monde. Satan fait dès maintenant figure d'« antichrist », tout comme Jésus de son côté est venu s'emparer du royaume du diable : « Pour cela s'est manifesté le Fils de Dieu : afin de détruire les oeuvres du diable » (*1 Jean* 3, 8). L'autorité de celui-là sur celui-ci apparaît absolue ; Jésus, étant d'une innocence parfaite, n'offre aucune prise sur lui ; il n'y a rien en sa personne sur quoi on puisse faire fond pour le vaincre ou l'accuser ; il est sans péché (*Hébreux* 4, 15) ni complicité aucune avec le mal : « Sur moi, le Prince de ce monde ne peut rien » (*Jean* 14, 30). De plus sa puissance est bien supérieure à celle de son adversaire, et elle s'exprime dans l'ordre : « Retire-toi, Satan » (*Matthieu* 4, 10), Va-t-en ! Par sa fidélité à la volonté de Dieu, par son humilité et sa patience, Jésus triomphe, là où le premier homme avait succombé. Certes, ce n'est qu'une première passe d'armes, et c'est surtout au

Calvaire, par l'ignominie et les tortures - non par la gloire et le succès - que le Sauveur détrônera l'Adversaire. Celui-ci continuera jusqu'à la fin des temps de s'attaquer aux disciples, mais ceux-ci seront groupés et gardés en sécurité dans une Eglise contre laquelle les assauts de l'enfer se briseront (*Matthieu* 16, 18).

TOU aussi éclairante sur la guerre que se livrent Jésus et Satan, et le triomphe de celui-là sur celui-ci, est la réponse de Jésus à l'exaltation joyeuse des soixante-douze disciples qui viennent rendre compte au Maître des succès merveilleux qu'ils ont obtenus durant leur mission ; ils ont procédé à des exorcismes qui se sont toujours révélés efficaces : « Seigneur ! même les démons nous sont soumis en ton Nom. Il leur dit : " Je voyais Satan tomber du ciel comme un éclair " » (*Luc* 10, 17-18). Le Maître renchérit sur la puissance des disciples - agissant « au nom » de leur Seigneur et il en donne l'explication profonde. Les soixante-douze avaient mentionné la défaite des menus démons qui s'étaient emparés du corps des hommes, mais Jésus parle de leur chef suprême : Satan ; car c'est celui-ci qui est le grand vaincu. Si les légions de démons reculent et ne peuvent résister, c'est que leur chef est lui-même atteint et a perdu son autorité. Il y a simultanéité et coïncidence entre la vision du Christ et l'action de ses disciples : pendant que vous chassez les démons, tandis que vous expulsez les suppôts, je voyais tomber leur prince.

On se demande ce que Satan faisait au ciel, mais il ne faut pas comprendre : « auprès de Dieu », qui ne saurait être son lieu de séjour. Il ne s'agit pas davantage de la révolte initiale de Lucifer et de la chute des anges complices (*Isaïe* 14, 12 ; *Jude* 6), mais bien d'une « chute » actuelle et contemporaine. L'expression est métaphorique (*Apocalypse* 12, 9, 13 ; *Jean* 12, 31). Tomber du ciel, c'est déchoir d'un lieu élevé (*Matthieu* 11, 23 ; *Luc* 10, 15). Davantage encore, selon saint Paul, les couches supérieures de l'atmosphère sont considérées comme l'habitat des esprits mauvais. Satan est censé exercer son pouvoir sur le cœur des hommes, « dans les régions célestes » (*Ephésiens* 6, 12). La « chute » désigne donc l'abolition du règne satanique, et elle est complétée par la comparaison : « comme l'éclair » qui, en tombant, s'éteint et disparaît. L'idée est par conséquent celle d'un éclat éblouissant qui s'évanouit sans pouvoir briller de nouveau. La majesté du prince des ténèbres qui régnait sur les hommes est dégradée. On admirera la tranquille sérénité de Jésus, dont le regard pénètre les cieus, assurant les siens qui combattent avec lui, de la défaite de leur adversaire. Par là-même, il définit la nature de l'apostolat chrétien, qui ne consiste pas en paroles, dialogues, échanges et contacts, mais d'abord dans une lutte avec le diable : « Notre combat n'est pas contre la chair et le sang, mais contre les Principautés, contre les Pouvoirs, contre les Souverains de ce monde de ténèbres, contre les Esprits pervers » (*Ephésiens* 6, 12). Le Royaume de Dieu arrive, s'approche, avance dans la mesure où il peut faire reculer le royau-

me des ténèbres. Tout apôtre est investi de l'autorité de Jésus pour abolir le règne de Satan. C'est une entreprise progressive, car le *logion* de *Luc* 10 ne se rapporte pas seulement à des expulsions de démons, il donne l'explication générale des résultats purificateurs obtenus par les ministres de l'Evangile : Satan, dépossédé de son empire, tombe des hauteurs où les péchés de l'homme l'ont élevé ; sa tyrannie est brisée pour faire place au règne de Dieu. Mais si les disciples peuvent expulser les démons « au nom de Jésus », c'est parce que le Christ en personne a vaincu Satan, est un Roi victorieux. Les effets visibles de sa puissance, monnayés par les siens, ne sont que les conséquences d'un triomphe spirituel dans le monde invisible.

Maître du diable, Jésus en limitera à 'son gré les interventions mal-faisantes ; tantôt il donne aux disciples le pouvoir « de fouler aux pieds serpents et scorpions et toute la puissance de l'ennemi » (*Luc* 10, 19), tantôt il laisse « l'ennemi » semer l'ivraie dans son champ de blé (*Matthieu* 13, 25), ou il explique dans la parabole du semeur que des auditeurs ayant entendu la Parole de Dieu, « Satan vient aussitôt et enlève la parole qu'on a semée en eux » (*Marc* 4, 15) afin qu'elle ne puisse s'enfoncer dans leur cœur, prendre racine et germer. C'est du à la voracité du Diable qui s'ingénie par tous les moyens à contrecarrer l'oeuvre du Sauveur.

LA dernière et grande offensive de Satan contre Jésus sera celle qui aboutit à la condamnation et à la mort du Sauveur. Elle se réalise de la façon la plus immonde : par la trahison d'un apôtre ! « Le diable avait déjà mis dans le cœur de Judas Iscariote le dessein de le livrer » (*Jean* 13, 2). Le traite va donc s'entendre avec les Grands Prêtres sur la manière de s'emparer de Jésus. Il y a longtemps que Judas résistait à la grâce et avait ouvert au diable la porte de son âme (*Jean* 6, 70-71). Celui-ci s'est peu à peu emparé de cet apôtre infidèle ; non pas que Judas ait perdu tout contrôle de lui-même, il pourrait résister ; ce n'est pas un cas de possession, mais Satan est l'instigateur de la trahison, il y pousse ou y conduit, et finalement l'accomplit : « Satan entra dans Judas » (*Luc* 22, 3 ; *Jean* 13, 27) qui devient un démon (*Jean* 6, 70).

Ayant enclenché le processus de la Passion et quasi sûr de son succès, le diable va s'efforcer de le parfaire en s'attaquant aux apôtres, désorientés voire même découragés par la mort de leur Maître. Celui-ci prévoit leur trouble (*Jean* 14, 1, 27 ; 16, 6, 20, 22) et que sa mise en croix peut scandaliser les meilleurs (*Matthieu* 11, 6 ; 24, 10 ; 26, 31, 33 ; *Jean* 16, 1), mais il sait surtout que sa Passion sera son triomphe sur la puissance du diable ; abolissant le règne du péché, il inaugure l'ère du salut. Les intentions de Satan lui sont connues et il les déjoue : « Simon, Simon, voici que le Satan a obtenu de vous cribler comme le froment. Mais j'ai prié pour toi, afin que ta foi ne défaille pas, et toi quand tu seras revenu, affermis tes frères » (*Luc* 22, 31). Le Satan, c'est l'Adversaire par antonomase. Il a réclamé et obtenu de soumettre les Apôtres aux pires épreu-

ves. Le verbe grec se dit normalement en ces conjonctures d'une requête couronnée de succès, par exemple : demander qu'on livre quelqu'un. Le projet du diable paraît être de disposer des Apôtres à sa discrétion, pour les entraîner à une défection sans remède. Mais il ne l'a pas obtenue ; à vrai dire il ne l'a pas demandée, car ce résultat demeure son intention secrète qu'il ne peut exposer à Dieu. L'objet de sa requête c'est de faire souffrir et désorienter les Apôtres par des épreuves si lourdes qu'on peut en escompter leur chute définitive (voir *Job* 1, 11-12). Elles sont exprimées par l'image de « passer au crible », comme on secoue violemment le blé sur le tamis afin de le séparer de la paille, du sable ou d'autres impuretés. Bien entendu, Satan ne vise pas à cette séparation purifiante, mais simplement le fait de secouer en tous sens, voire de meurtrir. Comme l'observera saint Léon (*Sermons* IV, 3) : « *Le danger est commun à tous les apôtres, car ils sont tous réclamés par Satan* », afin de les faire tomber des mains de Jésus dans les siennes. Or, de son côté, Jésus est intervenu avec toute-puissance, il a prié pour ses Apôtres et spécialement pour Pierre, non pas pour qu'il soit exempt d'être criblé, mais pour que sa foi ne défaille pas, car la foi de Pierre importe au salut des autres. Le Christ a été exaucé. Non seulement la foi de Pierre restera indéfectible, mais c'est lui qui confirmera ses frères dans la foi, roc sur lequel l'Eglise est fondée (*Matthieu* 16, 18), et que la vigilance du Seigneur préservera contre les machinations diaboliques.

**L** résulte de tous ces textes que Satan est un malfaiteur. Faisant allusion à la chute du premier homme, Jésus avait déjà dit : « Le diable a été homicide dès le commencement » (*Jean* 8, 44), car c'est par le premier péché suscité par Satan que « la mort est entrée dans le monde » (*Sagesse* 2, 24 ; *Hébreux* 2, 14). Saint Pierre précisera l'agressivité et la cruauté de cet assassin, ennemi de Dieu et des hommes, sous l'image d'un « lion rugissant qui rôde, cherchant qui dévorer » (*1 Pierre* 5, 8 ; cf. *Apocalypse* 12, 3). Le diable est comme un fauve affamé, à la recherche d'une proie, qu'il terrorise par ses rugissements. Tantôt il s'ingénie à contrarier les projets des ministres de l'Évangile, multipliant les obstacles à leur prédication : « Nous avons voulu aller chez vous plusieurs fois, mais Satan nous en a empêché » (*1 Thessaloniens* 2, 18), ce qui indique en outre que le diable ne s'identifie pas au mal qui est en nous, mais qu'il peut disposer dans une certaine mesure des « événements » ; tantôt il afflige les créatures de Dieu dans leur chair, comme « cette fille d'Abraham, que Satan a liée voici dix-huit ans » (*Luc* 13, 16), ou saint Paul lui-même qu'« un ange de Satan frappe à la tête », mettant une écharde dans sa chair, une souffrance physique, permanente, visible et humiliante, nuisible à son apostolat (*2 Corinthiens* 12, 7) ; tantôt il pervertit la conscience des chrétiens qui ne savent pas lui résister (*Jacques* 4, 7) et les induit à pécher, tel Annanias : « Pourquoi Satan a-t-il rempli ton cœur pour que tu aies menti à l'Esprit Saint ? » (*Actes* 5, 3).

Les interventions du diable sont tellement rusées et maléfiques qu'il prend occasion de la vertu elle-même pour la changer en mal. Saint Paul met en garde les Corinthiens mariés, convenant de se priver de leur conjoint « le temps qu'il faut, afin de vaquer à la prière » (*1 Corinthiens* 7, 5), mais ils doivent se remettre de nouveau ensemble, « afin que Satan ne vous tente pas du fait de votre peine à garder la continence ». Peu après, un mouvement d'insubordination contre l'autorité de Paul s'étant développé dans la communauté, l'Apôtre aurait eu le droit de sévir, mais il comprend qu'une attitude trop rigoureuse de sa part pourrait susciter des calomnies, exciter l'aigreur, provoquer des dissensions entre chrétiens, et il choisit d'user de miséricorde « pour ne pas laisser Satan abuser de nous car nous n'ignorons pas ses intentions » (*2 Corinthiens* 2, 11 ; cf. *Ephésiens* 4, 27 ; *Apocalypse* 2, 24 : les profondeurs de Satan).

Mais de même que Jésus utilise les projets meurtriers du diable pour réaliser le salut du monde, l'Apôtre - tel un juge livrant un coupable au bourreau - excommunique l'incestueux de Corinthe, en expliquant qu'il « livre cet individu à Satan pour la destruction de la chair, afin que l'esprit soit sauvé au jour du Seigneur » (*1 Corinthiens* 5, 5). Abandonner le pécheur aux mains du diable, c'est l'exclure de l'Eglise et le priver de protection. Dès lors le malheureux est sans défense devant la méchanceté de Satan (cf. *1 Timothée* 1, 20). Celui-ci, tel un tortionnaire, va pouvoir le frapper à sa guise dans sa chair, au moyen de maladies, de souffrances et de vexations corporelles que les Juifs attribuaient à l'action d'esprits mauvais (*Job* 2, 7 ; *2 Corinthiens* 12, 7) ; c'est pourquoi tant de guérisons de malades dans les Évangiles sont des expulsions de démons. Mais ces « peines » peuvent être envisagées par le coupable comme un juste châtiment, en tout cas le faire réfléchir et l'amener finalement à s'amender ; son âme sera sauvée. Être livré aux mains de Satan n'est donc pas, en ces conjonctures, une punition purement afflictive ; elle est surtout médicinale.

L résulte de ces données que le diable est à la disposition de Dieu qui s'en sert comme le dompteur d'un fauve, et que l'on peut discerner une esquisse de la vie de l'Eglise au cours des siècles. Même dans les périodes en apparence les plus paisibles, le « millénium » par exemple, Satan est toujours actif et cherche à troubler le règne des saints ; Dieu le veut ainsi pour sanctifier les siens dans la patience : « le Satan sera délié de sa prison, il sortira pour égarer les nations qui sont aux quatre angles de la terre » (*Apocalypse* 20, 7 ; cf. 12, 12). Il est toujours à guerroyer contre l'Eglise militante (*Apocalypse* 12, 17 ; 13, 4) soit en personne, et il est alors représenté comme un Dragon la tête couronnée de diadèmes (*Apocalypse* 12, 3), soit par des satellites, comme le Serpent (12, 9) ou la Bête féroce (13, 1 ; 14, 9 ; 19, 19) qui doit être le culte blasphématoire des empereurs, comme l'avait bien compris saint Cyprien identifiant l'Empereur et la Bête (*Ad. Fort.* 12). Il a des citadelles où il siège en force, comme

à Pergame « trône de Satan, où se multiplient les cultes idolâtriques » (2, 13), mais il ne peut rien contre les fidèles qui « tiennent ferme au Nom de Jésus-Christ » (2, 13). La vie du Seigneur continue de se déployer dans les chrétiens sous le même rythme qu'elle avait sur terre, mystère de mort et de vie, d'apparente faiblesse et de victoire absolue, et qui est évoqué par *Apocalypse* 12, 7-8 : « Il y eut guerre dans le ciel : Michel et ses anges eurent à combattre avec le Dragon, et le Dragon combattit ainsi que ses anges. Et il ne fut pas le plus fort, et on ne trouve plus leur place dans le ciel. Et il fut précipité le grand Dragon, le Serpent antique, celui qu'on appelle le Diable et le Satan, celui qui égare toute la terre habitée... Maintenant est établi... le règne de notre Dieu et l'autorité de son Christ, parce qu'il a été précipité l'Accusateur de nos frères, celui qui les accusait devant notre Dieu de jour et de nuit ». Ici encore et toujours, l'agresseur est vaincu ; car ce n'est pas lui le plus fort (*Luc* 11, 21-22) : mais ce qui est nouveau, c'est que le diable apparaît non seulement comme calomniateur, mais comme un délateur (cf. *Zacharie* 3, 1-5). Le péché, en effet, lui a conféré une sorte de puissance juridique sur ceux dont il a fait ses esclaves. Or il ose venir dénoncer ses victimes au tribunal de Dieu et même, dans sa malveillance, il en réclame le châtement ! Vaine requête, car le Christ ayant ôté le péché du monde, les baptisés ont vaincu Satan « dans le sang de l'Agneau » (*Apocalypse* 12, 11). Le démon n'a plus aucune propriété sur l'âme rachetée, il ne peut plus lui nuire ni la tromper ; comme s'exprime saint Augustin : « Satan peut encore aboyer, il ne peut plus mordre ». Voilà pourquoi saint Paul pouvait écrire aux fidèles de Rome : « Que le Dieu de la paix écrase Satan sous vos pieds » (*Romains* 16, 20).

Une dernière série de textes oppose Satan au Christ, tout comme le récit initial de la « Tentation », mais en soulignant la défaite de l'ennemi : « Maintenant le prince de ce monde va être jeté dehors, et moi quand j'aurai été élevé de terre, je tirerai tous les hommes à moi » (*Jean* 12, 31-32). Si le diable perd son empire, le Crucifié conquiert le sien en sauvant les pécheurs. Satan incite les hommes à tuer Jésus, mais par là-même il provoque sa propre perte et contribue au salut du monde (*Ephésiens* 2, 1-10). La croix est une victoire, car elle met fin à la tyrannie du diable sur les âmes (*Apocalypse* 20, 1-3) et constitue le Christ « Seigneur de tous » (*Romains* 10, 12). Satan, ayant perdu la bataille, on peut dire qu'il « est déjà jugé » c'est-à-dire condamné (*Jean* 16, 11 ; *1 Timothée* 3, 6). Cela ne l'empêche pas, certes, de nourrir une rage impuissante, maintenant qu'il est jeté dans « l'Abîme » (*Apocalypse* 20, 2 ; cf. *Jude* 6) où il est incarcéré. Ses sorties ne sont plus aussi dangereuses que par le passé, ses séductions ont perdu leur efficacité..

Toutefois il aura un dernier sursaut. A la fin des temps, selon 2 *Thésaloniciens* 2, 3-10, il faut s'attendre à la « venue » et à la « parousie » d'un homme inique, homme de péché, voué à la perdition, qui incarne toutes les forces du mal, et dont la fonction est d'être l'Adversaire du Christ. Il s'attribue des droits divins et « se dresse contre tout ce qui est

appelé Dieu ou est objet de culte » (4). Son orgueil est tel qu'il veut se faire adorer et va « jusqu'à s'asseoir dans le sanctuaire de Dieu en se donnant lui-même comme Dieu » (4). Cette manifestation s'accompagne de miracles, de prodiges mensongers et de duperies, si bien que cet homme dispose d'une redoutable puissance d'égarement. Or cette parousie « s'accomplit par l'influence de Satan » (9) qui semble bien alors devoir établir son règne. Il n'en est rien, car c'est à ce moment qu'a lieu la parousie glorieuse et souveraine du Seigneur Jésus qui fera périr son adversaire « par le souffle de sa bouche » (8), c'est-à-dire le jettera « dans l'étang de feu » (10) avec tous ses suppôts. L'histoire du monde se clôt sur ce triomphe définitif du Seigneur : « Il a vaincu » (*Apocalypse* 5, 5). Ses disciples sont « les Victorieux » (2, 7, 11, 17, 26, etc.).

En conclusion, Satan n'est pas dans le Nouveau Testament une représentation symbolique, signifiant par exemple le mal dans le monde. C'est un personnage réel, déterminé, dont les traits sont parfaitement cohérents, ceux d'une créature spirituelle mauvaise qui règne sur les hommes. Son imagerie traditionnelle en a donné maintes expressions, parfois déformantes, mais elle s'origine aux textes sacrés eux-mêmes qui ne confondaient point le signifiant et le signifié et précisaient qu'il fallait comprendre « le Diable » dans les figures du Serpent, du Dragon, de la Bête, types des animaux les plus dangereux.

Davantage encore, Satan n'est pas une pièce rapportée ou secondaire qui pourrait être enlevée sans dommage de la Révélation. C'est l'élément essentiel du mystère du mal. Il est d'abord et avant tout l'Adversaire par excellence, comprenons : un antichrist. Le prince de ce monde s'oppose à la Primauté et à la Souveraineté absolue de Jésus-Christ. Celui-ci est le Sauveur et le chef de toute l'économie du salut, Satan est le tentateur qui cherche à perdre les hommes. Jésus est le libérateur, Satan tient les pécheurs en esclavage. Jésus est la vie, Satan est un meurtrier. Jésus est la vérité, Satan est un menteur, comme l'hypostase du mensonge. Jésus est la charité de Dieu, toute de bonté et de miséricorde, Satan est la méchanceté même. Finalement, Jésus-Christ, disposant de la toute-puissance de Dieu est un roi vainqueur, Satan - antichrist est jugé, condamné, vaincu. La foi chrétienne ne peut proclamer la Seigneurie du Christ sans être convaincue aussi de la défaite de son ennemi. S'attacher à Jésus-Christ implique que l'on renonce à Satan.

Ceslas SPICQ, o.p.

Ceslas Spicq, né en 1901. Entre dans l'Ordre dominicain en 1920. Professeur d'exégèse du Nouveau Testament au Saulchoir, puis à l'Université de Fribourg (Suisse). A publié de nombreux livres et articles d'exégèse. Citons : chez Vrin, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au Moyen Age* ; chez Gabalda, *Saint Paul : Les épîtres pastorales, L'Épître aux Hébreux, Théologie morale du Nouveau Testament, Agape dans le Nouveau Testament (Analyse des textes)* (3 vol.) ; au Cerf : *Vie morale et Trinité sainte, Vie chrétienne et pérégrination, Dieu et l'homme selon le Nouveau Testament*.

Jean-Luc MARION

## Le mal en personne

*Le mal exerce une logique, la vengeance. En me vengeant, je ne me libère pas du mal mais le renforce, jusqu'à le retourner contre moi (suicide). Dans ce piège, le tentateur se révèle, qui prouve sa personnalité en détruisant la mienne.*

AVANT d'en arriver à celui qui concentre en soi le « mystère d'iniquité » (2 *Thessaloniens*, 2, 7), il convient de tracer, au moins en esquisse, l'iniquité. Car l'iniquité déploie une injustice rigoureuse, ordonnée et irrémédiablement logique. Le mal ne nous détruirait pas tant, s'il ne nous détruisait avec tant de logique ; dans l'expérience du mal, ce qui, en un sens, fait le plus mal, tient à la rigueur indiscutable qu'y déploie l'iniquité. Aucune absurdité, aucune incohérence, ni même aucune « injustice » (au sens courant, d'un salaire ou d'un effet disproportionné à sa cause) ne caractérise l'iniquité — mais une immuable logique, qui reproduit sans fin ni faille sa rigueur, jusqu'à l'écoeurement, et un insurmontable ennui. Mais d'ennui aussi, d'ennui surtout, l'on meurt. La logique de l'iniquité nous sera donc un fil conducteur jusqu'à son mystère, et à ce qu'il implique.

### LA VENGEANCE, LOGIQUE DU MAL

Le mal, avant tout, fait souffrir. Que la souffrance m'affecte physiquement ou moralement, elle s'impose avec douleur, comme une douleur. Cette douleur, comme je la subis, implique aussi que j'y réagisse, pour m'en dégager ; ainsi, même ma lutte contre la souffrance provient, comme une passion, du mal, que je subis au moment même où je tente de me délivrer de son aiguillon, la souffrance. Car si le premier effet du mal, c'est la souffrance, le second, c'est de faire cesser la souffrance, à tout prix et tout de suite. Comment ? En supprimant sa cause. Encore faut-il lui en trouver une. Ou plus exactement, le plus urgent ne consiste pas à trouver cette cause, mais à la supprimer. Pour exiger de la supprimer, il n'est pas d'abord nécessaire d'identifier la cause de la souffrance, puisque cette cause, même si je ne puis l'identifier pour l'annihiler, je peux déjà la plaider comme mienne. En contestant la cause, peut-être inconnue, de ma souffrance, je plaide, spontanément et immédiatement, ma propre cause. Car le mal, qui ne m'apparaît qu'en m'agressant, n'appelle qu'une réponse — ma propre agression qui prétend le supprimer en retour. Supprimer la cause du mal revient d'abord à plaider ma cause contre lui. A tout mal répond au moins le désir d'une

vengeance. La logique du mal déploie sa première nécessité en suscitant en moi, qui souffre, le désir d'un autre mal : détruire la cause du mal qui me détruit, rendre au mal son mal, et agresser l'agression ; bref, plaider ma propre cause à tout prix, avant même que la cause de mon mal ne soit connue (1).

### Plaider sa cause

La cause du mal peut bien, objectivement, précéder le mal que je subis. Mais justement, quand je subis le mal, je souffre d'une souffrance qui, en m'affolant, me plonge dans une subjectivité « sans porte ni fenêtre », où seule compte ma souffrance et ce qu'elle m'inspire et me désigne ; dans la subjectivité carcérale de la souffrance, la priorité de la cause du mal sur le mal s'inverse : c'est le mal ressenti — la souffrance — qui me fait frénétiquement plaider ma cause, proclamer donc mon innocence, jusqu'à, en conséquence, lui donner après coup une cause objective, pour enfin tenter de la supprimer. Plaidant subjectivement ma cause, je ne poursuis qu'ensuite une cause objective à mon mal. La question devient alors : quelle réalité choisir de préférence, comme la cause coupable, contre laquelle je vais pouvoir plaider la cause de mon innocence ? La souffrance, en plaidant son innocence, peut se trouver maintes causes à détruire : l'homme qui me frappe et me torture, le voleur qui me vole, mais aussi la femme qui me bafoue, le « petit chef » qui me contraint. Plus dure et croit la souffrance, plus je peux et dois lui trouver une cause, précise et puissante. Pour ce faire, je peux passer de l'une à l'autre, voire additionner les unes aux autres, jusqu'à construire une cause multiforme, mais alors seulement à la mesure de ce que je souffre et subis : ainsi, la souffrance institutionnalisée a légitimement le droit de se trouver une cause elle-même institutionnelle. Qu'importe, pourvu que la souffrance innocente — la mienne — puisse mettre un visage sur la cause de sa souffrance. Mettre un visage sur la cause de sa souffrance c'est, aussitôt, pouvoir plaider efficacement sa cause. Je ne puis accuser qu'un visage, et la pire des souffrances consiste précisément à n'avoir aucun visage à accuser. La souffrance anonyme redouble le mal, puisqu'elle interdit à l'innocent de plaider sa cause. Plus donc croit le mal, plus croit l'accusation ; plus croit l'accusation, plus doit aussi croître la dignité (ou le nombre) des coupables. C'est pourquoi le mal collectif et objectif — aujourd'hui la malnutrition, le chômage, le non-savoir comme non-pouvoir, la répression politique et le mépris systématique des droits de l'homme, etc. — suscite des causes qui, pour être collectives, idéales et diffuses (économiques, politiques, idéologiques, etc.), n'en deviennent pas pour autant anonymes : elles gardent un visage et ceux qui plaident à leur encontre le leur dessinent justement. Il ne faut pas trop vite disqualifier ce visage, sous le prétexte qu'il devient vite une caricature ; la caricature ne tire sa possibilité que de visages très identifiables et précis, qu'elle ne concentre que parce que chacun des oppri-

(1) Nul n'a peut-être mieux que Nietzsche analysé l'esprit de vengeance : « L'esprit de vengeance (...) : là où il y eut souffrance, il doit toujours aussi y avoir punition » (*Ainsi parlait Zarathoustra*, II, 19) ; car « celui qui souffre cherche instinctivement à sa souffrance une cause ; plus précisément, il lui cherche un auteur ; plus exactement encore, un auteur qui soit responsable de la souffrance qu'il éprouve ; bref un être vivant quelconque, sur lequel il puisse, réellement ou en effigie, se décharger de ses affections, sous n'importe quel prétexte » (*Généalogie de la morale*, III, § 15). Mais, point décisif, la logique de la vengeance n'est peut-être jamais dépassée par Nietzsche lui-même, puisque les « actifs », aussi bien que les « passifs », la pratiquent ; si les premiers seuls échappent au ressentiment (« esprit de vengeance » au sens strict), ce n'est qu'autant qu'ils mettent en œuvre « la véritable réaction, celle de l'action » (*Généalogie de la morale*, I, § 11 et II, § 12) ; le laps de temps sépare action et ressentiment, mais tous deux pratiquent la vengeance.

més les connaît concrètement : l'ennemi de classe, chaque fois, a un nom ; le tortionnaire, chaque fois, a un nom ; la puissance économique qui licencie ou qui embrigade, chaque fois a un nom — un nom qui lui est plus propre certes que son nom propre, et se concentre en un nom abhorré, et pourtant absolument réel. Ainsi, la cause que plaide celui qui souffre identifie la cause du mal, de son mal. Paradoxalement donc, pour clamer mon innocence, et pour supprimer en moi le mal, je commence d'abord par le reconnaître et le concrétiser. Puisque, pour moi, livré au mal par la souffrance, mais aussi par la logique du mal, la délivrance passe par la destruction de la cause du mal, et que la destruction de la cause du mal impose d'abord l'accusation où je plaide ma cause contre le visage d'un accusé, le mal appelle un contre-mal. Et si le mal est universel, en moi et autour de moi, — comme de fait il faut reconnaître que c'est le cas — le contre-mal de l'accusation devra devenir universel lui aussi. Et de fait, l'accusation devient universelle. Car l'accusation, évidemment, s'offre comme la dernière arme de ceux qui n'en ont pas, ou plus, d'autre.

### L'innocence injuste

Mais c'est ici que le mal remporte son premier et décisif triomphe : il impose à celui qui souffre de soutenir son innocence par une accusation, de perpétuer la souffrance par l'exigence d'une autre souffrance, d'opposer au mal un contre-mal. Il ne s'agit pas, évidemment, de juger celui qui souffre — moi, nous et tous —, ni de se donner le ridicule de donner le conseil de « faire autrement » ; car nous savons, chacun pour notre compte, que, livrés à nous seuls, il nous devient quasi-impossible de « faire autrement ». La dureté du mal consiste, précisément, en ce qu'il nous impose sa logique comme, apparemment, la seule praticable : notre premier effort de délivrance garde encore le mal comme unique horizon. Le triomphe de la logique du mal au sein même de l'effort pour s'en délivrer se marque avec éclat dans le phénomène de l'accusation universelle. Ce phénomène peut ainsi se formuler : ce n'est pas parce que la cause du mal me reste inconnue, incertaine et vague que je dois renoncer à la supprimer. Puisque mon innocence souffre, et ne peut cesser de souffrir qu'en supprimant une cause, l'excès de la souffrance conduit à l'excès de l'accusation : qu'importe l'identité de la cause, pourvu que je puisse identifier une cause à supprimer. Pour la dire, notre temps a su inventer des mots : « trouver des coupables », mais surtout « définir les vraies responsabilités ». Il faut ici remarquer que notre temps — celui du nihilisme — offre la particularité remarquable de fournir un support parfait (quoique non inespéré) à l'exigence infinie d'accusation : l'essence de la technique qualifie en effet l'homme comme un coupable potentiellement universel, puisqu'elle le définit d'abord comme l'ouvrier de l'univers, donc le responsable du monde. Responsable du monde, il l'est évidemment par tout ce qu'il fait — la production comme mise en oeuvre du monde à la manière d'un fonds à exploiter —, mais aussi par ce qu'il ne fait pas ; car, de droit, sa maîtrise n'a ni borne ni condition : tout ce qui « se produit » sans qu'il l'ait produit, en amont ou en marge de sa production (ainsi la sauvegarde de la « nature », les cataclysmes « naturels », les « réserves naturelles »), ce que l'homme donc ne produit pas, l'essence de la technique lui impose de le prévoir, donc l'en fait responsable. Plus s'étend le savoir de l'homme (idéologie, « sciences humaines », informatique, futurologie), plus s'affirme son universelle responsabilité. Ainsi l'essence de la technique offre-t-elle à la logique du mal une confirmation déci-

cive : à tout mal, il y a toujours une cause, et c'est toujours l'homme (2). Passons donc de l'homme générique aux individus, pour y formuler la conclusion qui s'impose : il est toujours possible de trouver un coupable digne d'accusation ; il suffit de prendre le premier innocent venu. D'abord parce qu'il n'est pas innocent : à supposer qu'il ne constitue pas la cause précise de ma souffrance présente, nul doute qu'il l'ait été d'autres souffrances, que d'autres endurèrent de son fait ; en servant de coupable à la cause que ma souffrance plaide injustement contre lui, il ne fera donc jamais que supporter le contre-mal que mérite le mal qu'ailleurs il commit. Ensuite parce que, si l'innocent en était, par extraordinaire, authentiquement un, nul doute que, sitôt endurée la souffrance d'un contre-mal, il ne veuille lui-même exercer immédiatement un contre-contre-mal sur son accusateur et donc ne se désigne aussitôt comme, de fait, coupable. Dans les deux cas, le contre-mal fait ou renforce la culpabilité du coupable qu'il accuse et assigne. Mais il y a plus : non seulement tous peuvent (doivent !) devenir coupables, mais le mouvement même par lequel je puis reconnaître et provoquer cette culpabilité — le contre-mal —, me qualifie moi-même comme un coupable, parce que je puis très légitimement l'exercer sur n'importe qui, puisqu'en l'exerçant j'en rends automatiquement l'accusé coupable : j'exerce une souffrance injuste sur (peut-être) un innocent, et cela en toute justice. Je deviens coupable, autant que ceux que j'accuse, précisément parce que je ne fais *que me* défendre : c'est en voulant me délivrer du mal que je le perpétue et l'universalise. La logique du mal triomphe encore, et toujours de la même manière : accusons-les tous, le mal y trouvera toujours les siens, parce qu'en effet tous mettent en oeuvre sa logique. La vengeance : un innocent prétendu devient, à juste titre, un injuste coupable en reportant sa souffrance sur un innocent présumé, qui, aussitôt, devient, à vouloir se venger, un coupable. L'appel à la justice ne peut s'exercer qu'en perpétuant l'iniquité — en la justifiant.

Le mal, dans sa logique, n'interdit donc absolument pas ce que nous appelons si souvent la recherche de la justice. Bien plus, il se propose de lui donner un statut conceptuel rigoureux, et les moyens de se développer. Le pire dans le mal, ce n'est donc peut-être pas la souffrance, ni même la souffrance de l'innocent, mais que seule la vengeance paraisse pouvoir y remédier ; le pire dans le mal, ce n'est en un sens pas le mal, mais la logique de la vengeance qui triomphe même dans le rétablissement (apparent) de la justice, dans la cessation (provisoire) de la souffrance, dans l'équilibre (instable) des injustices. Car le mal consiste d'abord dans sa transmission, qui le reproduit sans fin par compensation, sans jamais pouvoir le suspendre. Faire le mal ne nous serait pas si naturel, s'il y fallait d'emblée une intention perverse et une volonté délibérée — que, au début du moins, nous n'avons pas — ; mais il y suffit du premier réflexe d'une intention apparemment légitime : faire cesser la souffrance que je subis ; car cette simple intention conduit à l'accusation, puis à la désignation d'un

(2) Sur l'universelle accusation, voir R. Brague, « Si ce n'est ton frère, c'est donc toi », *Communio*, II/4. — Une des plus exemplaires figures littéraires de l'accusation universelle, outre bien sûr Kafka (qui ne la décrit pourtant que du point de vue de l'accusé), se trouve dans le *Caligula* de Camus. Caligula, comme empereur, reçoit un pouvoir absolu, mais comme homme d'une souffrance insurmontable (la mort de sa maîtresse) ; il décide donc de poursuivre la logique de la vengeance sans réserve : « La logique, Caligula, il faut suivre la logique ». Ce qui implique d'abord l'universelle culpabilisation : « Faites entrer les coupables. Il me faut des coupables. Et ils le sont tous. Je veux qu'on me fasse entrer les condamnés à mort. Du public, je veux avoir mon public ! Juges, témoins, accusés, tous condamnés d'avance ». Ensuite vient l'auto-accusation, chef-d'oeuvre inévitable de la vengeance : « Caligula ! Toi aussi, toi aussi tu es coupable » (*Caligula*, dans A. Camus, *Théâtre, récits, nouvelles*, « Pléiade », Paris, 1962, respectivement p. 75, 28 et 107).

(innocent) coupable, enfin au contre-mal ; l'intention toute naturelle n'atteint son but (supprimer une souffrance) qu'en produisant un autre moment du mal. Loin de suspendre et supprimer le mal, elle compense (ou croit compenser) un mal par un contre-mal, c'est-à-dire perpétue le mal. Le pire du mal consiste à perpétuer le mal avec l'intention de supprimer la souffrance, à rendre les autres coupables, pour garantir sa propre innocence. Car plus je veux — comme il est bien naturel ! — assurer mon innocence, plus je dois me décharger de mes souffrances et de mes responsabilités sur autrui, bref plus je dois l'engloutir dans le mal. « Suis-je responsable de mon frère ? » répond Caïn (et nous tous) à Dieu.

### Endurer le mal, ou le transmettre

Ce paradoxe met sur la voie i'un autre paradoxe, encore plus pénible à entendre. La seule manière de ne pas perpétuer le mal consisterait sans doute à ne pas tenter à tout prix de s'en défaire, pour ne pas risquer d'y engloutir un autre homme. Garder sa souffrance pour soi, plutôt que d'en faire souffrir un hypothétique coupable : l'endurer, ou comme le dit si bien la langue courante, l'« encaisser » — comme l'on peut encaisser un faux billet ; la souffrance peut en effet se comparer à un faux billet : ou bien on l'encaisse, et l'on admet une perte sèche, puisqu'il n'a aucune valeur, et que rien ne dédommagera son possesseur ; ou bien on tente de s'en défaire, c'est-à-dire, pour récupérer son propre bien volé par le faux-monnaieur, voler à son tour n'importe quelle naïve victime ; mais dans cette occurrence, je ne me « refais » que si je « refais » l'autre, et ne peux assurer l'équité pour moi qu'en provoquant l'iniquité envers un autre que moi. Le mal consistant en sa transmission, il ne peut se vaincre qu'en rompant cette transmission, donc en la bloquant (comme un sportif bloque une balle, c'est-à-dire en supporte le choc). D'où plusieurs conséquences : le Christ ne vainc le mal qu'en refusant de le transmettre, donc en l'endurant jusqu'au risque, en le « bloquant », de mourir ; le propre du juste, c'est précisément d'endurer le mal sans le rendre, de souffrir sans prétendre faire souffrir, de souffrir comme s'il était coupable. Ensuite : celui qui prétend s'innocenter absolument, et donc refuse d'endurer le mal sans le transmettre aussitôt, ne peut se déculpabiliser qu'en accusant les autres ; et de fait, le péché des origines intervient selon un schéma d'autojustifications accusatrices de l'autre : à Dieu qui demande le pécheur, Adam répond n'y avoir aucune responsabilité — et de la transmettre à Eve, qui, de même, la transmet au serpent ; le péché n'entre dans le monde qu'avec la logique entière du mal : transmettre le mal à l'autre pour s'en défaire et ainsi prétendre à son innocence. Le péché ne peut se séparer de la logique de sa transmission. D'où une dernière conséquence : celui qui conteste la doctrine du péché originel, en arguant qu'il n'a aucune responsabilité dans le péché des origines, répète, du fait même de cet argument, toute la logique du mal (auto-justification, refus de prendre le mal sur soi pour en bloquer la transmission, etc.), et donc s'inscrit à fond dans le péché qu'il prétend ignorer ; se déclarer innocent du péché des origines et de sa transmission revient immédiatement à en répéter originellement, pour son compte propre, l'accomplissement, et donc à en confirmer la logique toute-puissante. Quant à prétendre accuser Dieu, parce qu'il serait cause du mal, — argument aussi banal qu'apparemment puissant —, il ne s'agit peut-être que du stade suprême de la logique de la vengeance : le dernier coupable que peut accuser celui qui endure un mal universel, c'est Dieu. L'ultime service que Dieu peut rendre à l'humanité en proie à l'esprit de vengeance serait ainsi de lui fournir un bien beau coupable, qui se

prête admirablement et silencieusement à une accusation exaspérée par un mal universel ; pour que je sois, que nous soyons tous innocents de tout le mal qui passe par nous, il suffit de nous venger du mal sur Celui qui ne se vengera pas, de transmettre le contre-mal à un prochain absolu et universel, Dieu. Ce qui n'est possible qu'à un seul prix : qu'il soit effectivement absolument coupable, donc absolument puni, donc absolument mort. La « mort de Dieu » résulte ainsi de l'esprit de vengeance.

Ainsi le mal déploie-t-il sa logique, comme une logique de la vengeance, qui se renforce de ce que l'homme, spontanément, y trouve le recours le plus évident contre l'injustice de la souffrance. L'iniquité s'approfondit à la mesure de notre désir de justice, la culpabilité réciproque de tous s'accroît de pair avec les déclarations d'innocence de chacun, le mal se transmet d'autant mieux à mon prochain, que je prétends m'en défaire. Dans ces imbrications paradoxales, qui font de l'iniquité un piège, il devient possible de pressentir un mystère.

### LE SUICIDE ET LA TROMPERIE

L'iniquité manifeste donc, au moins partiellement, sa logique. Il reste à en atteindre le mystère, qui ne consisterait en rien de moins qu'en une « personne », Satan. Comment pourtant la déduction de la logique au mystère ne se contredirait-elle pas elle-même, en prétendant passer d'une raison à une déraison, et, plus encore, faire de cette déraison un individu ? Pourtant, même cette transition d'apparence impensable peut esquisser une argumentation qui la soutienne. — Le mal déploie donc la vengeance comme sa seule logique. La vengeance peut, comme un déluge engloutissant l'univers, atteindre tout homme, faire un coupable et un adversaire de l'humanité entière, et même de Dieu. Le monde s'arrêtera plutôt de fournir des inculpés, que la vengeance d'y trouver des coupables. Ainsi la vengeance outrepassé-t-elle toutes limites et, d'abord, celles de la réalité : elle s'exerce ainsi sur les morts, dont la disparition physique n'entraîne aucun non-lieu, mais exacerbe d'autant plus leur culpabilité, qu'à la fois, ces morts ne peuvent ni se défendre, priées offertes, ni expier, victimes évanouies ; d'où l'exercice fantasmé de la vengeance dans un passé qu'elle ne cesse de reconstruire selon ses besoins (comment l'idéologie refait l'histoire, « refait » l'histoire). Pareil débordement — au sens strict — de la vengeance hors de la réalité indique que, livrée à sa logique, la vengeance préfère tout, plutôt que de ne plus se venger. Ce qui impose une conséquence obligée : *plutôt me venger de moi-même, que de cesser de me venger*. Le triomphe de la vengeance consiste à se retourner contre elle-même. Gardons-nous d'y voir une pure et simple contradiction : ou plutôt, la contradiction paraît ici parfaitement de mise, puisque la vengeance, dès son premier degré, contredit (accuse, détruit) ; qu'elle contredise donc jusqu'au support ontique de son exercice, cela certes pousse la contradiction à son maximum ; mais, comme la contradiction constitue justement son essence, le maximum de sa contradiction mène la vengeance à son dernier épanouissement : le suicide. « *Je suis la plaie et le couteau !/Je suis le soufflet et la joue !/Je suis les membres et la roue !/Et la victime et le bourreau !/Je suis de mon coeur le vampire* » (Baudelaire) (3). Le suicide, figure terminale de la logique du mal, en rend manifeste la rigoureuse épure, et en révèle donc

(3) Baudelaire, *Les Fleurs du Mal*, « L'heautontimoroumenos », dans *Œuvres Complètes*, « Pléiade », Paris, 1961, p. 74.

la structure originelle et normative : si tout suicide reste une vengeance en circuit court, c'est que la vengeance constituait déjà un suicide en circuit large ; quand en effet j'accuse et tue l'autre (même réellement coupable), je m'interdis toute réconciliation avec lui, donc me prive de ce que, dans le fond de mon désir, je souhaite par-dessus tout — non seulement faire cesser ma souffrance, mais, plus que d'en supprimer la cause, transformer la cause du mal en cause d'un bonheur : supprimer la cause de ma souffrance implique donc que l'on ait déjà renoncé à se la rendre favorable, à (se) la convertir, bref à communier avec elle. En tuant Desdémone, Othello croit supprimer la cause de sa souffrance présente, mais, obscurément, il sait aussi qu'il supprime aussi la cause (possible au futur, comme elle fut réelle jadis) d'un bonheur à rétablir : tuer en pure et simple vengeance, c'est déjà se priver d'une réconciliation, donc d'un amour : la vengeance ne rétablit pas l'état antérieur, mais condamne le futur à une irrémédiable impossibilité d'aimer. D'où l'absurde mais lucide aveu d'Othello, devant la beauté endormie de Desdémone : « *Reste ainsi quand tu seras morte : et je vais te tuer, et je t'aimerai après* » (Acte V, scène 2). Si le suicide d'Othello suit le meurtre de Desdémone, c'est d'abord parce que, pour Othello, tuer seulement de la logique de la vengeance ; en fait il la commande ; aussi toute vengeance institutionnelle déploie-t-elle une conduite suicidaire, même et surtout si elle n'en finit jamais de se supprimer. Qui ne le voit dans le champ politique ? Plus un pouvoir politique pervertit son exercice en une vengeance infinie, plus il doit finir par se venger de lui-même : le tyran se défie de lui-même, la police politique se surveille par des polices parallèles, le parti s'épure régulièrement, le *praesidium*, enfin, ne se peuple que de vieillards, qui ne se survivent qu'autant que, depuis longtemps, ils ont tué en eux ce qui, chez un homme, fait qu'il vit — l'âme, ou comme on voudra dire.

### Le triomphe du mal

Car se suicider, plus simplement se tuer, consiste à faire triompher en soi-même la logique de la vengeance : ainsi un suicide peut-il durer une vie entière ; car celui qui se hait lui-même n'a pas trop de sa vie pour s'accuser, tant il sait trouver en lui motifs et prétextes à une accusation infinie. Bien plus, à n'en finir pas de se tuer, le suicidé-vivant, jouant à fond de la logique du mal, éprouve la jouissance d'un *cogito* inversé : je m'accuse, donc je suis ; et doublement, puisque, si je suis, à titre d'accusé (cité à comparaître, donc nommé !, reconnu coupable, donc reconnu !), je suis aussi l'accusateur tout-puissant (tandis que le *cogito* cartésien dépend de la bonne mauvaise volonté d'une instance qui le trompe). Comme la vengeance, le suicide, qui la mène à son achèvement ultime, offre des plaisirs, qui, pour ne donner aucune joie, séduisent d'autant plus. Le pire est toujours vrai, la preuve : je peux toujours l'accomplir, pourvu que je me limite à mon propre territoire ; je puis toujours me venger, donc exercer une maîtrise, pourvu que je l'exerce sur et contre ce qui toujours, me revient — moi. Le suicide offre donc à l'égoïsme son chef-d'œuvre : la vengeance absolue et toujours possible, l'affirmation de soi par soi, qui ne dépend de rien que de soi. Ce qui signifie qu'en me suicidant, je me trouve dans la même position — exactement — que si je me vengeais du monde entier : j'en suis le maître. Et c'est bien pourquoi nous éprouvons tous le suicide comme une tentation : la tentation, non du néant, mais, par la maîtrise du néant, de la maîtrise absolue ; littéralement, je me suicide pour me venger du monde. Aussi ne faut-il pas trop vite reléguer le mythe faustien au rang des mascarades romantiques ;

car Faust choisit de perdre son âme pour maîtriser le monde, ce qui veut bien dire : se suicider (quant à l'absolu) pour se venger (une vie biologique durant) ; son suicide admet seulement le délai d'une vie mortelle, le temps de jouir de la vengeance. — Ainsi le mal nous promet bien « d'être comme des dieux », dans l'indépendance absolue, qui me rend maître de moi comme de l'univers. Dans son fond, le suicide doit donc s'entendre comme un péché, comme *le* péché : mimer Dieu, en se soustrayant à la logique d'amour de la création, par la logique de vengeance d'une décréation. Préférer maîtriser absolument, fût-ce au prix de se tuer, que de recevoir, fût-ce la grâce de devenir fils de Dieu ; préférer le néant que je produis, au don infini que je reçois. Tout péché, dans son fond, provient de la logique de la vengeance, et conduit à ce qui le fonde, le suicide. Le mal, en toute logique de la vengeance, triomphe dans le suicide.

### La tromperie

Mais, objectera-t-on, quoi de plus honnête que cette alternative ? En quoi peut-on parler d'iniquité, puisque jamais la liberté humaine ne se trouve ainsi devant une alternative plus entière et plus juste ? En quoi pourrait-on, devant une telle logique, supposer le moindre « mystère », puisqu'une logique, dont toute notre analyse a voulu souligner la contraignante rigueur, y convoque la liberté de l'homme, en toute connaissance de la cause (vengeance) ? En quoi, surtout, faudrait-il, pour rendre compte de cet hypothétique « mystère d'iniquité », faire appel, si peu que ce soit, à une autre instance que l'humaine liberté, jusqu'à y adjoindre une autre liberté, et à donner à celle-ci le nom d'une personne ? Avant d'en venir à la troisième interrogation, il faut d'abord faire droit aux deux premières, et interroger leur commun présupposé : que la logique de la vengeance, en menant au suicide, offre une option rationnelle et non-inique. Or il semble, au contraire, possible de montrer que la logique de la vengeance s'achève, dans et par-delà (si l'on ose dire, en songeant au suicide qui dure une vie) le suicide, en une tromperie, mieux en plusieurs tromperies. — La première tromperie se laisse deviner dès la formulation de l'essence du suicide (comme achèvement de la vengeance) : je ne me suiciderais pas si je n'espérais pas ainsi un gain, paradoxal mais d'autant plus réel — la vengeance, donc la maîtrise. Le néant se trouve désiré certes pour lui-même, mais, comme lui-même implique immédiatement la vengeance, et celle-ci la maîtrise, comme la maîtrise me paraît — même vidée de toute réalité — ma propre affirmation, je désire mon *suicide* parce qu'ainsi j'espère mon suicide, donc un bien — moi ; le mal, voulu pour lui-même, devient, pour cela même, mon dernier bien, le dernier mot du moi. Or, en réalité, que reçoit celui qui se suicide ? La question n'a rien d'oiseux, sitôt admis que le suicide achève la vengeance, et que le suicide commence avec l'exercice de la vengeance, bien avant de culminer dans la mort physique ; et la vengeance, nous la connaissons d'expérience. Or que donne la vengeance à celui qui s'y fie ? Très exactement rien. Rien veut dire d'abord : aucun bien matériel, car plus la possession s'accroît, plus elle devient nulle et indifférente ; la possession absolue ne possède rien qu'elle-même (si nous pensons le contraire, sans doute est-ce que nous ne possédons pas assez pour connaître que la possession nous prive de cela même que nous possédons, parce qu'à le posséder, nous n'y rencontrons plus d'autre réalité que sa consommation par nous, c'est-à-dire nous, seuls) (4).

(4) Voir la saisissante description du néant de ce que fait posséder la domination diabolique du monde, que brosse Balzac dans *Melmoth réconcilié*. Ce que le « pacte avec le diable » acquiert à l'homme, c'est tout, donc tout possédé, donc rien.

Mais rien veut aussi dire : aucune communion avec qui que ce soit ; si la vengeance (me) tue, elle ne permet donc de régner (comme la promesse de maîtrise l'assure) que sur des morts ; régner sur des morts revient à ne pas régner ; car l'affirmation du moi, même par le suicide, vise toujours — précisément parce qu'elle la mime perversément en l'inversant — la reconnaissance, donc la communion ; quiconque se venge, cherche dans le regard de celui qu'il accuse et châtie la reconnaissance de sa propre justice ; plus il se venge, plus il exige qu'on reconnaisse sa justice ; mais pour se venger, il doit aussi tuer le témoin ; il doit fermer les yeux, dont il exige un regard justificateur. Le suicidé pousse ce paradoxe à l'infini : il tue le dernier coupable, mais aussi le dernier témoin ; et peut-être le suicide nous tenterait-il moins, si nous y accédions après avoir suffisamment pratiqué la vengeance, c'est-à-dire assez tué de témoins pourtant indispensables pour qu'en nous tuant, nous tuions bien, avec le dernier coupable, le dernier témoin de notre justice. Nous nous suicidons mal, n'ayant pas tué tous les hommes — cela nous dissimule donc la première tromperie du suicide : qu'il ôte au triomphe de la vengeance les moyens de la goûter. La logique du mal nous promet la maîtrise dans et par le néant, donc une parfaite justification devant le monde et nous-mêmes ; mais le prix du néant devient, au moment du suicide, infini — le néant s'empare aussi du possesseur de soi, du maître du néant ; le néant ne me permet de me gagner qu'en m'anéantissant ; la victoire du néant anéantit bien l'univers (coupable universel), mais abolit aussi le témoin et le bénéficiaire de la vengeance anéantissante (moi). Le suicide (comme vérité de la vengeance) ne supprime pas seulement avec la vie les raisons de vivre, il tue, avec la vie même, les raisons de se tuer. L'iniquité apparaît immédiatement : je crois, en me vengeant, gagner ma justification ; en fait j'élimine les conditions de sa reconnaissance ; je crois, en me suicidant, tout gagner par le rien ; en fait, je perds tout pour rien — pour le rien. L'iniquité, comme duperie de l'homme par la logique du mal.

### L'enfer enferme

Constater cette duperie, et en mesurer l'irréductibilité autant que l'ampleur, cela suffit peut-être à constituer ce qu'on nomme l'enfer, et à y occuper l'âme. Sitôt accomplie la vengeance, sur moi-même ou sur un autre, je comprends que, loin d'avoir rectifié le rapport à l'autre, j'ai détruit la possibilité même du moindre rapport, faussé ou justifié, entre lui et moi. Donc la logique du mal ne m'accorde finalement pas ce qu'elle m'avait promis : au lieu de supprimer la souffrance injuste, elle supprime les conditions de toute relation, donc de toute justice — d'où l'iniquité de la logique du mal. Pour la première fois, la logique du mal se retourne contre celui qui la met en oeuvre ; car dans le suicide, elle ne se retournait pas contre lui, elle s'appliquait à lui, pour — du moins le prétendait-elle — mieux servir son intention de vengeance. Ici au contraire, la logique du mal se retourne contre celui qui l'utilise, parce qu'elle le trahit : l'utilisateur se découvre utilisé. Le mal trahit : celui qui en appelle à la logique du mal pour se venger croit toujours qu'il s'appuie sur un pouvoir, un savoir, bref, une instance autre que lui ; à constater que le mal a une logique, il croit connaître le mal ; en un mot, il « croit » en lui, lui fait confiance comme à une théorie vérifiée, une conduite pratique juste, comme à un moyen pur et simple pour atteindre à ses buts. Mais la trahison éclate dès que le mal met effectivement en oeuvre sa logique : la logique du mal n'est pas un moyen, c'est un but ; donc elle ne détruit un coupable (vengeance) qu'en interdisant toute relation (même justifiée) à

autrui, ou soi-même ; donc elle tue indifféremment l'« ennemi » et l'« ami », précisément parce qu'elle ne se reconnaît que des « ennemis ». La logique du mal trahit celui qui lui a fait la moindre confiance. Tel est l'enfer — probablement : comprendre cette trahison ; ou plutôt, il s'agit de comprendre, dans cette trahison, que l'enfer, c'est l'absence de tout autre. Et ceci doublement. Par le suicide (comme achèvement de la vengeance), la logique du mal détruit, avec l'adversaire, la possibilité même de toute relation future, donc de toute justice future : la vengeance comme amputation du possible ; plus, le suicide détruit en moi la possibilité et la dignité de témoin d'une relation possible, bref abolit l'écart interne à la personne (distance) qui, d'avance, l'approprie à la possibilité même d'une communion. Après le suicide (vengeance), l'autre se trouve exclu du monde possible : tout autre devient impossible parce que la logique du mal a détruit en moi-même l'espace d'altérité (distance). L'enfer, c'est donc le moment où l'âme se retrouve enfin seule, ou, comme on dit avec une naïve envie, « unifiée » : veuve de la distance, seule non seulement parce qu'isolée, mais surtout parce que constitutivement impuissante à soutenir l'écart d'avec soi-même qui rend seul possible l'accueil d'un autre comme autre. L'âme ne se découvre ainsi seule, qu'autant qu'elle se fait solitude. *L'enfer enferme* : il enferme l'âme sur soi, d'un renfermement qui, à se clore toujours plus étroitement, n'en finit pas de rétrécir la maîtrise promise sur le monde à rien, ou plutôt à réduire le monde où s'exerce cet empire souverain strictement à rien. L'enfer enferme parce qu'il interne l'âme en elle seule. L'enfer enferme l'âme en soi (5). Mais l'absence de tout autre résulte plus directement encore de la trahison : la trahison même consiste en la désertion de l'autre. En effet, la logique du mal se propose, à celui qui se venge et/ou suicide comme un pouvoir, un savoir, bref une instance autre que lui, en quoi il peut « croire ». Or la logique du mal trahit cette confiance en ne donnant de maîtrise que sur le rien, en enfermant l'âme dans l'enfer de ce rien. Et l'âme, ainsi enfermée, ne peut faire appel, d'une décision qu'elle seule a prise : ici se montre le piège ; l'âme croit s'engager envers une réalité autre qu'elle — la logique même du mal —, mais, une fois qu'elle s'est suicidée en toute « confiance », elle découvre non seulement qu'elle a tout perdu, et soi-même, et surtout que de cette forfaiture elle ne peut faire appel — parce qu'il n'y a personne à qui faire appel. La trahison culmine dans l'absence du traître : l'âme a été trompée par la logique du mal, mais la logique du mal la piège encore en ce qu'une logique, jamais, ne parle ni ne peut répondre comme un responsable : l'âme n'avait qu'à comprendre correctement cette logique, et la trahison ne fait que refléter existentiellement une inintelligence théorique ; l'âme a bien été trompée, mais c'est toujours elle qui s'est trompée : non seulement elle a été flouée de sa maîtrise et enfermée dans l'enfer interne, mais elle est encore flouée d'un responsable. L'enfer trahit, et, comble de la trahison, il afferme le rôle du traître à celui-là même qui s'y découvre trahi. La logique de la vengeance, qui découvre toujours des responsables jusqu'en la victime (suicide), ne refuse d'assigner qu'un seul responsable, elle-même : elle se dérobe à sa propre responsabilité, et rend responsable de sa propre trahison l'âme qu'elle trahit. Elle trahit une deuxième fois celui qu'elle a trahi (en le décevant), par son refus de s'avouer traître. L'enfer, c'est l'absence de tout autre : la trahison fuit sa responsabilité, le traître trahit en se dérochant au triomphe de sa

(5) Ici encore, on prendra Balzac au sérieux : dans *La peau de chagrin*, le monde n'est donné à posséder et maîtriser qu'à condition que l'âme constate de ses propres yeux le rétrécissement de son monde véritable (le délai temporel transposant le rétrécissement spatial et spirituel).

trahison. L'âme se découvre une deuxième fois seule : abandonnée de cela même qui l'abandonne, elle ne peut plus — comme le dit si bien le langage courant — que s'en prendre à elle-même. C'est-à-dire se tuer une seconde fois (la x seconde mort) », d'un suicide sans fin.

### L'absence du responsable

Mais alors, n'avons-nous pas la meilleure preuve, et pour ainsi dire *a priori*, que Satan n'existe pas, puisque l'enfer ne consiste qu'en une trahison sans traître ? La disparition de tout recours envers quelque autre — quel que responsable que ce soit — se renforce d'une dernière réussite : si l'âme ne peut accuser de responsable (sinon elle seule), c'est que, d'abord elle n'a même pas été trompée. Car, de fait, comme Macbeth, l'âme n'a littéralement pas été trompée : la logique de la vengeance lui avait bien, de fait, annoncé la destruction de l'autre et une maîtrise bornée au néant ; Macbeth n'avait pas pris au sérieux qu'il ne resterait vaincu qu'aussi longtemps que *K la forêt de Birnam ne viendrait pas à Dunsinane* )t, et qu'il ne serait pas tué par un *x être né du ventre d'une femme r* ; il n'y voyait qu'une métaphore de l'inespérable invulnérabilité — par quoi il montrait la naïveté maladroite de ceux qui se veulent réalistes à tout prix. Une fois les deux annonces réalisées par l'événement, Macbeth s'indigne, avant de mourir : *x Qu'on ne croie jamais plus ces démons qui jonglent avec nous, et nous trompent avec des mots d double sens, qui tiennent leur promesse pour l'oreille, mais qui la violent pour notre espérance x* (Acte V, scène 7). Macbeth a tort de se récrier : les sorcières ne lui mentirent point, puisque leurs prédictions, loin de décevoir, se vérifient littéralement ; son aveuglement seul qui suit la fausse évidence d'une interprétation accommodatrice l'a déçu. L'âme, comme Macbeth, n'a pas voulu entendre ce que la logique de la vengeance lui proposait effectivement ; la destruction de l'autre (accusation et culpabilité universelle) signifiait ce qu'elle signifie — la disparition de tout autre, sans aucune exception, jusqu'aux conditions même de l'altérité (la distance) —, et non pas une simple élimination des ennemis ; la maîtrise du néant signifiait ce qu'elle signifie, littéralement que la maîtrise ne s'exerce sur rien, sur le rien. L'âme ne fut donc pas trompée, mais s'est elle-même trompée. Il lui reste à s'en prendre à elle-même, *x à n'entr'ouvrir comme un blasphème/Qu'absence éternelle* » de lui (6), le traître qui ne trahit sa parole qu'en la respectant à la lettre, et qui ne peut se dérober à sa responsabilité qu'autant qu'il ne l'a qu'en ne l'ayant pas.

### La dérobade

Dès lors, ne faudrait-il pas conclure que, précisément, la trahison sans traître et la promesse tenue par la logique déploient le mal jusqu'au deuxième suicide sans exiger aucun agent extérieur à la logique même de la vengeance ? Nous serions ainsi dispensés d'y introduire la « personne » de Satan. Or c'est exactement à l'inverse qu'aboutit notre analyse. Ou mieux, elle a déjà débusqué, depuis un moment, le Satan. Satan, un *satan* indique, en hébreu, un « accusateur » (*lob* 1, 6 etc., *Zacharie* 3, 1 etc.) qui veut la mort de l'homme grâce à des mensonges qu'en toute sincérité « il tire de son propre fonds » (*lean* 8, 44). Or

toutes ces caractéristiques ont déjà trouvé leur place dans l'esquisse de déduction que l'on vient de mener : Satan accuse les hommes, *en* apparence pour le bénéfice d'un d'entre eux, en fait pour que celui-là même finisse par s'en accuser lui-même, et se mette à mort sans fin ni trêve ; mais le piège ainsi dressé ne peut fonctionner en toute sa perfection que si le dernier homme ne peut plus se défaire de sa responsabilité (à l'égard de ses victimes, mais aussi à son propre égard) qu'en s'accusant lui-même ; pour ce faire, Satan doit disparaître — trahir la confiance, et trahir sa propre trahison en se déroband. Seule cette dérobade clôt l'enfer : l'enfer, c'est l'absence de tout autre, même de Satan ; le piège ne devient infernal que si sa victime s'y découvre définitivement enfermée et donc seule responsable (7). La force de Satan, répète-t-on, consiste à faire croire qu'il n'existe pas. Il faut approfondir ce paradoxe banalisé. Il signifie que Satan se dissimule d'abord sous la logique du mal, pour en faire mieux accroire la quasi-innocence ; mais surtout que, une fois la logique du mal irrémédiablement mise en marche vers l'ultime désastre, Satan doit se dérober, pour que l'âme ne puisse plus se défaire de sa mort sur quelque autre, et, trahie d'une trahison sans traître, n'ait de cesse de se défaire sans fin — Sisyphé de sa propre défaite. L'absence de Satan, plus qu'une ruse, constitue son seul mode d'action. En quoi il mime aussi Dieu, dont le retrait ménage la distance dans laquelle seulement, des fils se peuvent créer et adopter ; mais le mime — Satan singe de Dieu — vire à la caricature, puisque la distance constitue un mode de l'amour instant de Dieu, et qu'il fait ainsi vivre l'homme, tandis que la dérobade de Satan provoque l'âme à se tuer, par une haine sans nom. Satan tente, trompe et tue en tant même qu'il se dissimule et se dérobe. Son insaisissable fuite, loin de le diminuer comme une hypothèse facultative, le débusque comme un présupposé dont l'assise ne joue qu'autant qu'elle se dérobe. Satan ne se dérobe (traître fuyant la responsabilité de la trahison) que comme un terrain se dérobe sous les pieds, dès que le pas veut en presser le sol. Ce que Satan ajoute à la vengeance comme logique du mal, c'est, en se déroband, d'en manifester l'intention et l'essence — la dérobade elle-même. La vengeance n'exerce qu'une dérobade, et ne vise qu'à dérober l'homme à son âme ; ce que ne révèle que la dérobade finale qu'est Satan.

### L'idiot absolu

Mais justement, il faut comprendre que, si Satan n'est et n'agit que par dérobade, c'est, pour lui, moins ruse que nécessité : il ne peut faire mieux ni autrement. S'il n'affronte pas l'homme à visage découvert, peut-être est-ce d'abord parce qu'il n'a pas les moyens de l'oser. Cette audace, une raison fondamentale la lui interdit : lui-même si situé en l'enfer ; mieux : constitue un enfer par excellence, comme le site enfermé où l'accès à tout autre définitivement se referme ; Satan, en abolissant la distance filiale en lui, s'interdit constitutivement d'habiter la distance où Dieu se donne, et où les fils (adoptifs) du Père s'adonnent les uns aux autres dans le Fils ; si jamais nous ne pouvons, pour en constater l'« existence », rencontrer Satan, l'impossibilité sans doute vient de l'enfermement insurpassable de Satan, orphelin de la distance, décidément impropre à supporter l'altérité comme telle. Face à un fils adoptif qu'adopte le Père, face à la distance christique, Satan ne peut rien tenter, puisqu'il y éprouve son impuissance à la dis-

(6) Mallarmé, « Une dentelle s'abolit / Dans le doute du Jeu suprême / A n'entr'ouvrir comme un blasphème / Qu'absence éternelle de lit » (*Œuvres Complètes*, « Pléiade », Paris, 1945, p. 74).

(7) C'est la magistrale leçon de l'ouvrage de E.P. Jacobs, *Le piège diabolique*, Paris-Bruxelles, 1962.

tance. C'est bien pourquoi l'atteint l'exorcisme — qui lui jette à la figure défigurée son impuissance à la distance, en invoquant le nom devant qui tout genou, au ciel, sur la terre et aux enfers, fléchit (*Philippiens* 2, 10). Il faut renoncer à imaginer Satan tout-puissant : il ne peut rien, ou plus exactement que ce qui peut devenir rien, parla possession ; il ne peut rien contre ce qu'il a perdu, la distance filiale. A proprement parler, Satan est un fils défait — défait de sa filiation, qui éprouve la filiation des hommes comme une défaite, dont il doit se venger, en la défaisant. Il faut définitivement renoncer à une fausse alternative sur Satan : trop lui dénier (jusqu'à son existence), ou trop lui accorder (une existence toute-puissante) ; l'une et l'autre hypothèse manquent en effet le point crucial : que Satan ne bénéficie que d'une existence diminuée, une personnalité défaite, strictement une personnalité devenue impersonnelle par la perte de la distance filiale. La puissance de Satan demeure, angélique certes, donc incommensurable à la nôtre, et s'étend sur les pensées comme sur les choses, sur les esprits comme sur le monde ; mais elle reste définitivement analphabète de la charité, puisque décidément frustrée de la distance ; Satan peut bien se dire tout-puissant, mais n'en reste pas moins impuissant pour l'amour ; il n'exerce sa toute-puissance régionale que pour rendre tout homme impuissant à aimer comme par cette jalousie froide et frénétique que les romanciers attribuaient aux eunuques. Aussi bien, autant il exerce partout sa toute-puissance, dans l'ordre des grandeurs de chair et celui des grandeurs d'esprit, autant, dans le troisième ordre, « le moindre mouvement de charité » le laisse-t-il impuissant. D'où sa soudaine lâcheté, aussi stupéfiante que son ancienne arrogance. Quitte à donner à l'imagination une représentation sensible de Satan qui se dérober pour nous dérober à nous-mêmes, autant préférer celle que risque Dante : « *L'empereur au douloureux royaume* 8, pris dans la glace, dont, comme le cygne de Mallarmé, il ne peut secouer la blanche agonie, « fut aussi beau qu'il est laid maintenant » : la splendeur d'une icône de Dieu en lui monstrueusement se transforme en son contraire, la bestialité ; les trois paires d'ailes des *séraphim* lui restent, x *mais elles ressemblaient aux ailes des chauves-souris* » ; il imite, par ses trois faces, vaguement la Trinité, mais l'inversant : la première, rouge, trahit la haine, la seconde, blanche et jaune, marque l'impuissance envieuse, la dernière, noire, l'ignorance. Satan pleure et bave, de ne pouvoir plus habiter la distance, c'est-à-dire de n'être plus une personne (8). Prince du douloureux royaume, de l'enfer qui enferme l'âme hors de la distance, donc lui dérober décidément son humanité en lui interdisant de communier à Dieu, l'aliène en lui interdisant l'altérité, Satan ne peut (comme en une onto-théologie inversée et transposée) qu'en concentrer sur lui toute l'horreur : il peut se dérober à tous ceux qu'il enferme ainsi en enfer, et à tout, mais non pas éviter l'enfermement même de l'enfer, x *mais non l'horreur du sol où le plumage est pris* ». Plus que toute autre âme, le Satan souffre de l'enfer, dont l'ultime cercle l'enserme dans une solitude si absolue, une identité si parfaite, une conscience si lucide et une sincérité si transparente avec soi, qu'il y devient l'absolu négatif de la personne — l'idiot parfait. Satan, ou le parfait idiot : *idios*, celui qui assume sa particularité comme un bien propre, qui s'approprie à ce point sa propre identité qu'il ne veut, puis ne

(8) Dante, *La Divine Comédie, l'enfer*, XXXIV, respectivement les vers 28, 34, 49, 37-45, 53-54 ; voir les excellentes indications de A. Valensin, « Le diable dans la divine comédie », dans *Satan, Les Etudes Carmélitaines*, Paris, 1948, p. 521 s., qui conclut : « Lucifer n'est plus — il faut accoupler ces deux termes — qu'une chose *bestiale* » (p. 531), au sens peut-être où Y. Bonnefoy parle d'un « vieux bestiaire cérébral » (*Du mouvement et de l'immobilité de Douve*, Paris, 1967).

peut « sortir de soi », c'est-à-dire habiter la distance. La folie, dans ses plus hautes réussites humaines, n'offre qu'une lointaine esquisse de l'idiotie absolue de Satan, où la lucidité, l'impuissance, la haine de soi, l'envie se combinent pour engendrer une souffrance dont le paroxysme même devient si insoutenable qu'il oblige la personne à s'évanouir en une insensibilité où la vie mime au plus près la mort. Idiot absolu, renfermement de la distance, personnalité vide de toute personne vive : Satan ne laisse pas aisément prouver son existence, puisqu'en fait, il n'a d'autre existence que presque totalement annihilée. Satan ou la défaite presque totale de la personne.

### La personne et la volonté

Mais comment dès lors expliquer que ce qui n'existe presque pas néanmoins puisse nous menacer, et venir à notre rencontre ? Ne faut-il pas récuser l'analyse antérieure, ou suspecter le témoignage des spirituels ? En fait, ni l'un, ni l'autre. — Si Satan se résume en une défaite de la personne, s'il tente aussi d'accuser l'homme pour tuer en lui l'humanité (c'est-à-dire la *similitudo Dei*), la seule fin qui le puisse encore soulever sera donc de mettre à mort, en l'homme, la personne : seule cette destruction peut mobiliser Satan : car Satan n'agit et n'est que comme un *satan*, un accusateur public qui ne vit qu'en séance. Le Caligula de Camus avoue que : « *C'est drôle, quand je ne tue pas, je me sens seul* » (9) ; Satan lui, tue pour renforcer l'idiotisme de sa solitude ; ou plus exactement il tue en rendant l'homme aussi solitaire que lui-même l'est — en rendant l'homme aussi idiot que lui-même. En tentant l'homme, c'est-à-dire en tentant de détruire en l'homme la personne, qui le maintient à la similitude de Dieu, Satan ne sort pas de son idiotisme ; il le renforce au contraire, en détruisant toute distance qui maintiendrait en l'homme la personne ; Satan détruit la personne autour de lui, pour se protéger de la personne, et renforce son idiotie d'un peuple d'idiot, à sa ressemblance (et non à celle de Dieu), comme certains régimes politiques s'entourent de satellites, leurs mimes, victimes et défenseurs. Donc, dans la tentation qu'il inflige à l'homme, Satan essaie d'y défigurer la personne, d'y combler la distance, d'y raturer la *similitudo Dei* ; la tentation consiste en l'affrontement d'une personnalité négative parce que déjà meurtrière de sa propre personne, avec une personne qui doute de sa personnalité : une personne lutte pour vider une personnalité de sa personne. e *Quand les paroles viennent du démon, non seulement il n'en résulte aucun bon effet, mais il s'en produit de mauvais. Je me demande si ce n'est pas qu'un esprit en sent un autre* » (10). Satan nous cherche, au sens où, dans un tripot, un mauvais garçon « cherche » un client, pour avoir prétexte de le rosser et de le dépouiller ; le dépouiller de ce qui, en lui, importe : l'argent, ou, pour Satan, la racine de la personne — ce qui peut l'unir à Dieu dans le Christ, la volonté. Satan, personnalité vide, parce que défaite de sa propre personne, tente de nous défaire de la volonté libre, qui nous fait des personnes. Il ne s'impose à nous que par l'hyperbole exemplaire de sa propre défaite, n'exerce sa puissance qu'en vertu d'une impuissance dont nous n'avons aucune idée : il nous force au néant par la néguentropie inversée d'une humanité inouïe. Son impuissance à vouloir aimer n'aime plus qu'une chose : vouloir l'impuissance de notre volonté, pour rassurer sa propre impuissance. D'où le jeu finale-

(9) Camus, *Caligula*, loc. cit., p. 102.

(10) Thérèse d'Avila, *Vie*, XXV, tr. fr. dans *OEuvres Complètes*, Paris, 1961, t. 1, p. 229.

ment banal que nous connaissons tous bien : nous convaincre de notre nullité humaine et spirituelle, souligner nos échecs passés pour en tirer une prévision du futur ; nous ressasser que l'amour est impossible, et que, de toute manière, nous en sommes incapables, indignes ou frustrés ; bref, nous plonger dans une tristesse si radicale et dense, que nous désespérons pouvoir jamais y échapper, c'est-à-dire que nous désespérons pouvoir jamais *vouloir* ; donc nous résigner, mais de nous-mêmes par cette seule volonté dont il prétend nous démontrer pourtant l'inanité, au suicide. Satan n'a pas les moyens — la volonté — de modifier ou annihiler notre volonté, puisqu'il n'a, en un sens, plus de volonté : il lui reste à nous faire accroire que nous n'avons déjà plus de volonté, alors qu'il nous en reste une, pour que, de nous-mêmes, nous annihilions notre volonté par elle seule — suicide encore. Dans la tentation — la seule, celle du désespoir, que toutes les autres préparent et visent — Satan nous apparaît comme tel : le mal en personne ; mais paradoxalement : une personnalité vide de ce qui fait la personne (la volonté libre d'aimer), une personnalité qui, sur le mode de la dépersonnalisation, travaille indirectement à défaire notre personne, pour nous enfermer en l'idiotie de l'enfer. Personne abstraite, nous caricaturerions ainsi Dieu, comme lui (11).

Satan existe-t-il ? Mais plutôt, que veut dire ici « exister » ? Le mal ne vise qu'à universaliser ce à quoi se résume — sur la frange extrême du néant — sa réalité : une personnalité veuve de toute personne, absence éternelle que n'habite que ce minimum de conscience qui lui permet de haïr son inexistence. Satan n'existe qu'en tant qu'il voit, à jamais, son inexistence ; la personne de Satan se résume en un néant qui personnalise son désespoir. Satan peut bien s'appeler, comme Ulysse échappant au Cyclope aveuglé, « personne » : une personne qui ne recouvre qu'une absence de personne ; et donc la seule preuve indiscutable de son « existence » nous vient de l'abîme, dont, souvent, le vertige nous pousse au suicide. L'« existence » de Satan, notre rage d'inexistence l'atteste, comme la vainc notre accès à la distance.

Jean-Luc MARION

(11) C'est pourquoi le mot de Baudelaire, que « le diable... fonde de grands espoirs sur les imbéciles » (*Mon cœur mis à nu*, XVII, *loc. cit.*, p. 1281), peut s'entendre, outre son sens obvie, avec une autre rigueur : Satan ne peut fonder d'espoir que sur ceux qui se laisseront assez affaiblir pour devenir aussi faibles que lui, qui seront assez imbéciles pour partager son idiotisme.

Jean-Luc Marion, né en 1946. Maître-assistant d'histoire de la philosophie à l'Université Paris-Sorbonne. Publications : *Sur l'ontologie grise de Descartes*, Paris, Vrin, 1975 ; *René Descartes, Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit en la recherche de la vérité*, La Haye, M. Nijhoff, 1977, etc., et *L'idole et la distance*, Paris, Grasset, 1977. Rédacteur en chef de *Communio*. Marié, deux enfants.

Gaston FESSARD

## « Je t'ai aimé d'un amour éternel » Sermon sur l'enfer

*Que serait un jeu sans enjeu ? Dans le salut, entre en jeu l'amour éternel, infini et gratuit de Dieu. Il met donc en jeu un risque éternel, infini, où s'atteste la dignité irréductible de l'homme : sa liberté.*

**D**ANS son immortel poème, la *Divine Comédie*, le poète italien Dante Alighieri a décrit les étapes de l'âme chrétienne qui, se purifiant peu à peu dans une ascension douloureuse, parvient aux joies de l'union divine. Mais tout d'abord il a fait descendre cette âme au plus profond de l'Enfer, à travers les neuf cercles concentriques,

(\*) Nous publions ici, en hommage à la mémoire du P. Gaston Fessard, s.j., un sermon inédit, datant de janvier 1931. Ce texte a conservé son style de sermon et de méditation sur les *Exercices Spirituels* de saint Ignace. Il est contemporain de la première rédaction de son grand ouvrage sur la *Dialectique des Exercices spirituels*. Cet ouvrage, resté longtemps inédit, avant d'être publié dans la collection « Théologie » de la Faculté jésuite de Lyon-Fourvière, en 1956, ne comporte pas de commentaire sur la méditation de l'enfer, qui termine la première semaine des *Exercices* (n. 65-72). Le présent texte peut donc être considéré comme un complément à l'oeuvre centrale du P. Fessard. L'auteur a repris l'argumentation de cette méditation sous la forme d'une discussion philosophique serrée de la pensée de Nicolas Berdiaeff sous le titre « Enfer éternel ou salut universel ? », dans (coll.) *Le mythe de la peine* (Aubier, Paris, 1967), p. 223-255. C'est elle aussi qui lui permit de répondre à Alexandre Kojève : « l'existence permanente de l'enfer rend au moins ce service au chrétien : lui interdire dans l'ici-bas d'objectiver la pleine réalisation du corps mystique de l'au-delà comme une nécessité future dont il pourrait se prévaloir *hic et nunc* ». La méditation de l'enfer a donc pour but d'« interdire à l'homo viator que je suis de se reposer en sa charité, si ardente qu'elle puisse être ; l'avertir aussi que s'en satisfaire ou seulement en prendre conscience au point de s'imaginer déjà établi en Dieu à la fin des temps, c'est retomber loin de Lui, dans l'imparfait sinon même dans le péché qui est à l'origine des temps ; déterminer enfin les moments par lesquels ma foi et mon espérance peuvent mutuellement se fonder, se dilater et s'unir pour un progrès incessant de l'Esprit en moi comme en tous » (*De l'actualité historique*, t. 1, p. 231 s. et « Enfer éternel... », p. 241).

de plus en plus petits, où les damnés subissent des supplices proportionnés à leurs crimes... Sur ce thème l'imagination d'un poète peut se donner libre carrière ; si loin qu'elle s'emporte, la réalité, nous le savons, la dépasse infiniment... Mais lorsque l'âme est arrivée au fond de l'abîme, de l'extrême souffrance, du désespoir et de la haine même. un cri jaillit : « *C'est l'Amour qui m'a créé* » !

« *C'est l'Amour qui m'a créé* » ! Invention de poète, croyez-vous peut-être, comme le sont ses imaginations de supplices. Non pas : témoignage de chrétien qui comprend sa foi et retrouve l'écho de la parole prophétique : « Je t'ai aimé d'un amour éternel ».

Serait-ce possible que l'Enfer me clame l'Amour ? — Jamais incroyant n'a cru trouver plus forte objection à la bonté et à l'existence même de Dieu que cette masse de damnés dont l'Eglise nous dit qu'ils sont perdus sans remède. Et le croyant ose à peine regarder en face de ce mystère de la justice divine.

Serait-ce possible cependant que le cri de l'Enfer soit un hommage à l'Amour ? Oui, le poète a fait place au théologien. Non seulement le dogme de l'Enfer ne constitue pas une objection contre la bonté de Dieu, mais tout son sens, c'est de nous découvrir l'amour même du Dieu qui est tout entier charité et rien que charité. Dieu est charité.

Après avoir essayé de deviner par nos propres souffrances humaines ce que peut être cet Enfer, nous allons essayer de comprendre et de réaliser le sens de ce dogme, afin d'ouvrir du même coup nos âmes craintives à la foi vive qui naît de l'Amour, de cet Amour brûlant capable de dévorer en nous les flammes mêmes de l'Enfer.

Et d'abord écartons les imaginations d'où l'objection tire toute sa force.

La foi m'enseigne qu'il n'y a pour moi que deux destinées possibles : le ciel si je meurs en grâce avec Dieu, sinon, l'Enfer. Je me représente donc le sort final de toute l'humanité se partageant entre deux masses : la masse des damnés et la masse des élus. Jusqu'ici rien de mieux. — Mais la foi ne me dit rien de plus... Après avoir affirmé l'infinie Justice de Dieu incapable de supporter la moindre révolte, elle exalte l'infinité et la surabondance de sa Miséricorde qui fait grâce à la moindre bonne volonté. Si aux époques de foi, elle parle volontiers du petit nombre des élus, c'est afin qu'une possession trop paisible n'endorme pas la foi ; mais au troupeau fidèle qui gémit de son faible nombre, elle rappelle, toujours soucieuse d'équilibre, l'universalité de la Rédemption, pour que le zèle de la charité ne recule point devant les conquêtes difficiles. Ainsi, l'Eglise maintient toujours devant nos yeux la masse des damnés comme une armée de perdition où nous pouvons toujours prendre rang, mais elle se garde bien de rien déterminer ni sur son nombre, ni sur ceux qui la composent. Elle ne craint pas de canoniser ses membres saints ; elle s'interdit absolument de damner ses plus mortels ennemis. Elle peut bien les retrancher de son corps, mais fidèle au précepte du Maître : « ne

jugez point », elle laisse à Dieu le soin de juger définitivement ceux qui sont en dehors d'elle.

Chrétiens et incroyants, imitons sa réserve, et une fois pour toutes, renonçons à l'imagination qui peuple à sa guise cette masse de damnés, puis se dresse en face de Dieu pour chercher à concilier cette souffrance éternelle avec sa bonté. L'attitude même de l'âme qui pose ce problème doit faire désespérer de sa solution : se séparer et de la masse damnée et de Dieu, c'est, consciemment ou non, se placer de soi-même dans la masse d'élus — et qu'ai-je encore besoin de la grâce de Dieu, si je puis ainsi moi-même opérer mon salut ? C'est aussi se faire juge de Dieu et lui demander ses raisons, — qui es-tu, ô homme, pour contester avec Dieu ? Est-ce que le vase d'argile dit à celui qui l'a façonné : pourquoi m'as-tu fait ainsi ? Et que serait enfin ce Dieu qu'une petite intelligence d'homme orgueilleux comprendrait ?

L'imagination qui pose le problème exige d'abord de notre raison un acte d'humilité qui l'écarte. La raison d'ailleurs n'a pas le choix. Que servirait à l'incroyant de se raidir dans son attitude superbe ? Si la masse des damnés lui paraît une objection à la bonté de Dieu, sa négation comble-t-elle la place qu'il s'y prépare ? Atteint-elle aussi le Dieu de justice, qui le juge au fond du coeur ? — Et d'autre part que servirait au croyant de se perdre en un problème insoluble tel qu'il est posé et qui, pour lui, est résolu, puisque, croyant à la justice de Dieu, ce n'est point en elle qu'il se confie, mais en la miséricorde dont il soupçonne encore moins les limites. D'ailleurs, l'humilité qui écarte les ombres d'imagination n'est point un désaveu de la raison. Tout au contraire, elle ouvre l'âme à la foi et prépare la raison aux lumières véritables.

Une fois pour toutes, renonçons donc aux images décevantes et au lieu de nous perdre hors de nous-mêmes, descendons au fond de notre conscience, là où le péché prépare en chacun de nous son propre enfer et l'Enfer de tous, mais là aussi où la grâce rédemptrice du Christ opère, avec le salut de chacun, le salut de tous, et dans une humble prière offrons notre coeur aux lumières d'en haut.

Mon Dieu, j'ignore quels sont les insondables desseins de votre Bonté à l'égard de la masse de mes frères dans l'humanité. Si l'exemple de vos anges m'apprend l'implacable rigueur de votre justice, la mort de votre Fils me prouve l'infinité et la surabondance de votre miséricorde. Et je me plais dans cette ignorance puisqu'elle est la seule attitude qui convienne en face de Vous à celui qui, par soi, n'est que néant. — Mais ce que je sais, mon Dieu, c'est que moi-même, si je ne me repens de mes péchés ou si je vous abandonne à nouveau, je serai éternellement séparé de vous... Je crois, mon Dieu, mais fortifiez ma foi, éclairez mon intelligence et faites que la réalité de l'Enfer, toujours béant au-dessous de moi, jette à mon coeur le cri qu'entendit le poète : « *C'est l'Amour qui m'a créé*! ».

Je t'ai aimé, me répond Dieu par son prophète, et parce que je t'ai aimé, je t'ai laissé libre de répondre non à mon appel. Que l'Enfer t'apprenne la liberté. L'amour ne force pas l'amour. « Je t'ai aimé », mais non pas comme les hommes, dont l'amour égoïste se rebute d'un refus. Je t'ai aimé d'un amour de charité, patient au point de tout supporter pour pouvoir tout te pardonner d'avance... Que la profondeur de l'Enfer t'apprenne la destinée de ta liberté.

« Je t'ai aimé d'un amour éternel », et c'est l'éternité même de mon amour qui le rend exclusif, jaloux... L'amour ne peut pas renoncer à aimer. Que la haine éternelle de l'Enfer te révèle la réalité infinie de mon amour.

**D**IEU est si bon qu'un seul motif a pu le décider à créer : faire partage de sa bonté. Et il est si essentiellement aimant qu'il n'a voulu donner l'être qu'à une créature capable, comme lui, d'aimer et de lui rendre amour pour amour.

Or, c'est une loi de l'amour que l'amour s'offre, que l'amour appelle, mais que l'amour ne force pas... Il laisse libre. Ce que m'apprend tout d'abord le dogme de l'Enfer, c'est que Dieu m'aime, m'aime si réellement qu'il me laisse le pouvoir de le refuser.

Quelle ignorance des lois de l'amour chez ceux qui méconnaissent Dieu sous prétexte que l'enfer est indigne de sa bonté ? « *Qu'est-ce qu'un salut qui ne serait pas libre ?* », s'écrie au contraire Péguy. « *Les prosternements d'esclaves, les flatteries de courtisans, les caresses mercenaires... est-ce cela qui remplit le coeur humain ? Comment rempliraient-ils un coeur divin ?* ».

Ah ! descendez en votre coeur, s'il a jamais aimé, pour lui demander ce qu'est un amour naissant. Devant l'objet de ses vœux, l'amour d'abord s'arrête, saisi d'un saint respect. Il s'offre, il se donne, il appelle... Mais s'interdit toute entreprise indigne. La réponse ne doit venir que de l'autre. Il tremble qu'elle ne lui soit défavorable, il frémit d'impatience, mais si cruelle que lui soit l'attente incertaine, il la lui faut supporter parce qu'elle est encore plus douce que ne le serait tout consentement arraché. L'amour peut se consumer dans l'angoisse de l'attente, mais comment violerait-il une liberté ? Par là, non seulement il détruirait son plus cher espoir, mais il se détruirait lui-même, car il manifesterait ainsi qu'il n'est pas l'Amour, mais l'Egoïsme, mais le désir de la volupté qui ne souffre pas de retard, ou l'orgueil qui ne tolère pas de révolte.

Une religion où il n'y a point d'enfer, où l'homme quoiqu'il fasse se promet l'impunité, peut bien reconnaître un Etre capable de tout plier à sa guise, mais non point un Dieu d'Amour ; et si ce despote tout puissant était capable de faire marcher un monde de marionnettes et de fantoches, il lui serait plus que tout impossible de créer une liberté d'homme et de s'en faire aimer.

Si je n'étais pas d'abord et avant tout libre de vous refuser, mon Dieu, je serais peut-être une machine, un automate, à la rigueur une plante ou un animal, mais non pas un homme. Toute la dignité que vous m'avez donnée et qui est d'être semblable à Vous, c'est d'être une liberté qui peut se donner et répondre à votre appel. Mais cette dignité ne va pas sans le terrible pouvoir de se garder et de vous refuser. Sans doute, votre grâce est infiniment plus puissante que tout amour humain et c'est elle encore qui me souffle le « oui » même que je vous réponds ; mais elle est aussi infiniment plus respectueuse de ma liberté, puisqu'elle lui laisse absolument le pouvoir de dire « non » et de créer en soi l'enfer.

Seigneur, qui m'avez appris qu'à chaque instant de ma vie, je pouvais vous dire « non » et abandonner la main que vous me tendez, pour me laisser tomber sans espoir, soyez béni pour cet abîme ouvert sous mes pas, puisque c'est par lui que je reconnais la dignité suprême que me confère votre amour et l'insoupçonnée égalité que vous avez mise de vous à moi ; de vous qui m'appelez et attendez ma réponse à moi qui peux hélas ! dédaigner votre appel.

**M**AIS l'Enfer est tout autre chose qu'une simple possibilité de pécher, jamais réalisée. Le gouffre béant sous mes pieds n'est pas simplement dessiné en trompe-l'oeil. L'histoire des anges, l'histoire de l'humanité et de nos propres libertés, témoignent assez clairement que l'Amour de Dieu a été dédaigné et que la liberté créée a répondu « non ». D'une profondeur égale à la hauteur du ciel, la chute de Lucifer a creusé l'Enfer et toute l'humanité s'est laissé entraîner dans la même déchéance.

Mon Dieu, éclairez encore mon esprit et qu'à l'immensité de l'Enfer je reconnaisse l'ampleur de votre amour ; car si vous m'aviez moins aimé, l'Enfer aussi serait moins terrible. Et si désormais mes dédains sont sans excuses et si mes offenses d'un instant méritent un si effrayant salaire, c'est que vous avez encore voulu prendre sur vous leur peine et les souffrances mêmes de l'Enfer. Après avoir tout donné, vous avez encore tout pardonné, afin que je ne puisse plus ignorer la qualité de votre amour et l'incomparable destinée que vous réserviez à ma liberté.

Ah ! mes frères, descendez encore dans vos coeurs, je vous en supplie, et dites-moi ce qu'est un amour véritable, ce qu'est un amour de charité : « Je t'ai aimé d'un amour de charité ».

L'amour égoïste se décourage d'un premier refus à son appel, il va chercher ailleurs sa proie. Mais l'amour de charité est patient. « La charité est patiente ». Il renouvelle son appel... non pas une fois, mais dix fois, cent fois, inlassablement. Quémendeur toujours à la porte, sans importer jamais, il ne cesse pas de presser doucement. Chasseur toujours à l'affût : sans jamais prendre d'assaut, il assiège de toutes parts. Et quelles

inventions ! Pour se déclarer, il revêt mille formes : petit comme un enfant, humble comme un mendiant, obéissant comme un esclave. Qu'on repousse ses avances, il ne s'en irrite point. « La charité ne s'irrite pas ». Qu'il se heurte à l'indifférence, bien plus, qu'on lui préfère autrui ; elle en souffre, mais ne tient pas compte du mal : « la charité n'est point envieuse ». La joie sans mélange qu'elle donnera et recevra au jour de son triomphe est toujours devant ses yeux ; aussi « elle excuse tout, elle croit tout, elle espère tout, elle supporte tout ».

De toutes ces preuves de l'amour le plus pur, quelle est celle que le Cœur de Dieu nous a refusée ? Une première fois repoussé par l'humanité à peine née, son appel n'en est devenu que plus pressant. Depuis la première promesse du Rédempteur, au soir de la faute originelle, depuis les temps lointains où vous vous manifestiez à Abraham, à Moïse, à vos Prophètes, quel siège de l'humanité avez-vous entrepris, mon Dieu ? Puis, après avoir tout donné, et comme à bout de ressources, vous vous êtes donné vous-même et vous êtes venu parmi nous : Jésus, petit comme un enfant, pauvre comme un mendiant, obéissant comme un esclave. Vous avez tout excusé, et les infidélités et les serments violés et les alliances rompues. Comme si la faiblesse et l'ignorance étaient seules coupables, vous avez pris sur vous leur peine ; et vous avez cru — « la charité croit tout » — que l'humanité pouvait se reprendre ; et dans l'espérance que tous les hommes — « la charité espère tout ! » — dans l'espérance que tous les hommes répondraient enfin à votre amour, vous êtes mort pour tous, après avoir souffert la sueur de sang et les fouets et les clous, et les épines et la Croix, — supplices infernaux — et jusqu'au délaissement de votre Père : « la charité supporte tout », car « l'Amour est fort comme la mort ».

Et cette patience que vous avez eue une fois pour toute l'humanité, vous la renouvelez encore pour chaque âme. Après avoir donné à chacun une liberté pour vous aimer, un monde entier pour vous servir, vous souffrez encore que nous usions du monde entier pour vous désobéir et de cette liberté pour vous offenser. Malgré le péché, vous ne retirez aucun de vos dons et vous ajoutez encore la promesse du pardon... Quel siège que celui de votre grâce en chacune de nos âmes ! C'est toujours vous qui prévenez le moindre bon mouvement. Les dédains ne vous irritent point. On vous ferme la porte : vous restez là en faction, inlassable mendiant. Vous ne reprenez point votre parole quand nous manquons à la nôtre, et après les trahisons, c'est toujours vous qui prenez l'initiative de la réconciliation et faites les avances. Après tant de démentis, mon Dieu, quel acte de foi en ce pauvre cœur d'homme il vous faut faire à chaque fois, pour ne point renoncer à son amour ! Et quelle espérance il vous faut garder en nous, pour oser d'avance, après tant de déceptions, pardonner sans limite au plus petit repentir !

Le plus grand miracle que réalise la patience de l'amour, c'est de révéler à l'aimé sa propre valeur. Quel est donc le prix d'une liberté que Dieu veut conquérir par de telles souffrances ?

Seigneur, je ne m'étonne plus de l'immensité de l'Enfer... Si toute créature est pour les damnés un nouveau tourment, c'est que toute créature a d'abord été pour vous un moyen d'amour, un don gratuit et sans repentance.

Seigneur, je ne m'étonne plus que l'Enfer soit un gouffre sans fond, où l'on se perd sans retour... C'est que votre amour aussi a donné, donné sans retour, pardonné, donné à fonds perdu !

Des hommes ont bien pu imaginer un Enfer restreint, limité dans sa durée ou ses tourments. Mais il a fallu pour cela tout l'aveuglement de l'idolâtrie qui leur faisait tailler un dieu à la mesure de leurs corps, mais non pas de leur cœur. Qu'est-ce qu'un Dieu qui donnerait avec parcimonie, un dieu mesquin, un dieu qui se lasse du pardon ? Quelque grande que soit sa bonté, si elle se limite, le cœur humain n'en veut plus comme Dieu, car il est capable de désirer plus et de donner davantage. Dans son élan, il dépasse toute limite... Quelle est celle que pourrait connaître le Cœur de Dieu ?

**L**A seule mesure de l'amour, c'est d'aimer sans mesure et la seule limite que puisse supporter l'amour divin, c'est de ne pouvoir mettre un terme, une fin, à son amour même. Je t'ai aimé d'un amour éternel dit l'Éternel. Aimés dès avant la création du monde. Dieu ne cessera pas de nous aimer après la fin des temps. L'amour de Dieu ne peut pas se renier lui-même. Et c'est ce trait essentiel qui lui fait un visage si terrible à nos passions d'un jour : l'éternité de l'amour en Dieu est la raison même de l'éternité de l'Enfer du pécheur.

Parfois, nous voudrions douter de cette vérité, mais en vain, nous en portons l'évidence au plus intime de nous-mêmes, mêlée à la chair et au sang de nos cœurs. Un cœur qui se donne réellement ne se donne pas à terme, mais pour toujours. S'il se reprend quelque jour, c'est qu'il ne s'est jamais donné. Avant même que le Christ ne nous ait révélé la perfection de l'amour, un païen en avait reconnu cette loi. « *Une amitié qui a pu cesser, disait Aristote, n'a jamais été véritable* ». Humains ou divins, les serments d'amour sont toujours éternels ; mais les uns peuvent tromper et ne porter de l'amour que le manque... Comment en serait-il ainsi de ceux qu'a prononcés la Vérité même ?

Inutile et fou, par conséquent, d'escompter un pardon inconditionnel accordé mécaniquement après un certain délai d'expiation. Ce serait encore une fois transformer Dieu en je ne sais quel souverain bonasse, trônant sur je ne sais quel monde de comédie où tous les acteurs, bons ou mauvais, recevraient finalement le même salaire. Autrement sérieux l'amour de notre Christ qui peut nous montrer ses plaies en nous disant : « Regarde ! Ce n'est pas pour rire que je t'ai aimé ! ».

Bien pire encore, ce pardon inconditionnel assuré, attribuerait au méchant la victoire finale sur la puissance même de Dieu ; car une peine, si longue qu'elle soit, laisse intacte la volonté perverse qui a en elle de quoi dépasser toute limite. Si bien qu'en ses tourments le pécheur pourrait encore narguer Dieu et se promettre le plaisir de la révolte, au jour où l'amour de Dieu renoncerait à le poursuivre.

L'amour humain ne fait point si bon marché de lui-même. Car il est dans l'essence de l'amour qu'après s'être offert, après avoir tout supporté, il reste toujours lui-même, exclusif, exigeant, jaloux. Dans un coeur de chair et de sang, l'amour définitivement méconnu se change en haine. Celui qui a perdu tout espoir de retour voit sa souffrance croître au-delà de toute mesure et n'ayant pu faire partager sa joie, il reste encore amour en cherchant à faire partager sa peine... Il tue et se tue... Il tue, parce qu'après avoir payé de tout soi-même la conquête d'un coeur, il ne peut supporter ni qu'un autre lui ravisse ce qu'il a fait sien, ni que ce coeur trouve ailleurs qu'en lui son bien. Il tue... mais lorsqu'il s'est ainsi supprimé sa seule raison de vivre, tout ne lui est plus rien et il se tue à son tour, établissant dans la mort l'égalité qu'il n'a pu trouver dans la vie.

Mais dans le Coeur d'un Dieu, quelle place pourrait jamais trouver la haine ? Trop désintéressé, trop pur, trop substantiellement aimant est l'Amour divin pour se changer en haine. L'effrayant mystère de l'Enfer est identiquement le mystère de la Charité éternelle : même définitivement méconnu, Dieu ne détruit pas plus qu'il ne se détruit. Au principe, il est amour, et c'est pourquoi il a laissé à l'homme le pouvoir de le refuser. Mais par amour, il a eu foi et espérance en l'homme, au point de tout supporter, de tout pardonner. Mais foi et espérance n'est qu'un temps. Le jour vient où la volonté humaine infinie dans ses désirs, mais limitée dans son être, a épuisé la force qui lui était donnée pour répondre « oui ». Sa liberté a été un « non » cent' fois répété à l'Amour. La mort la fixe à jamais dans l'attitude qu'elle a prise. Au coeur même de Dieu, la foi et l'espérance qu'il avait en l'homme est passée. Mais non pas sa charité. « La charité ne passera jamais ».

Quand l'amour de Dieu a été définitivement méconnu, il reste toujours amour indestructible, mais une haine également indestructible devient le partage de qui a méconnu cet amour. Haine éternelle comme est éternel l'amour à jamais perdu ! Elle voudrait détruire Dieu ; mais on ne détruit point ce qui est éternel. Elle voudrait se détruire, mais comment le pourrait-elle, puisque sa substance elle-même est une étincelle de ce feu éternel qu'est l'Amour ? Haine de soi, haine de tous et de tout. Haine sans mesure comme est sans mesure l'Amour. Haine sans fin comme l'Amour est sans fin.

Si jamais le feu de l'Enfer pouvait un jour s'éteindre, c'est que les flammes de la charité ne brûleraient plus au coeur du Dieu qui a vaincu la mort.

**S**EIGNEUR, j'ose maintenant, me semble-t-il, regarder en face cet Enfer qui me paraissait la négation de votre Bonté ; car je n'y vois plus que la preuve de votre Amour. Vous m'aimez et c'est le respect que votre amour a pour ma liberté qui ouvre l'Enfer au-dessous de moi.

Vous m'aimez d'un amour de charité et c'est son infinie patience qui creuse et agrandit toujours plus l'Enfer autour de moi.

Vous m'aimez d'un amour éternel et c'est cette éternité de l'amour qui peut verrouiller à jamais l'Enfer au-dessus de moi.

Seigneur, je bénis la crainte et l'effroi qui m'envahit quand je sonde la profondeur et la hauteur de ce gouffre capable d'emprisonner vos anges déchus, sa largeur et sa longueur capable d'engloutir l'humanité entière ; je ne m'étonne plus de ses dimensions infinies, puisque je ne vois plus en elles qu'un reflet de votre infinité et que, par elles, je deviens plus « capable de comprendre avec tous les saints quelle est la largeur et la longueur, la profondeur et la hauteur, et même de connaître l'amour du Christ qui surpasse toute connaissance » (*Éphésiens 4, 8*).

Seigneur, j'ai entendu, moi aussi, le cri de l'Enfer : c'est l'Amour qui m'a créé. Je ne me laisserai plus prendre aux mirages qui m'empêcheraient de croire à votre bonté. Si mon imagination me représente encore la masse des damnés, cette vision, bien loin de troubler ma foi, l'avivera toujours plus. Car elle me rappellera sans cesse que je ne suis pas seul à faire mon salut et que vous avez voulu associer dans votre Fils chacun de nous à la Rédemption de tous. Je ne me croirai donc plus le droit de sonder vos desseins avant d'avoir eu pour ceux que je serais tenté de plaindre, un peu de cette compassion salutaire, réparatrice qui vous étendit sur la Croix. Et toutes les fois que la pensée de l'humanité damnée tentera d'obscurcir ma foi, je vous adresserai cette double prière :

Mon Dieu, j'adore l'inépuisable profondeur de votre sagesse et je me soumetts à vos insondables jugements, mais j'implore votre Toute-puissante Miséricorde qui veut sauver tous les hommes et je me confie en Elle pour vous supplier de fermer le gouffre de l'Enfer à tous mes frères dans l'Humanité. Que votre Règne arrive et cet avènement où le Christ ayant anéanti toute puissance, toute force ennemie et jusqu'à la mort même, vous fera hommage de toutes choses, afin que Vous soyez tout en tous !

Mais si vous fermez l'Enfer pour tous mes frères, mon Dieu, ne le fermez point devant les yeux de ma foi.

Au contraire, ouvrez-le devant moi, afin que si j'en venais, à force de pécher, à oublier votre amour, son cri du moins me le rappelle et que la peur me maintienne près de Vous.

Bien plus, ouvrez-le pour moi toujours davantage afin que si je néglige de m'associer à la Passion et à la Rédemption de votre Fils, sa profondeur

et son immensité me rappellent que je suis, moi aussi, responsable du salut de tous et qu'une négation orgueilleuse me perd sans sauver personne, tandis que le sacrifice personnel, uni à celui du Christ, sauve chacun de nous et tous en chacun.

Enfin, laissez brûler à jamais devant nous le feu de l'Enfer, afin que nous connaissions l'amour que vous avez pour nous et que, nous tournant vers les flammes de cette charité, jaillisse en nous ce cri qui bannit toute crainte : Nous croyons à l'Amour.

Gaston FESSARD, s.j.

Gaston Fessard, né en 1897, mort en 1978. Entré dans la compagnie de Jésus en 1913, prêtre en 1928. Longtemps rédacteur aux *Etudes* et secrétaire des *Recherches de Sciences religieuses*. Spécialiste de Hegel, Marx et Kierkegaard, il est l'auteur d'une œuvre importante (cf. Nguyen-Hong-Giau, *Le Verbe dans l'histoire : La philosophie de l'historicité de G. Fessard*, Préface de J. Ladrière, Beauchesne, Paris, 1974). Nombre de ses publications s'éclairaient par le contexte historique sur lequel elles réfléchissent et prennent position. Après avoir publié en 1935 *Pax Nostra : Examen de conscience international*, (Grasset), il répond, en 1937, à la « main tendue » de Maurice Thorez en demandant, dans *Le dialogue catholique-communiste est-il possible ?* (Grasset, Paris), si la logique du léninisme permet au Parti Communiste d'être sincère dans son offre de collaboration sans compromission. En 1939, dans *Epreuve de force : Réflexions sur la crise internationale* (Bloud et Gay, Paris), il discute les conséquences des accords de Munich. En juillet 1941, il rédige *France, prends garde de perdre ton âme !* dans lequel il condamne à nouveau le nazisme, et qui constituera le premier cahier, évidemment clandestin, de *Témoignage chrétien*. En 1945, dans *France, prends garde de perdre ta liberté !* (Paris, Témoignage chrétien), il prend position contre le communisme et le « progressisme » des chrétiens qui s'y rallient. Ses œuvres théoriques les plus décisives sont sans doute : *La dialectique des exercices spirituels de saint Ignace de Loyola*, vol. I en 1956 (Liberté, temps, grâce), vol. II en 1966 (Fondement, péché, orthodoxie), un vol. reste à paraître (Aubier, Paris) et *De l'actualité historique* (2 vol., Desclée de Brouwer, Paris, 1960). Dernières publications : *Chrétiens marxistes et théologie de la libération* (Lethielleux, Paris, 1978) et *Eglise de France, prends garde de perdre la foi !* (Julliard, Paris, 1979, avec une bio-bibliographie quasi-exhaustive).

Claude DAGENS

## Le manichéisme, cette tentation permanente

*Faire du mal un principe autonome, c'est, apparemment, prendre au sérieux le combat spirituel. En fait — l'histoire le montre — le manichéisme constitue une manière d'idéologie gnostique qui dispense son adepte de se convertir vraiment.*

MANI vivait au troisième siècle de notre ère, dans l'Empire perse.

Il n'en finit pas d'avoir une postérité : depuis les moines manichéens du Sin-Kiang et les fervents Albigeois du Languedoc, au Moyen Age, jusqu'aux gnoses modernes qui prétendent répondre au scandale du mal en personnalisant et en divinisant le principe du mal.

Car le manichéisme est plus qu'un phénomène de l'histoire des religions. Il représente pour l'esprit humain une tentation permanente. Plus exactement : une tentative, d'autant plus séduisante qu'elle est plus perverse, pour présenter le diable comme l'égal de Dieu et rejeter sur lui toute la responsabilité du mal qui pèse sur nous. Si bien que cette solution simple, qui paraît d'abord libérer l'homme en le mettant du côté du Bien, aboutit toujours à des conséquences inhumaines : l'instinct de vengeance se trouve investi dans des croisades interminables, comme si le manichéisme était un piège dont se servait le Malin pour nous détruire en prétendant nous sauver.

### LA LOGIQUE MANICHÉENNE

Il vaut la peine de démonter la logique implacable qui est au cœur de tout système manichéen ; c'est le seul moyen d'y échapper.

1 Le manichéisme est avant tout un *dualisme*. Il commence par une *explication métaphysique* du monde et de l'histoire. A l'origine, de tout, il y a deux principes : le Bien et le Mal, un principe personnel du Bien et un principe personnel du Mal, tous deux également capables de créer, le premier un Royaume de lumière et de réconciliation, le second un Royaume de ténèbres et de destruction. Le conflit entre ces deux principes est aussi éternel qu'eux-mêmes. Avant même la création coexistent un Dieu bon et un Dieu mauvais. Si le Dieu bon s'incarne en son Fils Jésus, le Dieu mauvais s'incarne également en Satan. L'histoire entière

est traversée par une économie de damnation, comme elle est traversée par une économie du salut. Encore que la philosophie manichéenne de l'histoire distingue plutôt trois périodes. A l'origine, dans un temps primordial, les deux principes sont rigoureusement séparés. Ensuite, dans le temps de notre histoire présente, ils sont aux prises, et ce conflit appelle notre discernement. Enfin, dans l'eschatologie, à l'issue des batailles actuelles, leur séparation primordiale sera rétablie. Cette cosmologie et cette philosophie de l'histoire entraînent une *anthropologie* : l'homme est le théâtre et l'enjeu de ce conflit éternel du diable et du bon Dieu ; il porte en lui des adhérences au monde des ténèbres, mais aussi des parcelles de lumière qu'il doit s'efforcer d'isoler et de faire remonter jusqu'au Royaume du « Père de grandeur ».

Libre aux divers systèmes manichéens d'identifier la zone où s'exerce avec le plus de force cet antagonisme du Dieu bon et du Dieu mauvais : le corps, la conscience, l'histoire, la vie politique, l'économie. Il s'agira toujours de disjoindre le Bien du Mal, d'éviter toute contamination de l'un par l'autre, en attendant le jour où le Bien aura remporté la victoire finale et où le Mal sera définitivement rejeté dans son domaine. Ce dualisme débouche sur une *stratégie* : il met les hommes en état d'alerte permanente. Et cela sur des bases scientifiques, car le manichéisme a le projet de tout expliquer ; il se fait fort de démasquer la tactique du diable et l'enchaînement des forces qu'il met en oeuvre pour conquérir le monde.

2 Adhérer au manichéisme, c'est, consciemment ou inconsciemment, *opter contre Satan* ; c'est se mettre du côté du Dieu bon. A partir du moment où l'on sait, d'un Savoir absolu, d'où vient le Mal, il ne reste plus qu'à *se désolidariser* de lui et à se rendre effectivement solidaire du Bien. Car le manichéisme se présente comme philosophie pratique. En révélant aux hommes où se manifeste le Royaume des ténèbres, il leur demande de militer pour le Royaume de lumière. Les manichéens sont toujours des gens très vertueux qui mettent autant de vigueur à proclamer leur propre innocence qu'à dénoncer les infamies de leurs adversaires. L'enfer, en ce sens-là, est du côté des autres ; à partir du moment où l'on peut l'identifier, on en est sorti. On échappe au mal en connaissant son secret et ses méthodes. Dans les formes vulgaires du manichéisme, le mal est une réalité quasi-physique, une certaine manière d'être situé dans le monde, par son corps, sa sexualité, la couleur de sa peau, son appartenance sociale, nationale ou religieuse. Ainsi naît une mythologie qui non seulement divinise, mais contre-divinise, satanise le monde et fournit à l'expérience humaine l'appui d'une extériorité absolue, d'une inhumanité absolue. Le mal ne procède pas de la liberté humaine, mais des puissances démoniaques à l'oeuvre dans le monde.

Cette option morale a un grand avantage qui contribue à donner une immense force de conviction à ceux qui ont adhéré au Royaume de lumière, qu'il ait la forme religieuse d'une secte d'inspirés, ou la

forme politique du parti de la Liberté ou de la Justice. Puisque l'on est assuré d'avoir choisi le camp des purs et des futurs vainqueurs, on devient *inaccessible à toute culpabilité*. En aucun cas, la faute n'incombe à l'homme ; le mal est extérieur à lui : c'est une invasion et une menace qui vient du dehors. -

On comprend que, dans notre monde saturé de culpabilité, toujours avide de découvrir des coupables, le manichéisme exerce une attirance si forte. Quelle tranquillité de savoir que nous n'avons jamais une responsabilité personnelle dans l'accomplissement du mal, puisque c'est un principe étranger à nous qui nous entraîne du côté des ténèbres. Le jeune Augustin, pourtant si sensible au péché, a connu la paix grâce au manichéisme, durant ses années d'adolescence ; il préservait en lui une oasis de perfection ; il sentait « *qu'en dépit de toute son immense ambition, de sa liaison embarrassante avec sa concubine, du sentiment persistant de culpabilité qui venait assombrir ses rapports avec sa mère, à travers tout cela la meilleure partie de lui-même demeurait sans souillure* » (1).

Tous les adeptes de tous les manichéismes ont toujours le même type d'ascèse : isoler et développer la meilleure partie d'eux-mêmes, ce qui les met du côté du Dieu bon, cette zone de lumière, de paix ou de justice, dont ils sont porteurs. Dès lors, toute l'orientation de la vie consiste à s'identifier à la cause de la lumière, de la paix, de la justice, en préparant la venue du Royaume final, où se rassembleront sans aucun mélange toutes ces réalités encore menacées. Pour parvenir à ce Royaume, il faut évidemment engager le combat, non pas contre soi-même, mais contre les forces démoniaques de l'obscurité, de la destruction, de l'injustice.

Car le diable, principe du Mal, a une *existence objective et objectivable*. Il s'incarne dans tout un ensemble de forces qui cherchent à ruiner l'action du Dieu bon. L'affrontement entre Satan et le Christ traverse la totalité du cosmos et de l'histoire. Les puissances des ténèbres ne cessent d'attaquer le Royaume de lumière, et la divinisation manichéenne du Mal s'accompagne d'une *conception assez passive du Bien*. Le Dieu bon est tellement bon qu'il reste presque désarmé devant l'assaut de ses ennemis ; comment pourrait-il entrer en conflit avec les envahisseurs sans risquer une transformation radicale de son être ?

Le manichéisme dramatise ainsi la situation de l'homme, sans lui donner vraiment les moyens de se tirer d'affaire. Face à un Mal puissamment actif, le Bon Dieu est dangereusement inactif. D'un côté, on démasque partout les influences sataniques, cachées derrière l'instinct sexuel, le désir du profit ou le projet de révolution, mais, d'un autre côté, on enferme les justes dans un ghetto, avec, pour seule perspective, la gloire de devenir les martyrs de la « cause ».

(1) Peter Brown, *La vie de saint Augustin* (Seuil, Paris, 1974), p. 57.

5 Seule issue de secours : former un groupe clos, qui se prétendra « l'assemblée des purs », et organiser la vie de ce groupe, par de strictes règles morales, pour le préserver de toute contamination avec le mal. Mais l'Eglise manichéenne, secte ou parti, n'a pas seulement pour but de regrouper ses initiés : elle veut anticiper dès ce monde le Royaume de lumière ; elle en est l'image terrestre ; elle est constituée d'élus,

La logique d'interprétation totalitaire s'achève ainsi par une *logique de séparation absolue*. Pour être sauvé, il faut appartenir à la Patrie que protège le Dieu bon, au groupe qu'anime son Esprit. Partout ailleurs, c'est le règne des ennemis, ou du moins le risque des contaminations. Ce choix ne tolère aucune atténuation : on n'a de chance de rejoindre le paradis des élus que si l'on a, dès cette terre, vécu à l'abri de tout contact avec le Mauvais et les puissances qu'il manipule. On devine à quel point la politique est le lieu royal de la tentation manichéenne quelle aubaine pour des chefs de parti ou des hommes d'Etat d'accuser le parti adverse ou l'Etat voisin de manigancer des projets sataniques, tout en revendiquant pour soi-même l'innocence et la justice, non sans préparer en cachette les hostilités ! C'est sans doute le plus voyant des mensonges qu'inspire celui qui est de toute éternité le x Père du mensonge »...

### LE CHRISTIANISME, UN ANTI-MANICHEISME

En devenant chrétien, Augustin se promet de dénoncer les pièges du manichéisme, où il a cru trouver un moment le salut. En fondant l'ordre des prêcheurs, saint Dominique s'engage dans le combat contre les Albigeois. L'un et l'autre ont compris que, sous un vernis chrétien, le système manichéen est à l'opposé de la vraie foi.

C'est que le christianisme ne se présente pas du tout comme un système qu'il suffirait de connaître et de pratiquer pour être du côté du Dieu bon. C'est là que réside au contraire, le mensonge manichéen : faire croire que le Savoir réservé aux élus est une protection contre le Malin, comme si un homme pouvait s'isoler de l'enfer qui détruit ses frères. Au centre de la Vérité chrétienne se trouve la figure personnelle d'un Dieu qui s'expose au mal, d'un Messie crucifié qui descend aux enfers, scandale pour les consciences trop religieuses qui voudraient que le Dieu sauveur reste étranger aux puissances de mort, et folie pour les esprits raisonnables qui voudraient ne penser l'histoire qu'en termes de rapports de forces.

A l'origine, il n'y a pas un rapport de forces, mais une *Transcendance absolue*. Non pas Dieu et Satan, lancés dans une guerre inexpiable, mais la communion de trois personnes dont chacune se reçoit des autres et se livre aux autres en totalité. L'horizon du monde et de l'histoire n'est donc pas le conflit, mais le Don et le Pardon. La Transcendance de Dieu n'est pas celle de l'Opposant au Dieu mauvais qui devrait affir-

mer ses droits face aux empiètements de Satan et qui, pour cela, recruterait dans le monde des troupes prêtes à le défendre et à le rejoindre. C'est celle d'un Amour unique, qui ne se définit pas contre le Mal, mais d'une manière entièrement positive, comme tendresse et pitié, comme grâce inconditionnelle, comme miséricorde et fidélité.

Il n'existe donc aucune symétrie entre le monde du Bien et le monde du mal, mais une *dissemblance absolue*, une distance que rien ne peut combler. Satan n'est pas le double de Dieu, opposé à lui dans une rivalité éternelle qui aurait pour conséquence la mort historique de Jésus. Bien au contraire : étant tout entier refus de Dieu, il est entièrement *vide de Dieu*. Il vit d'une mortelle absence d'amour, dans un non définitif. C'est comme un abîme vertigineux qui se creuse en lui et qu'il est capable de susciter chez ceux qui s'enferment comme lui dans la révolte et le mensonge. Toute sa force procède d'une monstrueuse aspiration au néant, et Bernanos avait raison de faire de *Monsieur Ouine* la figure satanique des temps modernes, où se révèle la tragédie d'une humanité en voie de dépersonnalisation : « Rien ne peut désormais me remplir... Vainement me suis-je ouvert, dilaté, je n'étais qu'orifice, aspiration, engoulissement, corps et âme, béant de toutes parts... Je désirais, je m'enflais de désir au lieu de rassasier ma faim, je ne m'incorporais nulle substance, ni bien, ni mal, mon âme n'est qu'une outre pleine de vent. Et voilà maintenant, jeune homme, qu'elle m'aspire tout entier, je me sens fondre et disparaître dans cette gueule vorace, elle ramollit jusqu'à mes os... Je n'ai même plus un remords à lui jeter... Je ne puis plus concevoir ce dédoublement de moi-même, ce désaveu, cette décomposition bizarre... » (2).

La grande erreur du manichéisme est donc de donner tant de consistance au Royaume du Mal. Car ce Royaume est celui de l'inconsistance. Il ne se manifeste qu'à travers une logique de désagrégation son arme principale est l'autodestruction ; son seul pouvoir est de pousser tout ce qu'il touche vers la décomposition. L'enfer est peuplé d'ombres, d'êtres qui, à force de refuser l'amour des autres et de Dieu, refluent vers le néant, et n'en finissent pas de se défaire. C'est pourquoi la menace de Satan est terriblement présente dans notre monde saturé de besoins et de désirs : non pas sous la forme de forces organisées qui projettent de détruire la foi, les mœurs de l'Eglise, mais sous la forme beaucoup plus subtile, mais sans doute beaucoup plus efficace, d'une lente déshumanisation. L'homme n'est plus traité comme une personne, mais réduit à son épiderme, à son utilité économique, à son étiquette politique. Un objet dans un monde d'objets, qui n'a plus rien à recevoir, ni rien à donner. Alors le vide s'installe, qui demande à être comblé. Il l'est effectivement par ces mirages innombrables que nous propose la grande liturgie de la publicité, du commerce, de la politique ou des idéologies. Mais derrière cette accumulation de choses se dissimule la fascination de la Mort d'autant plus destructrice qu'elle est plus masquée. Satan ne peut

(2) Bernanos, *Monsieur Ouine* (NRF, « Pléiade », Paris, 1961, p. 1151 s.).

pas faire mieux : il attire vers le néant en s'appuyant sur le vide et en parant ce vide des couleurs de la Vérité et de la Vie.

La Révélation chrétienne est bien une libération quand elle affirme que le Mal n'est pas une puissance mystérieuse contemporaine de l'origine des choses et que le Dieu bon, et nous avec lui, devrions combattre indéfiniment. Le Mal ne dévoile toute sa profondeur que dans le mystère de la Croix du Christ. C'est autour de la Croix, et du Christ marchant librement vers la Croix, que s'agite l'Adversaire, parce qu'il pressent que l'enfer lui-même ne pourra pas se fermer à Celui qui y descend et qui en est le Seigneur. Si bien que Satan et son enfer sont inclus dans l'économie du salut. C'est dans la tentation et la passion du Christ que se déchaîne leur force, mais finalement, de l'impuissance du Christ sur la croix naît cette puissance qui détient la clé de la mort et de l'Hadès » (*Apocalypse* 1, 18) et qui, dans les sacrements de l'Eglise, vient juger, dénouer, réconcilier tous ceux qui étaient pris dans les filets du Prince de ce monde.

Le manichéisme est incapable de montrer la profondeur personnelle du Mal, soit du côté de l'homme, dont il fait un enjeu, et non pas un acteur, soit du côté du diable ou du principe mauvais, dont il fait un mime grotesque du bon Dieu ou une force purement négative. Une telle physique ou mécanique surnaturelle ne peut pas mettre en lumière ce mystère de perdition, de révolte et de miséricorde au cœur duquel se tient le Seigneur Jésus. Plus le manichéisme se présente comme une tentation pour la pensée et l'action, plus nous avons à confesser notre foi au Christ, lui qui en vivant jusqu'au bout l'expérience des ténèbres et de la perdition, nous en délivre et atteste que pour toujours, dans le ciel comme sur la terre, existe un Amour unique, une grande lumière de Vérité et de Paix, qui ne se change en feu dévorant que pour ceux qui refusent d'aimer, qui consentent à n'être plus que des choses, des non-personnes, et deviennent pareils à du bois mort ou à des pierres « *qui n'ont plus rien à partager* », selon la formule de Bernanos.

C'est pourquoi l'énergie des chrétiens refuse de s'épuiser dans une guerre contre les puissances des ténèbres. Elle est donnée pour traverser, si cela est nécessaire, le monde des ténèbres, pour marcher avec ceux qui sont dans la nuit et porter jusqu'aux pieds du Christ la souffrance et parfois le désespoir à peine dissimulé de ceux qui se refusent à la lumière et au pardon.

#### Claude DAGENS

Claude Dagens, né à Bordeaux en 1940. Prêtre en 1970. Ancien élève de l'Ecole Normale Supérieure et de l'Ecole Française de Rome. Agrégé de l'Université, docteur en Théologie, docteur ès-Lettres. Enseigne au Séminaire interdiocésain de Bordeaux et exerce un ministère paroissial. Maître de conférences à l'Institut catholique de Toulouse. A consacré sa thèse de théologie et son doctorat d'Etat à l'oeuvre de saint Grégoire le Grand. A publié en 1977 : *Saint Grégoire le Grand : Culture et expérience chrétiennes* (Etudes augustiniennes). Autres publications : *Eloge de notre faiblesse* (Editions ouvrières, 1971) ; *L'homme renouvelé par Dieu* (DDB, 1978). Collabore à la *Nouvelle Revue Théologique*, *Prêtres diocésains*, *Croire aujourd'hui*. Membre du Comité de Rédaction de *Communio*.

René PILLORGET

## Les procès de sorcellerie

*Longtemps ignorée ou romancée, la sorcellerie accède enfin à la science historique. Ce début de savoir suffit pour récuser au moins quelques idées fausses et répandues.*

LES événements de leur temps exercent toujours sur les historiens une certaine influence, en particulier dans le choix de leurs domaines de recherche. S'ils sont relativement nombreux, de nos jours, à s'intéresser à la sorcellerie et aux bûchers, c'est, dans une large mesure, à cause des chambres à gaz et des fours crématoires de la dernière guerre.

Les faits

On lit dans l'Ancien Testament : « Tu ne laisseras pas en vie la magicienne » (*Exode* 22, 17). Au cours du Haut Moyen-Age, la sorcellerie fut combattue à la fois par l'Eglise et par la société civile. L'apparition des Cathares, leur croyance à un principe primitif du Mal et les procès de l'Inquisition contribuèrent à enraciner la croyance en la sorcellerie. Le plus ancien recueil de droit coutumier allemand, le *Miroir des Saxons*, *Sachsenspiegel*, composé vers 1230, admet son existence. Cette conviction imprègne les spéculations des scolastiques concernant l'influence des puissances démoniaques sur la nature et sur les hommes. Conclure un pacte avec le Diable se trouve assimilé à un reniement de la foi et relève de la compétence de l'Inquisition. Celle-ci, à partir des dernières décennies du XIII<sup>e</sup> siècle, poursuit plus activement les crimes de magie et de sorcellerie. Elle obtient parfois des aveux par la torture. Conformément au droit romain, la peine est, le plus souvent, la mort par le feu. Ce sont en grande majorité des femmes que l'on soupçonne de se trouver en relations avec le démon dans le dessein de nuire aux humains ou aux animaux : *strigae*, *sagae*, *maleficae*. On croit que certaines ont des relations charnelles avec le Diable, qu'elles peuvent effectuer des voyages aériens pour se rendre au sabbat.

On sait que Jeanne d'Arc fut condamnée comme hérétique et comme sorcière, en 1431. Vers la même époque, on procède dans le Sud-Ouest de la Suisse et dans le Dauphiné à une recherche et à une persécution actives de la sorcellerie. Un mouvement d'opinion violemment hostile aux pratiques de magie s'affirme notamment avec le livre du dominicain Jean Nider, *Formicarius*, — livre des Fourmis, — qui est de 1435-1437. Ce sont deux autres dominicains, les inquisiteurs Henri Kramer, dit

*Institoris*, et Jacques Sprenger qui obtiennent d'Innocent VIII la bulle *Summi desiderantes*, du 5 décembre 1484, dite « bulle des sorcières ». Après énumération des principaux maléfices, elle menace de peines canoniques tous ceux qui s'opposeraient aux poursuites dirigées contre la sorcellerie, celle-ci étant présentée comme étroitement liée à l'hérésie. Le texte pontifical ne contient aucune définition dogmatique. Toutefois, l'acharnement des juges, manifesté au cours de maint procès de sorcellerie, se trouve confirmé et favorisé par la plus haute autorité de l'Église, et il devient à peu près impossible de s'opposer à des poursuites pour sorcellerie. Le *Malleus maleficarum*, le Marteau des sorcières, *Hexenhammer*, rédigé par les deux inquisiteurs, paraît pour la première fois à Strasbourg en 1487, avec l'approbation de la Faculté de Théologie de Cologne. Jusqu'en 1669, il en paraît vingt éditions augmentées. Les poursuites contre les sorcières ayant reçu l'estampille des affaires de foi, cette sorte d'épidémie intellectuelle passe du Moyen-Age aux Temps Modernes. La sorcellerie est pourchassée dans toute l'Europe occidentale, centrale et nordique. C'est, approximativement, entre 1550 et 1650 que la répression atteint son intensité maximale. Puis, au cours de la seconde moitié du XVII<sup>e</sup> siècle et de la première moitié du XVIII<sup>e</sup>, les poursuites deviennent plus rares. Avant même le développement de la philosophie des Lumières, à des dates différentes selon les pays, elles disparaissent ou sont interdites par les gouvernements (1).

Tels sont les faits, dans leurs grandes lignes. Cependant, le désir d'expliquer un phénomène d'une telle ampleur géographique et chronologique, s'il a conduit à formuler diverses hypothèses, n'a donné lieu jusqu'à présent ni à des débats ni à des polémiques très vives. Tout se passe comme si les historiens ne se trouvaient guère à leur aise dans un domaine où les témoignages s'avèrent d'une interprétation particulièrement difficile. Avoir recours à la psychanalyse semble illusoire : les spécialistes estiment que leur technique, pour être efficace, doit s'appliquer à des personnes vivantes, qui écoutent, et qui répondent, — non pas à des écrits, si abondants soient-ils.

### Une idée magique de la nature ?

L'explication classique voit dans la sorcellerie une aberration collective née de l'absence d'un bon corps de physique. On croit à la puissance des sorciers à cause d'une conception magique de la nature, le vieil animisme, qui conduit à interpréter de façon erronée des faits naturels. En vertu de la « loi de similitude », — le semblable engendre le semblable, — si l'on imite le bruit de la pluie, la pluie va tomber. Si l'on perce d'une aiguille une figure de cire à l'image d'une personne et baptisée de son nom, la victime se trouvera percée au même endroit. En vertu de la

« loi de contagion », deux êtres qui ont été en contact continuent, après leur séparation, à agir l'un sur l'autre. En faisant boire à un homme un philtre contenant quelques gouttes de sang de celle qui l'aime, on amènera le rebelle à brûler de la même ardeur. Les théologiens réfutent ces prétendues lois, et expliquent tout par l'action du Malin, animant la volonté d'êtres de faible intelligence et surtout désireux de nuire. De faits, certains pratiquent une sorte de religion inversée. Les rites des sacrements consistant en gestes et en formules doués du pouvoir de produire certains effets, on fait d'autres actions, qui présentent avec les sacrements certaine analogie, mais sont destinés à nuire. La poudre diabolique est une inversion de l'Eucharistie. Alors que l'absorption de la chair du Christ accroît chez le chrétien la vie de la grâce, la « communion diabolique », par laquelle le sorcier fait absorber à son ennemi le corps de Satan, engendre la maladie et la mort.

Il est évident que figurent, parmi les sorciers, des malades à la responsabilité atténuée. Les fameuses « marques des sorciers » ne sont sans doute que les stigmates des hystériques. Apeurés par les juges ou épuisés par les mauvais traitements, ils s'accusent de beaucoup plus qu'ils n'en ont fait. Il semble aussi que des innocents, parfaitement sains, se livrent à un véritable délire verbal. Car il suffit d'être dénoncé, accusé et de nier pour être torturé. Et on « avoue ». Les accusateurs se trouvent confirmés dans leur conviction. La croyance aux sorciers entretient la croyance aux sorciers. Si l'on réussit, après 1650, à surmonter cette aberration collective, c'est tout simplement grâce au progrès scientifique. Cela ne va pas sans à-coups. Dans une première phase, les persécuteurs de sorcières ne se sentent nullement en situation d'infériorité : ils utilisent des preuves pseudo-scientifiques en vue d'une justification de leur conviction. Cependant, « le bon sens humain finit par triompher ». Dans son livre *Procès de Sorcellerie*, qui constitue sans doute le meilleur exposé d'ensemble du problème, Karl Baschwitz souligne le rôle capital joué par les livres du jésuite Frédéric von Spee, du théologien hollandais Balthasar Bekker et du grand juriste allemand Christian Thomasius, — livres dont les publications s'échelonnent entre 1631 et 1701 (2).

### La peur de l' « autre » ?

H.R. Trevor-Roper, dans son essai intitulé *L'épidémie de sorcellerie en Europe aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles*, voit là un aspect d'un phénomène beaucoup plus vaste : la persécution de groupes qui refusent de se laisser intégrer dans un système social, politique et religieux. Pour certains, « le fait de défendre leur originalité (est) considéré comme une hérésie » *L'Église médiévale, en tant qu'organe spirituel de la société féodale... leur déclare la guerre*. Ainsi, les hérésies des Albigeois et des Vaudois

(2) Baschwitz (K.), *Procès de sorcellerie: Histoire d'une psychose collective* (Arthaud, Paris, 1973 ; tr. de l'allemand par Mme A. Picard).

(1) On trouvera une bibliographie détaillée du sujet, à jour à la date de sa publication, dans le tome III de *l'Histoire de l'Église* de Bihlmeier (C.) et Tüchle (H.) (Salvator, Mulhouse, 1964), p. 435 s., ainsi que dans *The Oxford Dictionary of the Christian Church* (2<sup>e</sup> éd., révisée par F.L. Cross et E.A. Livingstone, Oxford University Press, 1974), à l'article *Witchcraft*.

Alors, les missionnaires ne tardent pas à découvrir parmi ces populations des « superstitions », peut-être d'origine très ancienne, et des hallucinations. Ils leur imputent une cosmologie plus élaborée et une morale plus perverse qu'elles le sont, et les assimilent à la magie. Ils élaborent un modèle d'ennemi public. Lorsqu'une « grande peur » saisit un ou plusieurs groupes sociaux, ceux-ci se tournent tout naturellement contre ceux qui correspondent le mieux à ce modèle qui leur a été présenté. C'est alors la « chasse aux sorcières ».

Tant que se maintient la structure intellectuelle et sociale dont le mythe fait partie, aucune attaque partielle n'est susceptible de l'ébranler. Mais, à partir du milieu du XVII<sup>e</sup> siècle, cette structure s'effondre. Dès lors, la sorcière n'est plus le modèle de l'ennemi public. D'autres lui sont substitués : ici le protestant, ailleurs le catholique, en d'autres temps le « rouge » ou le Juif (3).

Deux auteurs français reprennent, avec quelques variantes, les thèmes développés par H.R. Trevor-Roper. Ainsi, Jean Delumeau intègre, comme l'a fait ce dernier, le problème historique de la sorcellerie et de sa répression dans la perspective de *l'Histoire de la peur*. Il postule : « *Qui a peur veut faire peur* ». Selon lui, du XIV<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècle, les « classes dirigeantes » vivent dans la crainte d'une révolte de celles qu'elles exploitent et qu'elles oppriment. Aussi s'efforcent-elles de les maintenir dans une crainte permanente et paralysante. Aussi le clergé, — au service des puissants, — déploie-t-il toutes les ressources d'une « *pastorale de la peur* », en particulier après le Concile de Trente. Aux craintes naturelles et spontanées, le « *pouvoir politico-religieux* » ajoute des peurs artificielles. Il désigne des modèles d'ennemis publics, dérive la colère des exploités vers des boucs émissaires, « agents de Satan » : en Amérique, l'idolâtre ; en Europe, le Turc, le Juif, — « mal absolu », — et.. la Femme. De là, les chasses aux sorcières, qui atteignent leur paroxysme, et la multiplication des bûchers. Telle est du moins l'opinion présentée dans ce livre, illustrée par des recours à de nombreux travaux antérieurs, à des œuvres de psychologues et de médecins, parfois aussi à certaines sources, notamment imprimées. Elle inclut une pétition de principe : la condamnation du Concile de Trente. Elle repose sur des « *intuitions méthodologiques* » qui ne peuvent que laisser perplexe, et sur une documentation trop faible pour être convaincante (4).

Robert Mandrou recourt, pour expliquer l'arrêt des procès de sorcellerie, à une explication analogue à celle de Karl Baschwitz et de H.R. Trevor-Roper : une « *révolution spirituelle* », selon l'expression de Gaston Bachelard. L'établissement de la nouvelle jurisprudence s'intègre dans un effort tendant à « *surmonter l'obstacle métaphysique à la constitution d'une science et d'une pensée fondées en raison* ». La naissance et le

progrès des « Lumières » résident moins dans les débats entre philosophes que dans des prises de conscience plus larges « *qui remettent en question les modes de penser et de sentir, les structures mentales invétérées, constitutives des visions du monde héritées d'un lointain passé et reconnues par certains groupes, voire par la société toute entière* ». En somme, à une conception du monde dans laquelle les hommes apparaissent continuellement assaillis ou tentés par le Démon, les milieux juridiques en ont substitué une autre, dans laquelle ils conçoivent comme beaucoup plus rares les interventions diaboliques dans la vie des personnes. Certes, Dieu permet au Démon de tenter l'homme. Cependant, toute tentation ne vient pas de lui. L'homme est aussi tenté par la chair et par le monde. Cette conception ne finit par prévaloir qu'avec beaucoup de lenteur. Les hésitations et les atermoiements des magistrats sont plus fréquents que les adhésions enthousiastes ou franches. Il est même nécessaire que l'autorité monarchique l'impose aux irréductibles, par l'édit de juillet 1682, qui qualifie la « *prétendue magie de superstition* et marque la fin des poursuites pour sorcellerie (5).

Ce qui gêne, dans les travaux de Jean Delumeau, de Robert Mandrou, ou même dans le livre d'une toute autre portée, — et malheureusement pas encore traduit, — de Keith Thomas sur *la Religion et le Déclin de la Magie* (6), c'est la référence fréquente, — et, dans certains passages, constante, — aux « *mentalités* » qui seraient expression d'une « *conscience collective* », d'une « *âme collective* », d'un « *mental collectif* ». L'historien professionnel y reconnaît l'influence d'une école aux contours assez flous, aujourd'hui illustrée par Emmanuel Leroy-Ladurie, — après l'avoir été par Lucien Febvre, par Marc Bloch, par Fernand Braudel, — et de son organe, la revue *Annales, Economie, Société, Civilisation*, qui va bientôt fêter son cinquantenaire. La plupart des historiens de cette école rapportent les « *mentalités* » à l'« *inconscient collectif* », — l'expression est notamment employée par Emmanuel Leroy-Ladurie dans son récent *Carnaval de Romans*. Le « *mental collectif* », — conscient ou subconscient ou inconscient, — exercerait sur les consciences individuelles une si forte emprise que toutes les réactions de celles-ci leur seraient suggérées par lui. Y compris les manières de sentir, de prier, de penser. Ces historiens des « *mentalités* », — sans doute subissent-ils l'influence de Durkheim, chez qui le terme se trouve assorti d'une connotation de primitivisme et d'irrationalité, — semblent enclins à considérer le psychisme des hommes du passé comme un psychisme sous-développé, où les facultés rationnelles se trouveraient dans une sorte d'enfance.

La même tendance conduit ces historiens à diminuer les distances entre le rationnel et l'irrationnel. Telle démonstration logique, tragédie clas-

(3) Essai recueilli dans Trevor-Roper (H.R.), *De la Réforme aux Lumières* (Gallimard, Paris, 1972, tr. de l'anglais par Mme L. Ratier), p. 133-236.

(4) Delumeau (J.), *La Peur en Occident, XIV<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles : une cité assiégée* (Fayard, Paris, 1978).

(5) Mandrou (R.), *Magistrats et sorciers en France au XVII<sup>e</sup> siècle : une analyse de psychologie historique* (Pion, Paris, 1968).

(6) Thomas (K.), *Religion and the decline of Magic* (Penguin University Books, Harmondsworth/Charles Scribner's Sons, New York, 1971).

sique ou oeuvre philosophique, se trouverait facilement intégrée par eux à la *K mentalité* de l'époque durant laquelle elle a été élaborée. En outre, sans prêter attention au caractère arbitraire du découpage chronologique, ces auteurs croient retrouver autant de « *mentalités* » que d'époques, — médiévale, baroque, romantique, etc. — irréductibles l'une à l'autre. La sorcellerie relèverait donc de l'une d'elles. Pareille conception de l'histoire conduit à isoler artificiellement les époques les unes des autres, et à interdire aux chercheurs de recourir à un élément d'explication qu'il est permis d'estimer au moins plausible, — et sans doute essentiel : l'immutabilité des grands traits, au moins, de la nature humaine.

### **Une résurgence du paganisme 7**

Ainsi, il est des historiens qui voient dans la sorcellerie un effet de la conjonction d'une ignorance générale en matière de physique avec la méchanceté ou la faiblesse d'esprit de certains individus. Ainsi, il en est qui font intervenir, pour l'expliquer, l'« *inconscient collectif* » ou le mana, force impersonnelle dont on constate ou pressent les effets sans jamais la définir ni jamais la rencontrer. Enfin, il en est d'autres, qui s'inscrivent dans le sillage de Margaret A. Murray (7), et formulent une troisième hypothèse, en se fondant sur une croyance bien vivante, semble-t-il, au cours du Moyen-Age et des Temps Modernes, selon laquelle il existerait une secte des sorcières, qui tiendrait des réunions en des lieux reculés. La sorcellerie serait, en somme, un vestige de ce que l'on appelle en Italie la *vecchia religione*, ce paganisme dont on retrouve des traces dans le folklore des différents pays d'Europe. Ces historiens affirment que lorsqu'une nouvelle religion est implantée dans un pays, le dieu ou les dieux de celle qui l'a précédée passent au rang de démons. On l'a bien vu lors de la conquête de l'Amérique par les Espagnols. D'autre part, on a souligné que les mots *sorcier et sorcière*, dérivés du latin *sors*, renvoient à l'univers de la divination, tandis que les termes allemand *Hexe* et anglais *witch* se rattachent à la même racine que sagesse et savoir : *wissen, wise*. Faudrait-il donc considérer l'actuel regain d'intérêt pour la sorcellerie comme le symptôme d'un intérêt porté à une spiritualité autre, survécue, et développée en marge de la religion officielle ?

### **Se craindre damné 7**

Une histoire générale de la sorcellerie, scientifiquement fondée, reste encore à écrire. Chemin faisant, d'autres hypothèses encore pourraient être avancées. On trouve des faits de sorcellerie dans toute l'Europe, d'une part avant la Réforme, et d'autre part, après le déclenchement

de cette dernière, dans tous les pays d'Europe, catholiques et protestants. Mais surtout, semble-t-il, dans les pays protestants. Le contraste entre l'Ecosse presbytérienne et l'Angleterre anglicane est frappant. En Ecosse, entre 1560 et 1707, 3.000 personnes et peut-être 4.500 sont brûlées pour sorcellerie, tandis que l'Angleterre, dont la population est cinq fois plus nombreuse, ne connaît que 1.000 condamnations pour ce motif (8). La Scandinavie est demeurée célèbre par le caractère atroce de certains procès. En 1669, en Dalécarlie, on brûle non seulement 84 adultes, mais aussi 15 enfants. C'est en Allemagne protestante, à Leipzig, que sévit le célèbre Benoît Carpozov ; au cours de sa carrière judiciaire, il prononce, pour sorcellerie, quelque vingt mille condamnations à mort. C'est dans la patrie du puritanisme le plus austère, en Nouvelle-Angleterre, que se déroule, en 1691 et 1692, la célèbre affaire des sorcières de Salem, — et elle n'est nullement la première de cette contrée : 19 personnes, dont 14 femmes, sont pendues.

En Europe, la sorcellerie commence à décliner alors que le protestantisme, selon l'expression de son historien E.G. Leonard, entre dans une phase d'épuisement religieux (9). Entre 1550 et 1650, elle apparaît nettement moins répandue dans l'Europe catholique que dans l'Europe protestante. Le pays basque, où elle a fort bien été étudiée par Julio Carlo Baroja (10), fait figure d'exception, et certains historiens lui ont assimilé à tort un phénomène d'un ordre tout différent : les possessions de couvents, comme celle de Loudun. En Irlande, pays essentiellement catholique, on ne dénombre, entre la fin du XVI<sup>e</sup> siècle et 1711, que six procès de sorcellerie. Jacques Ier d'Angleterre, d'abord auteur d'une *Démonologie*, — comme, en France, un esprit aussi positif que Jean Bodin, — prend en mains personnellement de nombreux procès et établit, chaque fois, que l'accusation n'est pas fondée. Sous son fils Charles Ier, suspect, plus encore que lui, de sympathies catholiques, il n'y a plus aucune exécution pour sorcellerie. L'épidémie reprend, — du côté puritain, — lorsqu'éclate la guerre civile. Christine de Suède, destinée à se convertir au catholicisme, interdit les procès de sorcellerie. Ceux-ci sont inconnus en Europe orientale, du moins dans le domaine de l'Eglise orthodoxe. La sorcellerie doit-elle être mise en rapport avec la fréquence des prédications sur l'Enfer ? avec certaine insistance sur la prédestination et sur la corruption foncière de la nature humaine ? Des êtres simples ont pu se trouver amenés à se croire damnés d'avance. La sorcellerie serait-elle la conséquence de la suppression du culte des saints ? S'adresserait-on au Diable parce que l'on n'ose pas s'adresser à Dieu et parce que l'on ne peut plus s'adresser aux saints ?

(8) MacFarlane (A.), *Witchcraft in Tudor and Stuart England : A regional and comparative study* (Routledge and Kegan Paul, Londres, 1970). Egalement quelques pages excellentes dans Smout (T.C.), *A history of the scottish people 1560-1830* (Collins, Londres, 1970, 2e éd.), p. 198-207.

(9) Leonard (E.G.), *Histoire générale du Protestantisme*, 3 vol. (P.U.F., Paris, 1961), t. 2, p. 192 s.

(10) Baroja (J.C.), *Les sorcières et leur monde* (Gallimard, Paris, 1972, tr. de l'espagnol par M.A. Sarraïlh). Contient en particulier un excellent chapitre sur la sorcellerie dans l'art (Jérôme Bosch, Goya, etc.) et la littérature.

(7) Murray (M.), *The Witch-cult in Western Europe* (Oxford University Press, 1921, 1962, 2e éd.). L'article *Witchcraft* de l'*Encyclopedia Britannica* est dû à cet auteur, et résume ses thèses, couramment acceptées dans les pays anglo-saxons jusqu'aux alentours de 1970.

LA discussion demeurera vaine tant que l'on ne disposera pas d'un ensemble de cartes européennes de la sorcellerie, — chacune correspondant à une époque donnée, — donc tant que n'aura pas été opéré un recensement général, accompagné d'une étude précise, pour chacun d'eux, de tous les cas ayant laissé des traces dans les archives. Chose curieuse, ce gros travail avait été mis en train... par Himmler. Voulait-il démontrer que toutes les sorcières étaient juives ? On ne sait. Toujours est-il qu'à la veille de l'effondrement du Reich, en avril 1945, des archivistes S.S. y travaillaient encore consciencieusement. Leurs fiches sont aujourd'hui conservées en Pologne, dans les archives de Poznan. Seul un professeur de la Faculté de Droit d'Anvers, M. Maes, a pu commencer à les utiliser (11). Mais il est mort récemment. D'ailleurs, les dépouillements opérés par les hommes de Himmler ne pouvaient être exhaustifs, le IIIe Reich n'ayant duré que douze ans, et ses armées n'ayant pu occuper toute l'Europe. Depuis 1945, des historiens locaux ont procédé à de sérieuses et intelligentes recherches : E. Delcambre sur la Lorraine, F. Bavoux sur la Franche-Comté, Mme Dupont-Bouchat sur le Luxembourg (12). Il serait souhaitable qu'on les multiplie, et que l'on puisse avoir une vue d'ensemble du phénomène dans toute l'Europe. Alors seulement, on pourra formuler des conclusions, — et non plus des hypothèses de travail (13).

René PILLORGET

(11) Maes (L. Th.), « Un procès de sorcellerie en 1642, évalué à la lumière des récentes études européennes et d'après la législation et la théorie du droit du XVIIe siècle », dans *Studia Mechlinensia...*, t. LXXIX, 1975 (paru en 1976), p. 243-268. Excellente mise au point juridique avec chronologie générale de la répression de la sorcellerie.

(12) Delcambre (E.), *Le concept de la sorcellerie dans le duché de Lorraine au XVIe et au XVIIe siècles* (Société d'archéologie lorraine, Nancy, 1948-1951, 3 vol.). — Bavoux (F.), *Hantises et diableries dans la terre abbatiale de Luxeuil : d'un procès de l'Inquisition (15291 à l'épidémie démoniaque de 1628-1630* (Ed. du Rocher, Monaco, 1956). — Dupont-Bouchat (Mme Marie-Sylvie) et autres collaborateurs, *Prophètes et sorciers dans les Pays-Bas, XVIe-XVIIIe siècles* (Hachette, Paris, 1978), p. 43-158.

(13) Le livre de Michelet, *La Sorcière* (1862), ne présente plus, à notre avis, qu'un intérêt de curiosité. Nous ne pouvons nous abstenir de signaler celui de Mme Favret-Saada, *Les mots, la mort, les sorts : la sorcellerie dans le Bocage* (Gallimard, Paris, 1977) : Mais il semble que cette ethnographe ait été quelque peu victime de la rouerie de certains de ses informateurs. Nous rappellerons au lecteur ayant accès aux grandes bibliothèques le numéro spécial des *Etudes Carmélitaines* consacré à *Satan* (n. 6, 1948 — ensemble d'études de grande valeur). Au lecteur désireux de prendre contact avec les textes, nous conseillerons, des deux inquisiteurs Institoris et Sprenger, *Le marteau des sorcières* (présentation et traduction par A. Danet, Plon, Paris, 1973). Enfin, la sorcellerie a donné matière, dans le passé, — et continue à donner matière, de nos jours, — à divers ouvrages, dont certains présentent un intérêt réel et sont fort recherchés. Cf. l'intéressante note d'un bibliophile averti, Bertrand Galimard Flavigny, dans le *Journal de l'Hotel Drouot*, décembre 1978, intitulée « Le Diable, vous connaissez ? D.

René Pillorget, né en 1924. Marié, quatre enfants, deux petits-enfants. Agrégé d'histoire, docteur ès-lettres. Professeur d'histoire moderne à l'Université d'Amiens. Publications : une quarantaine d'articles dans des revues françaises et étrangères ; des contributions à des ouvrages collectifs, dont *Guide de l'étudiant en histoire moderne et contemporaine* (Paris, P.U.F., 1971) et — avec Suzanne Pillorget — *La France de la Renaissance 1450-1550* (Paris, C.A.L., 1972) ; et deux livres : *Les mouvements insurrectionnels en Provence entre 1596 et 1715* (Paris, Pedone, 1975) et *La tige et le rameau : Familles anglaise et française XVIe-XVIIIe siècle* (Paris, Calmann-Lévy, 1979).

Général Jacques MICHAUT

## Une course infernale : le surarmement

*La puissance de destruction dont disposent les gouvernements surpasse tous leurs besoins de défense, et même l'excès de leurs volontés les plus perverses, à plus forte raison leurs velléités de désarmement. Qui préside à cette logique ?*

AVEC l'apparition de l'arme atomique, l'humanité s'est retrouvée saisie par la « grande peur de l'an mille ». Pour y faire face, elle n'a d'autre recours qu'en « parler toujours mais n'y penser sérieusement jamais », autrement dit se reconforter de l'idée qu'elle ne survivra pas.

L'homme, qui est déjà obligé de vivre avec l'idée de sa mort et éprouve les plus grandes difficultés à s'en accommoder, peut difficilement admettre cette menace d'une mort prématurée à l'échelle planétaire qu'il s'est délibérément et de sa propre volonté infligée.

Délibérément et de sa propre volonté ? C'est impossible. On ne peut à ce point être son propre ennemi que de s'infliger pour guérir un mal, l'agression, un mal total, la destruction.

Si l'on soustrait de la somme des maux que peut causer une guerre nucléaire le montant de ceux que peuvent engendrer l'émulation, la cupidité, la gloriole les plus effrénées, il demeure une différence presque infinie entre l'apport de la malignité humaine et le mal qui lui-même tend vers un infini négatif.

Quelle est donc la main qui a apporté le complément ? La fatalité, le hasard ? Ceux qui admettent l'existence de Satan devraient être plutôt tentés de porter à son crédit ce surplus de perversité qui est peut être destiné à mettre fin à l'espèce humaine.

### La défense classique

L'aspect d'inéluctable absurdité apparaît très clairement lorsqu'on aborde les problèmes de défense, en particulier tels qu'ils se posent dans les sociétés hautement évoluées.

S'il semble raisonnable en effet dans un monde instable que chaque nation ou type de société cherche à assurer sa sécurité physique, on constate que dans le domaine de la défense l'action dépasse largement la nécessité, en particulier lorsqu'il s'agit de nations avancées capables de s'équiper d'armements sophistiqués.

Du temps des batailles « à pied » où la lenteur des mouvements permettait de concentrer paisiblement les forces, avant qu'elles s'affrontent, il était admis qu'un équilibre de 1 à 1 garantissait la sécurité d'un état, d'autant que l'engagement d'une action sur le terrain n'avait de chances de réussite que si un rapport de 3 à 1 était réalisé localement. Toute la tactique consistait donc à établir cette proportion dans les actions entreprises avant que l'adversaire ait eu le temps de remédier à son infériorité locale, à moins que, autre tactique, il ne concentre lui-même ses forces en toute connaissance de cause sur d'autres points jugés plus décisifs. Ainsi aboutissait-on au combat tournoyant type 1870. Sinon, on aboutissait à la guerre des fronts stabilisés du type 1914-1918.

Il n'en restait pas moins que le rapport de forces à maintenir était de l'ordre de 1 à 1 et que, si course aux armements il y avait, elle demeurait relativement mesurée. Il était presque toujours temps d'ailleurs, vu le peu de vitesse des troupes, de lever opportunément d'autres effectifs et de les équiper progressivement.

Dans chaque camp, quelques cerveaux travaillaient à l'amélioration des armes, de leur capacité de tir, de la qualité des munitions et à une meilleure efficacité des transports. Quelques innovations, par exemple des chars ou des avions, voyaient le jour puis se perfectionnaient. Mais aucune n'était vraiment déterminante et la guerre se gagnait parce que péniblement et processionnellement avait été atteint sur le terrain choisi le fatidique rapport de 3 à 1 tant en effectifs qu'en moyens logistiques.

Certes, le mal était présent dans le fait que des techniciens, au demeurant sans doute d'aimables pères de famille, s'acharnaient à perfectionner les machines à tuer. Mais au moins le faisaient-ils pour répondre à un besoin logique de défense et de sécurité de leur nation.

## La dissuasion

Les choses ont été bouleversées par l'apparition des armes « sophistiquées » modernes et notamment de la menace de l'arme nucléaire liée à la théorie de la dissuasion.

Ce concept a remplacé ceux de la défense, ou de l'attaque, tels qu'ils existaient naguère.

Il ne s'agit plus effectivement de se défendre, mais de persuader l'adversaire par l'étalage d'une panoplie d'armes surabondamment mortelles qu'il lui serait illusoire d'attaquer. L'idée est saine, éviter la guerre, mais sa réalisation implique la nécessité non plus d'une égalité

mais d'une supériorité absolue, bien entendu toujours remise en cause, car la moindre baisse de sa garde par un des partenaires impliquerait un renoncement définitif à faire face à la menace, enchaînement logique mais aussi démentiel puisque ne pouvant pas connaître de fin.

Dans cette folie une moyenne puissance comme la France peut prendre comme elle l'a fait une position relativement raisonnable : ne pouvant menacer d'écrasement les grandes puissances nucléaires, elle s'est dotée d'un système qui, la mettant en tout état de cause à l'abri des attaques de ses voisins, lui permettrait, au cas où l'une des grandes puissances voudrait la tuer, ce qu'elles peuvent faire aisément, de disposer d'une salve suffisante pour « dissuader » cet adversaire potentiel de commettre ce meurtre en raison des dommages inacceptables que la riposte française lui ferait courir.

Il n'en reste pas moins que, pour simplement soutenir la crédibilité de cette théorie, la France doit consacrer 1/10e de ses crédits militaires à la recherche pure, le 1/6e des mêmes crédits étant affecté d'ailleurs au maintien en état et à l'amélioration de la seule force nucléaire stratégique dont la finalité même est de ne pas servir.

Mais au niveau des grandes puissances, la démesure est totale, et si les tentatives d'accords du type SALT se proposent de limiter le nombre des armes, ces accords doivent pourtant être remis en cause environ tous les trois ans pour tenir compte des progrès accomplis dans la qualité des armes et des vecteurs qui les portent. Ainsi, malgré la bonne intention proclamée (limiter les armements stratégiques), chaque puissance dépense son argent, son énergie et des trésors de science et d'ingéniosité à développer au mieux dans le cadre de cet « accord » des engins de mort de plus en plus surabondants.

## Une terreur exportable

Si la guerre nucléaire totale entre grandes puissances peut être ainsi, pour le moment, évitée, ce statu-quo de la grande menace de mort permanente n'empêche pas de nombreuses guerres limitées de se dérouler quotidiennement dans le monde où, par petits états interposés, les grandes puissances rivales s'affrontent.

En ce domaine se manifeste le concept de la riposte limitée. Il s'agit alors de mettre à la disposition des petits pays du champ de bataille les armes nécessaires à la défense des intérêts des grands, armes qui se veulent rustiques dans leur emploi mais qui sont hautement sophistiquées dans leur conception et leur réalisation, allant de l'arme individuelle anti aérienne (un homme équipé d'un engin simple pouvant détruire aisément un aéronef coûteux, aussi moderne soit-il), aux armes nucléaires partielles, du genre de la bombe à rayonnements amplifiés (bombe dite à neutrons). Bien moins chères, par exemple, qu'un char, elles peuvent

être mises facilement dans les mains des belligérants, en admettant que ceux-ci ne soient pas capables de les fabriquer eux-mêmes, moyennant l'aide technologique indispensable.

Mais dans la pratique l'aide militaire devient une surenchère de la part des vendeurs ou distributeurs bénévoles d'armes.

Et c'est là que se manifeste un nouveau facteur de perversion : le pays soutenu se voit rapidement suréquipé par ses supporters qui mettront à la disposition de l'ami armements et « conseillers », cependant que les techniciens, toujours bons pères ou bons époux, appliqueront tout leur talent à la mise au point d'engins offensifs ou défensifs bien adaptés au théâtre d'opération intéressé.

Enfin l'aspect commercial lui-même ne fait qu'aggraver la chose. Des armements seront distribués plus qu'il n'est nécessaire parfois, à bas prix, pour répondre à des soucis d'efficacité indépendants des besoins de l'adjudicataire. En effet, plus on fabrique tel modèle d'avion ou de char, plus la chaîne devient « rentable » et plus le pays producteur, puisque la fourniture, qu'elle soit ou non payée, est toujours facturée au niveau de la fabrication, « rentre » dans ses frais.

N conclusion, deux tendances principales apparaissent en matière E d'armements dans le monde moderne. Les grandes puissances se livrent à de folles dépenses pour créer des outils de guerre hautement sophistiqués afin d'acquérir la certitude qu'elles n'auront pas à les utiliser ; dans le même temps, tout un arsenal de matériels très élaborés sont dispensés à de petits pays pour alimenter à travers les guerres limitées les affrontements par personnes interposées des grandes idéologies mondiales, qu'il s'agit d'ailleurs moins de faire triompher que de soutenir pour des raisons de prestige.

C'est une situation qui paraît absurde. Pourtant elle s'établit par le fait de gens qui tous sont insoupçonnables de desseins mauvais a priori : hommes politiques honnêtes et patriotes, savants, autorités militaires, sans omettre la suite des techniciens qui, à tous les niveaux, rendent les choses possibles. Tout se passe comme si quelque malignité forçait à leur insu les hommes à se conduire de façon illogique.

Général Jacques MICHAUT

**Les ouvrages parus dans la collection « Communio-Fayard » sont disponibles chez votre libraire ou, à défaut, à la Librairie Arthème Fayard, 75, rue des Saints-Pères, 75278 Paris Cedex 06.**

Henri GESLAND

## Le peuple de l'angoisse et le combat d'un exorciste

*Certes, le plus souvent, la possession n'est qu'une illusion. Mais pas toujours. L'exorciste déploie alors la prière et l'autorité du Christ.*

LE grand bonheur de ma vie a été d'en passer une grosse partie, trente ans, comme missionnaire dans le Nord de Ceylan. Même lorsque j'étais en mission dans les postes éloignés, fidèlement je revenais à Jaffna, à l'évêché, pour la retraite du mois. Cette retraite comportait toujours une conférence théologique. Je me souviens qu'un jour, et ce souvenir est indélébile, l'évêque d'alors, un enfant du terroir tamoul où j'avais l'honneur de travailler, présidait cette conférence. Il nous mettait en garde contre la crédulité trop vive de nos gens dans les histoires de sorcellerie. Il avait reçu une petite revue catholique américaine. Ces petites revues américaines n'avaient pas toujours des articles très fouillés.

Celle-là nous disait que l'exorciste de Paris de ce temps, le Père de Tonquédec, venait de publier un livre de dimensions restreintes sur son expérience anti-diabolique et il aurait affirmé, qu'exorciste depuis vingt-cinq ans, il n'avait pas rencontré un seul cas de possession diabolique. La conclusion semblait être que le Père de Tonquédec ne croyait guère aux possessions diaboliques. Sa petite phrase a beaucoup fait parler. J'étais alors à cent lieues de me douter qu'un jour je serais le successeur du Père de Tonquédec. J'aurais pu avoir dans ma carrière de missionnaire des ambitions irréalisables, mais colorées cependant de quelque vraisemblance. Par contre, comment aurais-je pu imaginer qu'un jour je serais l'exorciste de Paris ? La Providence pourtant allait me mener par ce chemin.

Obligé de revenir en France pour des raisons de santé, je fus nommé en paroisse. C'est par une dame de cette paroisse qui se disait envoûtée que je fus mis en contact avec le successeur du Père de Tonquédec, le Père Théron, qui pensa que mon expérience de missionnaire pouvait être utile dans des cas de ce genre

Quand le Père Théron exprima le désir de démissionner de la charge d'exorciste, on lui demanda s'il connaissait un remplaçant. Il donna mon nom. Et un jour, un vicaire épiscopal de Paris m'écrivit pour me proposer la fonction d'exorciste du diocèse. Il fallait aussi le consentement de mes supérieurs religieux. Lorsqu'il fut obtenu, je donnai mon accord et je commençai à m'acquitter de mes nouvelles fonctions. C'était au moment de mai 1968.

**SOUVENT**, on me demande à cause de quels dons je suis devenu exorciste. Par ce que je viens de dire, tout s'est passé de façon très ordinaire et tout a été conduit par la bonne Providence. Le don que j'ai dans cette affaire et que j'estime beaucoup est d'avoir été nommé à ce poste par l'Eglise. Ma mission est une mission d'Eglise. Jamais je ne me permettrais d'exercer mon ministère dans un autre diocèse que ceux de la région parisienne pour qui j'ai mandat, et je ne l'ai jamais fait sans l'autorisation de l'évêque du lieu. Je suis persuadé que pour combattre le démon il faut avoir la garantie de l'Eglise, le respect de sa discipline.

On fut étonné à l'archevêché du nombre de personnes qui rapidement vinrent me voir. Cette crue de visiteurs n'a pas diminué. Plus de dix mille personnes ont défilé devant moi et m'ont exposé leurs grandes difficultés. Rapidement, j'ai remarqué que tout ce monde était un monde dominé par l'angoisse. Malraux, à propos des résistants, nous avait parlé du peuple de la nuit. Il ne m'était pas difficile de deviner que mes consultants faisaient partie du peuple de l'angoisse.

Ils appartiennent à tous les âges, à toutes les classes de la société, à toutes les religions. T'ai eu affaire un jour au fils d'un polygame africain. J'ai vu se présenter devant moi des gens qui se disaient athées. En les questionnant avec compréhension, ils finissaient par avouer qu'il y avait quelque chose au-dessus de nous. Une fois pourtant, une dame qui se disait athée convaincue me dit qu'en venant me voir elle s'était trompée d'adresse, et elle s'éloigna en me laissant une grande impression de tristesse. De fait, jamais je ne cache ma foi devant personne. J'expose même toutes les exigences auxquelles elle m'assujettit, mais je m'applique à respecter infiniment l'âme des autres.

Une première attitude est de prendre au sérieux les récits si divers que j'entends. Je ne me moque pas de ce qu'on me dit. Cependant, dans une ou deux circonstances, ce qu'on me dit fut si drôle que je ne pus me contrôler. Je n'en pouvais plus de rire.

Les gens qui viennent me voir ne se sentent pas heureux. Je reçois d'excellentes personnes convaincues qu'on les « travaille », qu'elles sont les victimes d'un envoûtement qui remonte à très loin et qui est difficile à extirper. Elles s'adressent alors à toutes sortes de personnes, des guéris-

seurs, des magnétiseurs, des désenvoûteurs, des mages, des voyants, des voyantes, et le plus clair de l'affaire est que leur argent durement gagné s'évapore rapidement.

L'imagination, qu'on appelle la folle du logis, engendre des préoccupations extravagantes chez quelques-uns de mes enfants spirituels, que je ne puis convaincre de suivre ma direction. Il y en a qui se sont ancrés dans l'idée qu'ils sentent mauvais. J'ai ainsi un antillais que j'aime bien. Il ne boit pas. Il a une charmante petite famille. Il est conducteur de métro. Il est convaincu d'avoir un sort sur lui et qui incommoder le public partout où il va. Quand le métro qu'il conduit s'arrête au bord du quai, tout le monde se bouche le nez. Bien plus, il sait, et cette idée est fortement ancrée en lui, que tout Paris parle de lui. C'est un phénomène si extraordinaire !

Une réflexion s'impose. Pourquoi ces gens s'imaginent-ils qu'on s'occupe tellement d'eux ? Ceux qui parmi les chrétiens ont cette vertu qu'on appelle l'humilité sont plus heureux. Ils se jugent de si petites choses qu'ils ne s'imaginent pas attirer sur eux l'attention de qui que ce soit, et si par hasard ils viennent à s'apercevoir qu'ils l'attirent, inconsciemment, ils sont fort habiles à se cacher. Le saint curé d'Ars, grand mystique s'il en fut, était rempli de bon sens. Le diable crut bon de se jouer de lui à sa façon. Eh bien, le bon curé fut bien plus rationaliste que beaucoup de ceux qui nient en bloc les phénomènes de l'au-delà dont sont touchées certaines âmes. Le saint curé d'Ars ne jugeait pas que sa personne, sa sainteté, pouvaient attirer l'attention du diable. Il rechercha les causes naturelles et crut aux farces de mauvais garçons. C'est pourquoi il appela son forgeron pour monter la garde chez lui. Celui-ci vint avec son fusil. Placé devant les faits, ce forgeron conclut à la vitesse d'un éclair qu'il se passait des choses chez son curé auxquelles son fusil n'apporterait pas de remède, et ce fut seulement quand il n'y eut pas de possibilité de nier que le saint curé reconnut l'action méchante de celui qu'il appellera désormais le Grappin.

Il arrive qu'une imagination désordonnée pousse ses victimes à une grande variété d'actions. Un jour, à la maison diocésaine, j'entendis des hurlements. Dès que j'ouvris la porte, je reconnus une de mes consultants, qui courait dans les couloirs comme une folle. Je lui enjoignis de se tenir tranquille et de s'asseoir. Elle ne tarda pas à griller des cigarettes. La préoccupation de cette personne était de se faire passer pour une possédée. C'était là-dessus qu'elle voulait fonder sa réputation. Quand je la reçus, je la grondai et lui demandai de ne plus revenir à la maison diocésaine, qui n'était pas le lieu privilégié pour accomplir ce genre de performances. Elle m'en a voulu. C'était un de ses gros arguments, pour prouver sa possession, qu'elle voyait souvent l'exorciste de Paris.

Et pourtant, ne dois-je pas être bon pour tous ceux qui m'approchent ? Quelquefois, il faut être ferme. Mais ces pauvres gens sont dignes de

pitié. Souvent ils créent leur souffrance. C'est une souffrance quand même, une souffrance si réelle, si profonde. Je crois que le malheur de notre civilisation actuelle est qu'on a perdu l'habitude de raisonner. Un théologien de renom m'a dit un jour : « C'est la chance de l'Occident d'avoir eu la logique ». Et pourtant, actuellement, que de gens en sont démunis. D'abord, ils n'y ont pas été formés. On lit n'importe quoi, on écoute n'importe quoi, on devient les disciples de n'importe quel charlatan. Car il y en a, qui ont obtenu leur titre dans d'étranges Instituts au nom ronflant, et ils ont une déplorable influence sur de jeunes mentalités qu'ils détraquent. On connaît la fameuse réflexion de saint Paul. Il nous avertit « que les hommes ne supporteront plus la saine Doctrine, mais au contraire, au gré de leurs passions, et l'oreille les démangeant, ils se donneront des maîtres en quantité et détourneront l'oreille de la vérité pour se tourner vers les fables ».

Pour bien raisonner, il faut avoir la force de caractère. Bon jugement et bonne conduite ne se séparent pas. On doit avoir le courage de suivre la route qu'un bon raisonnement nous trace, et cela, c'est trop dur pour beaucoup. Mais ce que je déplore surtout chez beaucoup qui se disent bons chrétiens, c'est de manquer d'une haute idée de Dieu. Rien n'élève notre condition humaine comme d'avoir de hautes pensées sur Dieu. A tous mes consultants, je conseille un minimum de prière. Je suis étonné de rencontrer beaucoup de gens qui prient, d'autres oublient. Je leur demande de ne pas s'endormir sans dire un *Pater* et un *Ave*, et j'ai la joie d'enregistrer leur promesse. et de constater dans bien des cas qu'elle est tenue.

**M**AIS à ce stade, ne vient-on pas me poser une question ? Croyez-vous vous-même au démon ? Je répondrai tout d'abord : je crois aux anges. Entre les hommes, créatures intelligentes et spirituelles, mais liées à la matière, et Dieu, n'y aurait-il rien ? Et parmi les anges, un grand drame s'est produit. Il y a eu une révolte contre Dieu. Un mouvement d'orgueil a plongé dans l'abîme d'immenses phalanges d'entre eux. Ils ont préféré leur autonomie. Ils se sont séparés complètement de Dieu. Dieu heureusement ne les laisse pas faire tout le mal qu'ils sont perpétuellement portés à faire. Pourtant ils en ont fait. Nous affirmons dans le rituel actuel de notre Baptême que le Christ est venu nous racheter de l'esclavage de Satan. L'influence de Satan sur la marche de l'humanité a été extrêmement efficace dans le monde.

Beaucoup de gens qui viennent me trouver pensent être poursuivis par Satan. Souvent, comme on dit couramment, « on se fait des idées ». Mais devant certaines personnes, je me sens embarrassé. Elles sont réfléchies. Elles analysent avec soin leurs réactions. Leur souffrance est grande. Pour juger de leur cas, il faudrait être dans leur peau. J'avoue que devant certains faits, rares il est vrai, j'ai été déconcerté.

Dans les dix années où j'ai exercé ma fonction d'exorciste, au moins dix mille personnes ont défilé devant moi. On me demande toujours si j'ai rencontré de véritables cas de possession. J'ai fait au début de cet article une allusion au petit livre du Père de Tonquédec, où l'on a cru voir qu'il ne croyait pas à la possession diabolique. C'est à la page 17 qu'il nous livre sa réflexion. Il avoue que pendant les vingt-cinq ans de son ministère d'exorciste, il ne pense pas avoir rencontré de véritables cas de possession, mais il ajoute que par des témoignages dignes de foi, il croit au phénomène de la possession.

**P**OUR ce qui est de moi, je me suis trouvé devant des cas forts délicats. Dans 5 ou 6 circonstances il m'a semblé que le diable faisait réellement des siennes. Je n'ai imposé ma conviction à personne. Je suis serviteur de l'Eglise. Seule l'Eglise est compétente en ces matières. Mais j'ai le droit de dire mon sentiment personnel. Dans deux cas au moins, il me semble qu'il y a eu réelle possession. Etrangement, les héroïnes étaient deux jeunes filles qui n'avaient que 13 ans et n'avaient entre elles aucun lien commun. Ces événements se sont produits pour toutes les deux dans un temps assez rapproché.

C'était alors avant Noël. J'appelle ma première héroïne Jeanita. La dame catéchiste de sa paroisse demanda aux enfants d'envoyer des gâteries à une personne malheureuse. Jeanita connaissait dans l'hôpital de la ville voisine une femme amputée des deux mains parce qu'elle était tombée dans le feu. Elle lui envoya un petit colis de douceurs. Cette malheureuse personne demanda à une certaine Madeleine de remercier la petite bienfaitrice par une carte postale. Les phénomènes commencèrent au reçu de cette carte. Quand Jeanita passait devant le compteur électrique, toutes les lampes s'éteignaient. Les objets tombaient sans aucune raison et se cassaient. La grand-mère reçut dans l'oeil une pomme de terre lancée par des mains invisibles. Et cela ne s'arrêtait pas.

On m'amena l'enfant. C'était une charmante petite adolescente, bien élevée, bien polie. Ses parents étaient fort équilibrés et se demandaient bien ce qui leur arrivait. Jeanita me parlait donc raisonnablement, mais tout d'un coup, c'était comme un déclic, elle se mettait à injurier, à dire des grossièretés. Elle n'était plus une enfant mais une petite mégère absolument dévergondée. Je lui mis mon grand crucifix de missionnaire dans les mains. Elle le jeta violemment au fond de la pièce et il en est resté un peu tordu. A un moment, elle se jeta sur mon livre d'exorcisme, en arracha deux pages, les froissa avec rage et me dit sarcastiquement : « Au moins tu ne pourras plus lire ces c... là ! ».

Mes exorcismes la calmaient, mais dès que je lui faisais dire quelques prières, tout recommençait. Une semaine plus tard, on me la ramena. Je la conduisis avec ses parents et les personnes qui étaient là dans l'église. Sous l'effet de l'exorcisme, elle se roulait par terre et tournait sur

*elle-même* comme une toupie en poussant des cris aigus. Un cinéaste qui aurait tourné cette scène aurait fait une fortune.

Enfin un troisième jour, sans nous décourager, nous recommençâmes. L'exorcisme a duré chaque fois entre une heure et une heure et demie. Lorsque je lui avais demandé qui était l'esprit qui la possédait, Jeanita m'avait répondu : « Je suis la tante à Madeleine ». J'ai déjà dit que la carte postale qui la remerciait de sa charité au temps de Noël avait été signée par une certaine Madeleine. On me dit que cette Madeleine était initiée à des pratiques occultes, et qu'elle avait été jalouse de ne rien recevoir. L'expérience me fait savoir que les personnes initiées à ce genre de choses sont portées à exercer leur odieux talent pour n'importe quel prétexte. C'est chez elles comme une fringale.

Je me demandais aussi si cette tante à Madeleine était seule. La réponse fut qu'avec elle il y avait 17 démons. Par la bouche de Jeanita ils me disaient : « Tu es méchant, tu nous fais souffrir. Nous serons obligés de partir. Où veux-tu qu'on aille ? ». Je leur enjoignais de quitter Jeanita sur le champ et de me donner un signe de leur départ. Leur réponse fut celle-ci : « Nous partirons dans deux jours et ce sera comme au début : les lampes s'éteindront ». « Non, répliquais-je, c'est immédiatement que vous devez partir et j'exige un signe ». Alors Jeanita s'était assise sur une chaise. Elle me donna un coup de pied dans les jambes et me dit : « C'est le signe que tu demandes, nous partons ». Et ma brave petite Jeanita redevint très calme, très aimable, et très gentille, comme elle l'était autrefois. Elle m'écrivit quelques jours plus tard (ce qu'elle n'était pas capable de faire dans son état mystérieux) en me disant qu'elle avait encore eu des crises, mais légères et qui étaient allées en s'atténuant, mais pour finir enfin complètement.

Mais trois ans plus tard, c'est la maison de ses parents qui s'est trouvée hantée. Tout tombait, tout se cassait encore. Le réfrigérateur s'ouvrait de lui-même, les veufs partaient et allaient se loger au premier étage entre les draps de lit pour s'y casser. La mère de Jeanita m'a dit qu'elle avait lavé 8 paires de draps ainsi souillées. La lessive, elle, descendait du grenier et les sacs étaient vides avec une netteté parfaite. Je répète que les parents de Jeanita étaient bien équilibrés. Ils ont tout fait pour qu'il n'y ait aucune publicité autour de leur aventure, car ils craignaient, à juste titre, que leur maison ne se remplisse de curieux. Je suis allé chez eux conduit par un brave homme qui devait m'aider à réciter les prières. Nous avons récité les prières : lui, celles qu'il pouvait faire comme laïc, et moi celles qui étaient propres à mon ministère d'exorciste. Rien ne s'est produit. Ceci, c'est prévu par l'expérience de l'Eglise. Le démon quelquefois se cache lorsqu'il y a un exorciste. Les farces recommencèrent après mon départ. Je le sus par un coup de téléphone de la mère de Jeanita. Je promis alors à cette personne que j'irais passer une nuit dans leur maison. Tout cessa alors. Le démon avait sans doute eu peur des exorcismes. Une lettre signée Satan fut trouvée dans leur maison. Je la transcris avec ses fautes d'orthographe en soulignant comme dans l'original :

« Finalement je *cède*. Je suis *las* de vous embêter depuis 3 ans. D'autant plus que maintenant j'en *subit* les *conséquence*. *Les deux autres* ont *gagné* mais je les retrouverais toujours. Je termine mon séjour ici très *déçu*.

SATAN »

Chacun pourra étudier ce document comme il l'entendra, faire les hypothèses qui lui plaira ou le négliger dédaigneusement pour éviter de perdre son temps. « Les deux autres » dont parle la lettre sont probablement le brave homme qui m'accompagnait et moi-même.

**J**E ne vais pas m'étendre sur le second cas. Pourtant, il est fort intéressant. J'emploie pour cette jeune fille un nom tiré de la langue Tamoule, langue Indienne dont je me suis servi pendant les 30 ans de ma vie missionnaire à Ceylan : Sinna Manouchi.

Pour elle, les exorcismes durèrent deux mois et demi. Un industriel, ami de la famille, l'amenait dans sa grosse voiture presque tous les jours. On me l'amena même deux fois une nuit. J'eus le bonheur d'être assisté par un jeune prêtre d'un dévouement à toute épreuve. Il était d'une famille de médecins. Son père et sa mère étaient médecins, ainsi qu'un de ses frères. J'éprouve de la joie à penser que Sinna Manouchi a été généreusement aidée. Si on l'avait abandonnée, que sa vie aurait été misérable !

Un jour, Sinna Manouchi me parla distinctement en Allemand, alors qu'elle n'en avait pas appris un seul mot. Pendant les exorcismes, elle était violente. Elle crachait et ses crachats étaient blancs comme des flocons de neige. Une fois j'en ai reçu un en pleine bouche. Une nuit, elle râlait comme un animal qu'on poignarde et m'implorait pour cesser les exorcismes car, me disait-elle, ce n'étaient pas les mauvais esprits qui souffraient mais c'était elle. Enfin elle m'indiqua dans quelle Eglise elle serait délivrée le 25 décembre à minuit. C'était une Eglise qu'elle ne connaissait pas.

Nous y allâmes à la date indiquée. L'exorcisme dura une heure et demie. Sinna Manouchi fut très violente. Il fallait plusieurs personnes pour la maintenir. Enfin elle me dit ceci bien distinctement : « Nous partirons, nous ne reviendrons plus jamais, nous souffrons trop, vous êtes vainqueurs. Ouvrez les portes pour qu'on s'en aille ». Cette dernière injonction est très mystérieuse, car les esprits n'ont pas besoin de portes ouvertes. Le prêtre qui m'assistait me conseilla de continuer l'exorcisme pour que nous soyons plus sûrs de son bon effet. J'étais terriblement fatigué. J'avais aussi un commencement de hernie non soignée. J'avais hâte d'arriver à la fin. Je consentis quand même à prolonger l'exorcisme. Un quart d'heure plus tard, Sinna Manouchi me répéta la même phrase qui se terminait par : « Ouvrez les portes pour qu'on s'en aille ». Un jeune homme les ouvrit. Sinna Manouchi était sur une petite estrade devant

moi. Elle regarda de tout côté comme si elle sortait d'un cauchemar. Elle se jeta dans mes bras. Je la jetai dans les bras de sa mère. Il était exactement une heure du matin à l'heure légale, mais minuit à l'heure solaire. Tout était fini.

Cependant, une année après, son père me la ramena. Elle semblait encore bizarre. Je mis sur sa langue une pincée des cendres bénites le Mercredi des cendres précédent. Elle eut un mouvement d'horreur. Elle cracha. Elle se rassit et reprit son calme. C'était fini pour de bon, alors, et pour l'avenir aussi j'espère. Elle a continué ses études brillamment et s'est mariée en février dernier.

## J'ÉVOQUE

des phénomènes qui étonneront sans doute quelques lecteurs. Sans doute aussi ces lecteurs me demanderont quand l'humanité pourra les comprendre. Je crois qu'une science bien plus élevée que la nôtre y contribuera et rendra claire une grosse partie

de ce que nous ne pouvons voir dans l'obscurité qui nous entoure ici-bas. Oui, il y aura toujours des problèmes à élucider sur notre terre. Mais je suis persuadé qu'une autre science nous mènera bien plus loin sur ce chemin. Ce sera la science de Dieu, ce sera la science des Saints. Qu'on lise Isaïe et ses versets d'un merveilleux optimisme sur l'avenir des hommes. Un jour, la justice ne recouvrira-t-elle pas la terre comme les eaux recouvrent le fond de l'océan ? Alors les ruses de Satan seront mises à nu. Les illusions que tant de pauvres gens ont eu touchant le Malin seront dissipées. La gloire du Christ resplendira et la confiance en l'Immaculée guidera plus que jamais nos pas.

Henri GESLAND, O.M.I.

Henri Gesland, né en 1908 dans la Manche. Prononce ses vœux perpétuels (Oblats de Marie Immaculée) et est ordonné prêtre en 1933. Missionnaire à Ceylan (Sri Lanka) de 1933 à 1963. Retourne en France pour raisons de santé. Ministère en paroisse, puis aumônier de couvent. Nommé exorciste de Paris et de la région parisienne en 1968. Actuellement vicaire avec charge de quatre petites paroisses.

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

Michel SALES

## L'homme à la lumière du Christ

L'anthropologie christologique  
de *Redemptor Hominis*

*A l'aube du troisième millénaire, Jean-Paul II tente de reprendre radicalement la question de l'homme à partir de la figure du Christ, et de fonder les droits de l'homme sur le droit de Dieu.*

« Le Christ, depuis qu'il est apparu,  
n'a jamais cessé, après chaque crise de l'histoire,  
de ré-émerger,  
plus présent, plus urgent, plus envahissant que jamais ».

A première encyclique d'un Pape est, en quelque sorte, le programme L de son pontificat. « Redemptor hominis » de Jean-Paul II se présente bien ainsi. C'est pourquoi ce document sera d'une importance exceptionnelle pour la vie de l'Eglise catholique dans ce dernier quart du XXe siècle. Il s'agit d'un texte dense, complexe, nuancé, dont toute la richesse ne se livre pas au premier abord (1). On peut néanmoins en dégager dès maintenant les thèmes majeurs en suivant l'ordre de ses quatre grandes parties.

(1) L'encyclique est datée du 4 mars 1979, premier dimanche de Carême. Nous nous reportons au texte français de l'édition de la *Typographie polyglotte vaticane* (sigle R.H.). Le document, qui comporte un peu plus d'une centaine de pages, est divisé en quatre parties et vingt-deux paragraphes numérotés de manière continue. Sauf trois mentions de Pères de l'Eglise (R.H., notes 67, 127 et 150), toutes les autres références du document renvoient soit à l'écriture Sainte, soit aux conciles (Vatican I et Vatican II) ou au synode des évêques, soit enfin aux textes des derniers souverains pontifes. Aucun théologien contemporain n'est cité, sans doute à dessein, le Pape tenant à se situer au-dessus des conceptions particulières. Quant au seul « philosophe contemporain » (mentionné au § 16), il est difficile à identifier avec certitude. La note 102 renvoie en effet à un passage de *Gaudium et Spes*, n° 35, et surtout à un discours de Paul VI au corps diplomatique (7 janvier 1965) pour le moins difficile à interpréter. En effet, après avoir évoqué une conversation avec le Président de l'Inde, lors de son court voyage à Bombay, Paul VI note, sans attribuer la phrase à celui-ci : « Il ne suffit pas que l'homme grandisse dans ce qu'il a, il faut qu'il grandisse dans ce qu'il est » ; puis, il poursuit aussitôt : « Et pour reprendre l'expression bien connue d'un philosophe contemporain : c'est d'un " supplément d'âme " que le grand corps de l'humanité a présentement le plus grand besoin ». Or, l'expression « supplément d'âme » se trouve, comme on le sait, dans le ch. IV de *Les deux sources de la morale et de la religion* du philosophe juif Henri Bergson (1932).

Avant d'entrer plus avant dans le texte, notons cependant un point remarquable et qui a échappé à la plupart des observateurs. Les premiers mots de l'encyclique inaugurale d'un pontificat indiquent généralement l'accent que prendra celui-ci. On sait que Paul VI avait intitulé sa première encyclique « *Ecclesiam suam* », le second mot (« *Ecclesiam suam* », autrement dit l'Eglise de Jésus-Christ) n'étant pas moins important à ses yeux que le premier, l'Eglise devant tout, absolument, au Christ lui-même, et devant notamment attendre son renouveau d'une conversion au Christ. Au seuil de son pontificat, non content de se situer simplement en continuité avec ses prédécesseurs, Jean XXIII, Paul VI et Jean-Paul Ier, Jean-Paul II tient à se rallier explicitement à ce document de Paul VI, en soulignant qu'il marque avec précision chacun des cercles à l'intérieur desquels devrait être mené le « dialogue » du salut avec l'humanité entière, dont l'Eglise a reçu la mission par son Fondateur. « *Ecclesiam suam* » est à nouveau mentionnée à trois autres reprises, en des passages-clés (2) de « *Redemptor hominis* », pour être citée à nouveau dans la conclusion où Jean-Paul II mentionne explicitement les « chemins que le Pape Paul VI nous a clairement indiqués dans la première encyclique de son pontificat ». C'est dire que le nouveau Pape entend avant tout reprendre, là où il l'a laissé et, dans le même esprit, poursuivre et achever, le programme de celui qui a tant fait pour mener à bien le concile de Vatican II et oeuvrer à son application.

### **Une appréciation ferme et sereine de la situation actuelle de l'Eglise postconciliaire**

Dans la première partie de son encyclique, intitulée de manière significative **Héritage**, Jean-Paul II fait clairement le point sur la situation de l'Eglise au seuil de son pontificat. Qu'en est-il de l'Eglise quinze ans après le Concile de Vatican II (1962-1965) convoqué par Jean XXIII (1958-1963), poursuivi et déjà largement mis en oeuvre sous le pontificat de Paul VI (1963-1978), alors que Dieu a rappelé à lui le pape Jean-Paul Ier après trente trois jours d'un des plus brefs pontificats de l'histoire ? Jean-Paul II porte d'abord une double appréciation sur la crise interne qui a secoué l'Eglise catholique dans la période post-conciliaire. Il constate que celle-ci n'a pas empêché son prédécesseur de manifester au monde le visage authentique de l'Eglise et, surtout, qu'à son avis, l'attente croissante d'une grande partie de l'humanité à l'égard de l'Eglise s'est montrée plus forte et doit prévaloir à l'avenir sur « les divers comportements critiques qui attaquaient *ab intra*, de l'intérieur, l'Eglise, ses institutions et ses structures, les membres de l'Eglise et leur activité ». Cette critique constante, venant des chrétiens eux-mêmes, remarque le nouveau Pape, a eu des causes diverses et « il ne lui a pas toujours manqué un authentique amour pour l'Eglise ». « Mais s'il est vrai que l'Eglise, selon l'exemple de son Maître qui était " humble de coeur ", est fondée elle aussi sur l'humilité, qu'elle a le sens critique vis-à-vis de tout ce qui constitue son caractère et son activité humaine, qu'elle est toujours très exigeante pour elle-même, la critique, de son côté, doit avoir de justes limites. Autrement, elle cesse d'être constructive, elle ne révèle pas la vérité, l'amour et la gratitude pour la grâce dont nous devenons principalement et pleinement participants dans l'Eglise et par l'Eglise. En outre, l'esprit critique n'exprime pas l'attitude de

12) Voir R.H., 4, 7, 11, 13 et 22 *in finem*. Outre son insistance sur « *Ecclesiam suam* », Jean-Paul II mentionne explicitement l'ensemble des principaux documents du pontificat de Paul VI (R.H., notes 12, 14, 17, 79, 86, 97, 102, 103, 107, 166, 168, 179, 1931.

service, mais plutôt la volonté de diriger l'opinion d'autrui selon sa propre opinion, parfois proclamée d'une façon trop inconsidérée » (R.H., 4).

Tout coopère au bien de ceux qui aiment vraiment l'Eglise, et le nouveau Pape de constater en second lieu les conséquences providentiellement positives, selon lui, de l'épreuve critique qu'a eue à subir l'Eglise de l'intérieur après le concile de Vatican II. L'Eglise de 1979 « n'est certainement pas exempte de difficultés et de tensions... Mais en même temps, elle est intérieurement mieux prémunie contre les excès de l'autocritique : on pourrait dire qu'elle est plus critique en face des diverses critiques inconsidérées, plus résistante devant les différentes " nouveautés ", plus mûre dans l'esprit de discernement ». Du coup, plus consciente de son propre mystère et de sa mission unique dans le monde, elle est aussi « plus disponible pour l'oeuvre universelle du salut » qui tient en une parabole absolue et sans retour : « Dieu veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité » (1 *Timothée* 2, 4).

Cette double constatation sur la situation actuelle de l'Eglise, au dehors comme au dedans, s'ouvre dans l'esprit du nouveau Pape sur une exigence redoublée *d'unité de l'Eglise*, qui revêt concrètement deux formes : le principe de collégialité tel qu'il a été défini avec précision par le concile de Vatican II (3) et la poursuite inlassable de l'effort œcuménique pour l'Unité des chrétiens (4). Cette double insistance laisse présager en quel sens Jean-Paul II infléchira le gouvernement de l'Eglise lors des prochaines années, en renforçant probablement l'instance synodale des évêques et en poursuivant résolument l'oeuvre admirable de Paul VI dans le domaine œcuménique. Le nouveau souverain pontife est particulièrement net sur ce dernier point. « Il y a des personnes, écrit-il, qui, se trouvant devant des difficultés, ou jugeant négatifs les résultats des premiers travaux œcuméniques, auraient voulu revenir en arrière. Certains expriment même l'opinion que ces efforts nuisent à la cause de l'Evangile, mènent à une nouvelle rupture de l'Eglise, provoquent la confusion des idées dans les questions de la foi et de la morale, aboutissent à un indifférentisme spécifique. Il est peut-être bon que les porte-parole de ces opinions expriment leurs craintes, mais, là aussi, il faut maintenir de justes limites. Il est évident que cette nouvelle étape de la vie de l'Eglise exige de nous une foi particulièrement consciente, approfondie et responsable. La véritable activité œcuménique signifie ouverture, rapprochement, disponibilité au dialogue, recherche commune de la vérité au sens pleinement évangélique et chrétien ; mais elle ne signifie d'aucune manière, ni ne peut signifier, que l'on renonce ou que l'on porte un préjudice quelconque aux trésors de la vérité divine constamment professée et enseignée par l'Eglise. A tous ceux qui, pour quelque motif que ce soit, voudraient dissuader l'Eglise de rechercher l'unité universelle des chrétiens, il faut répéter encore une fois : nous est-il permis de ne pas le faire ? Pouvons-nous — malgré toute la faiblesse humaine, toutes les déficiences accumulées au cours des siècles passés —

13) Sur le principe de collégialité et la constitution dogmatique *Lumen Gentium* en général, on trouvera les textes conciliaires et le commentaire le plus autorisé dans : Mgr G. Philips, *L'Eglise et son mystère au Deuxième Concile du Vatican*, Histoire, texte et commentaire de la Constitution « *Lumen Gentium* », Desclée, Paris, 1967 (2 tomes).

14) Rappelons qu'au sens strict du mot, tel qu'il est employé par le Concile Vatican II, « à ce mouvement vers l'unité, qu'on appelle *le mouvement œcuménique*, prennent part ceux qui invoquent le Dieu Trinité et confessent Jésus pour Seigneur et Sauveur, non seulement pris un à un, mais aussi réunis en communautés dans lesquelles ils ont entendu l'Evangile et qu'ils appellent leur Eglise et l'Eglise de Dieu » (*Unitatis redintegratio*, 1). C'est de manière impropre et en tout cas trop imprécise, qu'on applique le terme aux relations de l'Eglise avec les religions non chrétiennes, voire avec l'humanité.

ne pas avoir confiance en la grâce de Notre-Seigneur, telle qu'elle s'est révélée ces derniers temps par la parole de l'Esprit-Saint que nous avons entendue durant le Concile ? » (R.H., 6) (5).

### **Dieu aime tellement /homme !**

La seconde partie du document de Jean-Paul II s'intitule : **Le mystère de la rédemption**. Elle renvoie au titre de toute l'encyclique « Redemptor hominis » et constitue à n'en pas douter le centre et le fondement de la vision théologique qui anime toute la pensée de Jean-Paul II. Il importe de noter que celle-ci, liée précisément à son élection au siège de Pierre, ne concerne pas seulement la conception particulière que se fait le Pape du mystère chrétien mais constitue, en quelque sorte une grâce singulière donnée par Dieu à l'Eglise entière en ce « moment providentiel » de son histoire, alors que l'Eglise se prépare à célébrer le second millénaire de l'Incarnation de Jésus-Christ, « le Rédempteur de l'homme », « centre du cosmos et de l'histoire ».

Pour comprendre tout à fait le thème et le sens de cette première encyclique, on ne saurait surestimer, à ce sujet, la précision et la solennité avec lesquelles Jean-Paul II rend compte, au début du document, des circonstances de son élection : « C'est vers le Christ rédempteur que j'ai élevé mes sentiments et mes pensées le 16 octobre de l'année dernière lorsque, après l'élection canonique, me fut adressée la demande : " Acceptez-vous ? ". J'ai alors répondu : " Obéissant, dans la foi, au Christ, mon Seigneur, mettant ma confiance en la Mère du Christ et de l'Eglise, et malgré les difficultés si grandes, j'accepte " <sup>D</sup>. Cette réponse, je veux la faire connaître publiquement à tous sans aucune exception, montrant ainsi que le ministère, qui est devenu mon devoir spécifique en ce Siège de l'Apôtre Pierre quand j'ai accepté mon élection comme Evêque de Rome et Successeur de cet Apôtre, est lié à la vérité première et fondamentale de l'Incarnation rappelée ci-dessus » (R.H., 2).

Lu en référence constante à la lumière de cette déclaration initiale, le long développement christologique que constitue la seconde partie de « Redemptor hominis » prend un relief saisissant. Il est surtout une invitation providentielle adressée *aujourd'hui* à tous les chrétiens de méditer et d'approfondir, avec leur pasteur suprême, le mystère du Christ qui se trouve à la base de la mission de l'Eglise et du christianisme.

Se référant, principalement mais non exclusivement, à nombre de versets majeurs de saint Jean et de saint Paul, Jean-Paul II déploie les grandes implications de l'Incarnation rédemptrice, d'abord du point de vue de Dieu, puis sur le plan de l'homme.

De l'affirmation centrale de l'Evangile de Jean : « Le Verbe s'est fait chair et il a demeuré parmi nous », le Pape montre d'abord tout ce qu'elle révèle de Dieu,

de sa paternité, de la profondeur et de la fidélité de son amour depuis la création du monde jusqu'à l'acte inouï de la croix. Deux paroles pourraient résumer cet amour qui, littéralement, ne recule devant rien. La première, de saint Jean : « Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique pour que tout homme qui croit en lui ne périsse pas mais ait la vie éternelle » (*Jean* 3, 16). La seconde, de saint Paul, tout en rejoignant la pensée de Jean, souligne encore davantage l'incompréhensibilité radicale de l'amour de Dieu, qui est allée jusqu'à cet extrême : le Fils « qui n'avait pas connu le péché, Dieu l'a fait péché pour nous » (*2 Corinthiens* 5, 21 ; cf. *Colossiens* 3, 13).

Si ces derniers mots n'étaient pas dans l'Ecriture Sainte, c'est-à-dire reçus par l'Eglise comme Parole de Dieu, qui d'entre nous aurait seulement osé les imaginer ? C'est cependant à leur lumière et comme dans leur miroir que l'homme doit se considérer pour comprendre quelle valeur il a et jusqu'où s'enracine son inaliénable dignité. Telle est ce que Jean-Paul II appelle la dimension humaine du mystère de la Rédemption : « L'homme qui veut se comprendre lui-même jusqu'au fond ne doit pas se contenter pour son être propre de critères et de mesures qui seraient immédiats, partiels, souvent superficiels et même seulement apparents ; mais il doit, avec ses inquiétudes, ses incertitudes et même avec sa faiblesse et son péché, avec sa vie et sa mort, s'approcher du Christ. Il doit, pour ainsi dire, entrer dans le Christ avec tout son être, il doit " s'approprier " et assimiler toute la réalité de l'Incarnation et de la Rédemption pour se retrouver soi-même. S'il laisse ce processus se réaliser profondément en lui, il produit alors des fruits non seulement d'adoration envers Dieu, mais aussi de profond émerveillement pour soi-même. Quelle valeur doit avoir l'homme aux yeux du Créateur s'il a mérité d'avoir un tel et si grand rédempteur, si " Dieu a donné son Fils " afin que lui, l'homme, " ne se perde pas, mais qu'il ait la vie éternelle " ! » (R.H., 9) (6).

Fondant à ce niveau christologique, autrement dit humano-divin, sa conception de l'homme (ou, comme on dit, son « anthropologie »), l'Eglise voit ainsi, du même coup, sa « Mission » nettement circonscrite : à toutes les époques et particulièrement à la nôtre, son « devoir » est de diriger « le regard de l'homme, d'orienter la conscience et l'expérience de toute l'humanité vers le mystère du Christ, d'aider tous les hommes à se familiariser avec la profondeur de la Rédemption qui se réalise dans le Christ Jésus. En même temps, on atteint aussi la sphère la plus profonde de l'homme, nous voulons dire la sphère du cœur de l'homme, de sa conscience et de sa vie » (R.H., 10).

Est-ce à dire que christologie et anthropologie se recouvrent au point de s'identifier, de sorte que l'Eglise visible aurait tout à donner et rien à recevoir de la rencontre des autres ? Loin de là, car, comme le précise le Pape en des formules qui rappellent ce que disait Newman, « l'attitude missionnaire commence toujours par un sentiment de profonde estime face à " ce qu'il y a en tout homme ", pour ce que lui-même, au fond de son esprit, a élaboré au sujet des problèmes les plus profonds et les plus importants ; il s'agit du respect pour tout ce que l'Esprit, qui " souffle où il veut ", a opéré en lui. La mission n'est jamais

<sup>161</sup> Dieu aime tout l'homme, tout homme, tous les hommes. Le Pape revient sans cesse sur le fait que l'homme dont parle l'Eglise n'est pas une abstraction, mais *chaque* homme concret venant en ce monde, et, d'autre part, *tous* les hommes *sans exception*. *En vertu du dessein rédempteur universel, c'est « chacun des quatre milliards d'hommes vivant sur notre planète », qui, « dès l'instant de sa conception près du cœur de sa mère », est confié par Dieu à l'Eglise. Et, dans chaque homme, c'est tout l'homme, autrement dit l'homme en toutes les dimensions et profondeurs de son être, qu'atteint le mystère de la Rédemption* (R.H. 141).

(51) Jean-Paul II n'a sûrement pas oublié les circonstances extraordinaires de la mort du Métropolitain Nikodim de Leningrad et Novgorod lors d'une audience privée avec Jean-Paul II le matin du mardi 5 septembre 1978. Voici ce que déclarait à ce propos Jean-Paul II, lui-même lors de son discours au clergé de Rome, le 7 septembre 1978 : « II y a deux jours, le métropolitain de Leningrad, Nikodim, est mort entre nos bras. J'étais en train de répondre à son allocution. Je vous assure que jamais de ma vie je n'avais entendu sur l'Eglise des paroles aussi belles que les siennes. Je ne puis les répéter, cela demeure un secret. J'en ai été vraiment frappé. Il était orthodoxe, mais combien il aimait l'Eglise ! Je crois qu'il a beaucoup souffert pour l'Eglise en faisant beaucoup pour l'unité » (*Documentation Catholique*, n° 1749, p. 8361).

une destruction, mais elle est une reprise à son compte des valeurs et une nouvelle construction, même si dans la pratique on n'a pas toujours correspondu pleinement à un idéal aussi élevé. Quant à la conversion, qui doit prendre racine dans la mission, nous savons bien qu'elle est l'oeuvre de la grâce, dans laquelle l'homme doit se retrouver pleinement lui-même » (R.H., 12).

### Les implications socio politiques de l'amour de Dieu dans le monde contemporain

**L'homme racheté et sa situation dans le monde contemporain** tel est le titre de la troisième partie de « Redemptor hominis », dans laquelle le Pape développe les principales conséquences que la foi chrétienne, unissant théorie et pratique, tire concrètement de sa foi dans l'oeuvre rédemptrice du Christ.

Ce qui frappe d'abord ici, c'est que le nouveau Pape reprend là *intégralement* l'enseignement social de ses prédécesseurs proches et lointains : non seulement Paul VI et Jean XXIII, mais aussi Pie XI et Pie XII. Déjà dans le message d'ouverture de la conférence de Puebla, Jean-Paul II avait insisté, là encore à la suite de Paul VI, sur l'actualité de la doctrine sociale des souverains pontifes, dont le patrimoine, riche et complexe à la fois, n'a guère reçu d'application jusqu'ici (7). Traité parfois ces dernières années de « dépassé » par certains, mal connu de la plupart, cet enseignement correspond cependant très exactement, si l'on y réfléchit tant soit peu, aux vœux formulés par ailleurs (et souvent par ceux-mêmes qui le contestent) d'une authentique « théologie politique » ou d'une « théologie de la libération », du « développement » ou de la « promotion de l'homme ». Trois axes de réflexion traversent sur ce point « Redemptor hominis » : économique, politique, idéologique.

Le Pape examine d'abord longuement les distorsions économiques et sociales, nationales, internationales et humaines auxquelles l'homme en est venu par sa main-mise effrénée sur la nature et un progrès économique souvent poursuivi sans considérations éthiques concomitantes. La description de la situation actuelle, tout à la fois très informée, équilibrée et réaliste, est un appel aux chrétiens pour qu'ils prennent ou assument résolument leur responsabilité et un ferme rappel des principes qui doivent les animer en ces domaines : priorité de l'éthique sur la technique, primat de la personne sur les choses, supériorité de l'esprit sur la matière.

Sur le plan politique, l'encyclique est particulièrement intéressante. Car, tout en reprenant pour l'essentiel l'enseignement de ses prédécesseurs, le nouveau Pape l'actualise non seulement en fonction de la situation du monde en cette fin du XXe siècle, mais aussi en vertu du poids d'expérience que lui a valu l'exercice de son ministère épiscopal dans un pays régi par un totalitarisme d'Etat. Plus inductive que celle de ses prédécesseurs, la pensée de Jean-Paul II sur les droits de l'homme se concrétise en trois requêtes : la prise au sérieux et l'effort pour affirmer l'autorité de l'O.N.U. ; l'appréciation réaliste de l'application des

droits de l'homme dans la constante mise en relation de la théorie et de la pratique, des principes énoncés par les Etats et de la réalité vécue ; enfin, le respect, non seulement externe, mais interne, de l'entité « nationale », « avec laquelle l'homme est uni par des liens organiques comme avec une famille agrandie » (R.H., 17).

Le troisième axe de l'enseignement social de Jean-Paul II est d'ordre idéologique, mais se situe plus précisément à ce point très délicat or) l'idéologie est, théoriquement et pratiquement, inséparable du politique, à savoir le problème de la liberté religieuse.

Dans la question *politique* de la liberté religieuse, Jean-Paul II est tout à fait conscient de toucher, non le problème général des persécutions religieuses, mais le phénomène inédit, propre à notre siècle, de « l'athéisme programmé, organisé et structuré en système politique » (R.H., 11). Sans désespérer des hommes qui prétendent réaliser une telle idéologie, Jean-Paul II estime qu'il est « difficile, même d'un point de vue " purement humain ", d'accepter une position selon laquelle seul l'athéisme a droit de cité dans la vie publique et sociale, tandis que les croyants, comme par principe, sont à peine tolérés, ou encore traités comme citoyens de " catégorie " inférieure et finalement — ce qui est déjà arrivé — totalement privés de leurs droits de citoyens » (R.H., 17).

A ceux qui seraient tentés de sous-estimer l'enseignement social de l'Eglise en général et celui du nouveau Pape en particulier, on ne saurait mieux dire que ce que lui-même affirme dans « Redemptor hominis » à propos d'un exemple particulier (la position de l'Eglise au sujet des ventes d'armes) : « Peut-être cette considération demeurera-t-elle partiellement " abstraite ", peut-être offrira-t-elle l'occasion à l'une ou à l'autre " partie " de s'accuser réciproquement en oubliant chacune ses propres fautes. Peut-être provoquera-t-elle encore de nouvelles accusations contre l'Eglise. Celle-ci, cependant, ne disposant pas d'autres armes que celles de l'esprit, de la parole et de l'amour, ne peut renoncer à annoncer " la parole... à temps et à contretemps ". C'est pourquoi elle ne cesse de demander à chacune des deux parties et de demander à tous au nom de Dieu et au nom de l'homme : ne tuez pas ! Ne préparez pas pour les hommes destructions et exterminations ! Pensez à vos frères qui souffrent de la faim et de la misère ! Respectez la dignité et la liberté de chacun ! » (R.H., 16).

### Le pouvoir de devenir fils de Dieu

La dernière partie de « Redemptor hominis » traite exactement de ce qu'annonce son titre : **La mission de l'Eglise et le destin de l'homme.**

- Le destin de l'homme d'abord, référé là encore à l'événement central de l'Incarnation, est ramassé dans un verset de l'évangile de Jean : « A ceux qui l'ont reçu, à ceux qui croient en lui, (le Verbe fait chair) a donné le pouvoir de devenir enfants de Dieu » (Jean 1, 12). A cette vocation divine, tous les hommes sont appelés, le sachant ou non, ainsi qu'en témoigne l'« inquiétude créative de tout coeur d'homme qui palpète en tout ce qui est profondément humain : le recherche de la vérité, l'insatiable nécessité du bien, la faim de la liberté, la nostalgie du beau, la voix de la conscience » (R.H., 18).

L'Eglise, quant à elle, vit déjà cette réalité de la filiation divine de l'homme étroitement liée à la foi en la Résurrection du Christ. Elle « vit de cette vérité sur l'homme qui lui permet de franchir les frontières de la temporalité et en même

(71 Cf. Message à la IIIe Conférence générale de l'Episcopat latino-américain (Puebla) janvier 1979, 3e partie (Doc. catholique, n° 1758, p. 171-172). Dans ce texte, le Pape renvoie au n° 38 de l'exhortation apostolique de Paul VI « Evangelii nuntiandi ». Le fait que Jean-Paul II n'utilise pas dans R.H. l'expression de « doctrine sociale » ou d'« enseignement social » de l'Eglise n'est guère significatif, dès lors qu'il mentionne explicitement l'ensemble des documents les plus importants de ses prédécesseurs (Cf. R.H., notes 103 et 111), sans parler de la constitution pastorale *Gaudium et Spes*, abondamment citée.

temps de penser avec une sollicitude et un amour particulier à tout ce qui, dans les dimensions de cette temporalité, a une répercussion sur la vie de l'homme, sur la vie de l'esprit humain où s'exprime l'inquiétude permanente dont parle saint Augustin : " Tu nous a faits pour toi, Seigneur, et notre coeur est inquiet jusqu'à ce qu'il repose en toi " » (*Ibidem*).

Le Pape rattache fortement tout ce qui concerne la destinée dernière de l'homme au don et à l'innovation de l'Esprit Saint promis par le Rédempteur incarné, car, note-t-il, l'« invocation à l'Esprit et par l'Esprit n'est autre qu'une façon constante de pénétrer dans la pleine dimension du mystère de la Rédemption, selon lequel le Christ, uni au Père et avec tout homme, nous communique continuellement cet Esprit qui met en nous les sentiments du Fils et nous tourne vers le Père » (R.H., 18).

Jean-Paul II souligne d'ailleurs que ce n'est pas seulement l'Eglise visible qui se montre affamée de l'Esprit, mais toute notre époque, et que le « besoin » de l'Esprit est exprimé par bien des hommes qui se trouvent hors des frontières visibles de l'Eglise.

• La mission de l'Eglise, elle, n'est autre que celle du Christ lui-même, résumée en une formule dont les conséquences sont infinies : « Le Fils de l'homme... n'est pas venu pour être servi, mais pour servir » (*Matthieu 20, 28*). L'Eglise exerce ce « service » universel au bénéfice de tout homme et de tous les hommes, en participant à la « triple fonction » — sacerdotale, prophétique et royale — de son Maître et Rédempteur. Ici, on notera un point à mon avis remarquable : pour définir la mission de toute l'Eglise, Jean-Paul II renvoie à la triple fonction du Christ telle qu'elle est exposée, non à propos des évêques, des prêtres et des religieux, mais dans le chapitre de *Lumen Gentium* consacré aux laïcs (8). D'autre part, chacun des termes de cette triple fonction structure la suite du texte de l'encyclique, mais dans un ordre différent de celui adopté par le Concile de Vatican II. Le Pape met au premier rang « la fonction prophétique, autrement dit la responsabilité qu'a l'Eglise à l'égard de la vérité » (R.H., 19) ; viennent ensuite, liés à la fonction sacerdotale, deux importants développements sur l'Eucharistie et la Pénitence (R.H., 20) ; enfin, le paragraphe sur la fonction royale du service insiste sur l'importance de la *fidélité* de tous les membres de l'Eglise et de chacun à sa vocation *propre* (R.H., 21).

Chaque développement fournit au Pape l'occasion de rappeler un certain nombre d'exigences concrètes ou d'annoncer des interventions ultérieures. Dans le cadre du développement sur la fonction prophétique de l'Eglise, Jean-Paul II rappelle à tous, mais spécialement aux théologiens, ce que le Christ a dit de lui-même : « La parole que vous entendez n'est pas de moi mais du Père qui m'a envoyé » (*Jean 14, 24*). Si lui, le Fils, le Seigneur et le Maître, s'est ainsi soumis à la vérité, à combien plus forte raison celui qui fait de la théologie devra-t-il éviter de mêler à la vérité ses idées personnelles, et plus encore de faire passer celles-ci pour celle-là. — Pratiquement, le nouveau Pape en profite pour annoncer la publication prochaine du document pontifical sur la catéchèse dont la proposition avait été faite par les membres du Synode des évêques de 1977.

Pour ce qui est de l'Eucharistie, Jean-Paul II rappelle « le devoir d'observer rigoureusement les règles liturgiques et tout ce qui est le témoignage du culte

communautaire rendu à Dieu, et ceci d'autant plus que, dans ce signe sacramentel, le Seigneur s'en remet à nous avec une confiance illimitée, comme s'il ne prenait pas en considération notre faiblesse humaine, notre indignité, l'habitude, la routine ou même la possibilité de l'outrage » (R.H., 20). De cela, évêques et prêtres sont responsables au premier chef, mais aussi tous les fidèles. - Les passages de l'encyclique consacrés au sacrement de pénitence sont, eux, très importants. Après avoir reconnu qu'« on a beaucoup fait, au cours des dernières années, pour mettre en relief, conformément du reste à la tradition la plus ancienne de l'Eglise, l'aspect communautaire de la pénitence », le Pape souligne, en y revenant longuement, l'importance de la pratique pluriséculaire de la confession individuelle. Il la fonde précisément sur la très haute conception que le christianisme a de la conscience personnelle et le fait que la conversion est un acte d'une profondeur telle que « l'homme ne peut pas être suppléé par autrui », ni se faire « remplacer » par la communauté ou encore se servir de la communauté comme d'un alibi le dispensant de rencontrer *personnellement* le Rédempteur dans le sacrement de pénitence.

Le Pape cependant ne s'en tient pas là. La dimension sacramentelle de l'Eucharistie et de la pénitence, remarque-t-il, est inséparable de ce qu'il appelle son « aspect de vertu », autrement dit ses conséquences sur l'existence morale, tant sociale qu'individuelle, de ceux qui se *dissent* chrétiens et parfois le *sont* pratiquement si peu dans leur vie concrète.

« Ce second aspect, écrit Jean-Paul II, a été exprimé par le Pape Paul VI dans la Constitution apostolique *Paenitemini*. Un des devoirs de l'Eglise est de mettre en oeuvre son enseignement ; il s'agit-là d'un thème qu'il nous faudra, c'est certain, approfondir encore dans une réflexion commune et qui devra faire l'objet de nombreuses décisions ultérieures, en esprit de collégialité pastorale, en tenant compte des diverses traditions existant à ce sujet et des diverses circonstances de la vie des hommes de notre temps » (R.H., 20).

Dans le cadre de la fonction royale des chrétiens, à la suite du Christ, le Pape profite de sa réflexion sur la vocation particulière de chacun pour rappeler l'engagement libre et conscient des prêtres, dans l'Eglise latine, à vivre dans le célibat, en le mettant explicitement en parallèle avec l'engagement matrimonial des époux.

**T**ELLE est, schématiquement présentée, la première encyclique de Jean-Paul III qui s'achève par un développement sur la Vierge Marie, Mère du Christ et Mère de l'Eglise (9). Comme je l'ai dit, ce document capital animera la marche de l'Eglise catholique tout au long des années qui nous achèveront vers le second millénaire. C'est dire que chaque chrétien conscient est incité non seulement à lire ce texte, mais à travailler, à le méditer, à confronter sous sa lumière les mouvements de sa propre conscience et les choix devant les-

19) Certains observateurs se sont étonnés, voire indignés, de l'ampleur de ce développement marial. C'est oublier que la constitution dogmatique sur l'Eglise *Lumen Gentium* comporte sur la Vierge Marie l'un de ses plus longs chapitres, qui, loin d'être un appendice superfétatoire, devait couronner la constitution à la grande satisfaction des observateurs orthodoxes. Quant à l'expression « Marie, Mère de l'Eglise », elle a été introduite pour la première fois par le Pape Paul VI précisément lors de la proclamation solennelle de *Lumen Gentium* dans l'aula conciliaire, le 21 novembre 1964 et plusieurs fois reprise par la suite. On sait, d'autre part, que les armes du Pape Jean-Paul II représentent Marie (symbolisée par un M) au pied de la croix (cf. Jean 19, 25-27).

(8) Cf. *Lumen Gentium*, n° 31-36, cité dans R.H., note 140. Texte et commentaire dans l'ouvrage de Mgr Philips cité plus haut, t. II, pp. 12-51.

quels le met son existence personnelle et sociale. **Une chose est sûre** « Sur la toile de fond des développements toujours croissants au cours de l'histoire, qui semblent se multiplier de façon particulière à notre époque dans le cercle de divers systèmes, conceptions idéologiques du monde et régimes, Jésus-Christ devient, d'une certaine manière, nouvellement présent, *malgré l'apparence de toutes ses absences*, malgré toutes les limitations de la présence et de l'activité institutionnelle de l'Eglise. Jésus-Christ devient présent avec la puissance de la vérité et avec l'amour qui se sont exprimés en lui avec une plénitude unique et impossible à répéter, bien que sa vie terrestre ait été brève, et plus brève encore son activité publique » (R.H., 13).

**Michel SALES, s!.**

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

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

Louis BOUYER

## Point de vue explicatif sur une oeuvre

*Notre ami le P. Bouyer, sollicité de préciser ce qu'est le « travail d'un théologien », a répondu aux questions de G. Daix \*. A l'occasion de cet entretien, il précise et éclaire l'intention qui l'a conduit, depuis 1957, à entreprendre l'édification d'une double trilogie théologique, dont trois volumes sont déjà parus. Il ne nous a pas semblé inutile ni déplacé de livrer ici quelques-unes de ses réflexions ; elles permettent de mieux comprendre un effort aussi continu qu'ample et diversifié.*

Georges Daix. — Je voudrais maintenant aborder avec vous cette grande oeuvre théologique que vous avez entreprise et dont Jusqu'à présent vous avez publié quatre volumes sur les six prévus. En 1957, donc, vous publiez **Le Trône de la Sagesse** et vous dites dans la préface que ce livre est l'esquisse d'une anthropologie surnaturelle, une réflexion sur l'homme et sa destinée selon le dessein de Dieu, laquelle devrait être suivie d'une sociologie surnaturelle, que vous avez publiée en 1970 sous le titre **L'Eglise de Dieu, corps du Christ et temple de l'Esprit**. Un troisième volume, disiez-vous, devait suivre, qui serait comme une cosmologie surnaturelle, c'est-à-dire un essai d'interprétation chrétienne de la vision scientifique moderne du monde, une théologie de la création si l'on veut, qui engloberait le monde matériel et le monde spirituel et nous conduirait de l'univers physique au monde angélique. Cette vieille expression des Pères de l'Eglise qui entendent désigner par là l'exposé du dessein de Dieu sur son oeuvre, n'était encore pour vous qu'une sorte d'introduction à une seconde trilogie, « théologique » au sens strict celle-là, et consacrée à Dieu tel que la foi nous le fait connaître, et qui comprendrait un volume pour chacune des trois personnes de la Trinité : le Père, le Fils et le Saint-Esprit. De cette seconde trilogie, vous avez fait paraître en 1974 **Le Fils éternel** et, en 1976, **Le Père invisible**. Comment vous est venue l'idée de cette synthèse théologique à laquelle vous travaillez depuis plus de vingt ans ?

**Louis Bouyer.** - Comme je vous l'ai déjà dit, j'ai été fortement influencé au départ même de ma vie sacerdotale et de ma recherche théologique par deux personnalités différentes, le père Serge Boulgakoff et Dom Lambert Beauduin. Tous deux m'ont orienté de façon complémentaire vers cette oeuvre par rapport à laquelle tout ce que j'ai écrit auparavant ne me semble constituer qu'approches et préparations.

Le grand théologien orthodoxe russe qui a achevé son oeuvre à Paris entre les deux guerres a lui-même construit sa théologie, qui est aussi une philosophie, comme une double trilogie. La première de ces deux trilogies était consacrée à

\* A paraître prochainement aux éditions France-Empire.

une vision de la création à travers trois personnalités ou types de personnalités différents : *Le buisson ardent* traitait de la Vierge Marie, *L'Ami de l'Époux* de saint Jean-Baptiste et *L'échelle de Jacob* des anges. La seconde trilogie avait pour thèmes le Christ, dans le magnifique livre intitulé *L'Agneau de Dieu* que l'on a traduit en français sous le titre *Le Verbe incarné*, le Saint-Esprit dans *Le Paraclet*, et l'Église dans *L'Épouse de l'Agneau*, qui n'a malheureusement pas encore été traduit en français. Il me semblait qu'il y avait dans ces livres une perspective très intéressante, qui mettait au centre de tout le problème fondamental de la théologie, à savoir le rapport entre Dieu, la vie de Dieu qu'Il a en Lui-même de toute éternité et qui s'épanouit dans la Trinité, et la création, considérée non seulement comme produite par Lui, mais comme appelée à se retourner vers Lui, à entrer en rapport avec Lui et à vivre dans un partage de sa propre vie. J'ai été aussi très intéressé par son essai, à la suite de Soloviev qui s'était inspiré lui-même de Schelling et de Jacob Boehme, d'une sophiologie, c'est-à-dire d'une théologie construite autour de la notion de la Sagesse divine, autour donc de la vision que de toute éternité Dieu a du monde en Lui-même comme destiné à la fois à devenir distinct de Lui et à entrer en un rapport tel avec Lui qu'il s'en servira, si l'on peut dire, pour exprimer sa vie intérieure et la communiquer. Ce qui me frappait c'était la difficulté d'exprimer tout cela sans tomber dans un pur immanentisme qui aurait été une sorte de néo-hégélianisme, mais aussi la nécessité d'aller au cœur de ce problème théologique du rapport entre Dieu et son œuvre, et d'y aller certainement à partir du thème de la sagesse divine, de cette vision que Dieu a de toutes choses en Lui, puisque telle était la vision du cosmos et de toute l'Église que se faisait saint Paul, une des grandes sources de la théologie chrétienne, dans ses épîtres de la captivité.

Je dois à Dom Lambert Beauduin, qui a exercé aussi une grande influence sur moi, de m'avoir confirmé dans quelque chose que je sentais instinctivement par la méditation de l'Écriture et par celle de la liturgie traditionnelle, en particulier la liturgie romaine, à savoir que, pour la théologie, non moins importante que cette considération sapientiale, sophiologique, était la prise en compte de notre association par la grâce à la vie même de Dieu et de Dieu-Trinité, étant bien entendu que cette vie trinitaire n'est pas une juxtaposition de personnes, même en rapport les unes avec les autres, mais un courant de vie qui a sa source et son terme dans le Père. Pour Dom Beauduin, cette vision du Père, comme le Dieu révélé par le Christ et qui nous adopte en Lui par l'Esprit-Saint, était absolument essentielle. Je dois encore mentionner ici quelqu'un auquel je dois beaucoup, bien que je ne l'aie jamais rencontré mais avec lequel j'ai longuement correspondu et dont l'œuvre m'a beaucoup retenu : le R.P. Emile Mersch, jésuite belge et auteur d'études remarquables sur le corps mystique du Christ dans la théologie biblique et patristique.

Dom Lambert Beauduin était nourri, lui, de la lecture des grands théologiens positifs, comme on les appelle, du XVII<sup>e</sup> siècle, Petau et Thomassin, qui ont rassemblé sur ce point très particulièrement toutes les richesses de la tradition patristique auxquelles la synthèse scolastique, même chez saint Thomas d'Aquin, était loin d'avoir rendu pleinement justice.

Mes deux trilogies, qui ne sont pas sans analogie avec celles du père Boulgakoff, sont, elles aussi, imprégnées d'une recherche sapientiale, sophiologique, mais elles sont plus explicitement dominées peut-être — encore que ce thème soit présent chez Boulgakoff — par la vision de Dieu comme Père et source éternelle d'un amour qui est essentiellement don de soi. Cet amour remplit si l'on peut dire sa vie intérieure, la vie de la Trinité, par les processions du Fils et de l'Esprit, et par ce que les anciens Pères appelaient la récapitulation de la Trinité

tout entière dans le Père, constituant en somme une réponse qui retourne vers Lui à l'amour qui vient de Lui.

J'étais cependant très sensible aussi à la grande difficulté qu'ont toujours rencontrée ceux qui veulent exprimer l'étroite union entre la vie en Dieu, la vie de Dieu et la vie qu'il veut communiquer à sa créature sans ramener Dieu au niveau de la créature, sans résorber sa transcendance dans l'immanence. J'ai été très aidé pour éviter cette difficulté par les critiques très pertinentes, peut-être exagérées à certains égards, mais tout de même très profondes, qu'un autre théologien orthodoxe avec lequel j'ai été personnellement très lié, Vladimir Lossky, a formulées à l'égard de la théologie de Boulgakoff, où il a décelé une tendance, déjà perceptible chez Soloviev, à ne plus considérer la vie de Dieu que dans sa communication au dehors de Lui, comme si elle n'était pas parfaite et totale dans la Trinité même, de telle sorte que la création ne serait plus simplement un rejaillissement gratuit de cette vie de Dieu mais une nécessité inéluctable. La vision que Dieu a dans sa sagesse du monde qu'il crée apparaît alors non seulement inséparable, ce qu'elle est certainement, mais totalement indistincte de la vision qu'Il a de lui-même et de la réalité de sa propre vie.

**G.D. — Nous sommes, en effet, là, en présence d'une question délicate puisqu'il s'agit tout à la fois d'affirmer la liaison étroite, la communion, qui existe entre Dieu et son œuvre, et de sauvegarder d'une manière absolument infrangible la transcendance divine.**

**L.B. —** C'est précisément en raison de cette difficulté que je me suis rendu compte qu'il ne m'était pas possible de me contenter d'écrire des traités sur les différents éléments de la Révélation, les différents articles du *Credo* si vous voulez, qui se seraient juxtaposés les uns aux autres. Si l'on fait cela, en effet, ou bien on sépare radicalement les deux plans de la vie divine et de la vie de la créature, ou bien, au contraire, on les confond, en mettant toutes ces parties sur le même plan comme les parties égales d'un même ensemble. C'est pourquoi il m'a paru préférable d'exposer le mystère chrétien à partir de différents points de vue complémentaires, mais qui saisissent toujours la distinction et la conjonction de Dieu et de son œuvre. Cet exposé, par ailleurs, devait être fait à deux niveaux différents. D'abord, en partant de l'œuvre de Dieu réalisée et en voyant à travers elle comme en transparence tout ce qu'elle présuppose en Dieu même. Ensuite, et sur cette base, en s'introduisant, si je puis dire, dans la perspective même de la vie trinitaire comme elle nous est accessible, elle aussi, à partir de sa communication et en essayant d'en saisir le dynamisme, en se plaçant successivement au point de vue en quelque sorte des trois différentes personnes. C'est ainsi donc que j'ai conçu d'abord une trilogie consacrée à la création, en montrant d'abord dans la Vierge Marie l'exemple suprême d'une créature appelée non seulement à l'entière pureté d'un être qui ne s'écarte pas du dessein de Dieu, mais aussi à une coopération, à une conjonction avec Dieu sans égale, puisqu'elle est appelée à devenir la mère même de ce Fils dont Dieu, en la personne qui est la source de la Trinité et de toutes choses, est le Père. J'étudie ensuite l'Église en tant qu'elle est toute la création consciente eschatologiquement rassemblée et la réalisation dernière de l'œuvre de Dieu. Appelée à être l'épouse du Christ, l'Église doit tendre à cette sainteté suréminente qui se trouve réalisée dès le début de l'œuvre du salut dans une personne créée exceptionnelle : la Vierge Marie, qui est dite pour cela figure de l'Église. Le dernier volume de cette première trilogie replaçait la Vierge Marie et l'Église dans le contexte de toute la création, aussi bien physique et matérielle que purement spirituelle, avec entre les deux l'humanité qui participe de l'une et de l'autre, pour proposer une vision globale du cosmos.

Par cette vision du monde en Dieu se consomme dans sa réalisation historique et finale la communication de Dieu à l'être distinct de Lui qu'il appelle par pure grâce non seulement à être mais à lui être conjoint.

**G.D. — Parce qu'on n'en a jamais fini de découvrir le monde vous avez écrit, non sans quelque humour, qu'à cette expression terminale il vaudrait mieux sans doute ne mettre la dernière main qu'assis dans son cercueil, et se presser de rabattre le couvercle avant que l'encre soit sèche ». Aussi n'avez-vous pas encore publié le troisième volume de cette trilogie alors que vous nous en avez donné deux déjà de l'autre...**

L.B. — Ma seconde trilogie qui est proprement théologique, c'est-à-dire orientée sur l'objet divin même, a commencé par un livre sur le Fils, *Le Fils éternel*. Celui-ci est le révélateur, celui qui communique la Vérité et la Vie qui sont inséparables, en nous faisant découvrir Dieu comme Père, son Père qui a voulu devenir notre Père. Ce qui nous amène à la perspective complémentaire de Dieu considéré comme Père dans mon volume intitulé *Le Père invisible*. J'aborde dans ce livre le problème de Dieu, Dieu découvert à partir de la création, puis de l'Incarnation et de la Révélation inséparables de l'adoption surnaturelle à laquelle nous sommes appelés, à travers la victoire du Christ sur le péché. Cette seconde trilogie se terminera par un livre parallèle à celui qui achèvera la première et qui sera consacré à une théologie du Saint-Esprit, lien entre le Père et le Fils, elle-même inséparable d'une théologie de la grâce, c'est-à-dire de la communication de Dieu au-dehors de Lui.

Je m'efforce de travailler selon les méthodes de la théologie positive, telle que l'entendaient Petau et Thomassin. Si aujourd'hui on entend généralement par théologie positive une simple histoire de la théologie, ce n'était pas le cas de ces grands théologiens du XVII<sup>e</sup> siècle. Ceux-ci appelaient théologie positive une présentation synthétique de tout le mystère chrétien qui n'aurait pas été le produit d'une simple construction rationnelle, plus ou moins *a priori* et propre au théologien qui l'a élaborée, mais qui aurait été dégagée de toute l'expérience de l'Eglise au cours des siècles. La communication de l'Amour de Dieu à toute la création, à quoi peut se ramener la Révélation, pose en effet successivement à l'Eglise, et de façon organique en quelque sorte, des problèmes qu'elle doit s'efforcer de résoudre par un effort concordant de toute la pensée chrétienne en la situation concrète de son développement. Tel est le sens dans lequel je me suis efforcé de rédiger mes deux trilogies, lesquelles ne constituent pas à proprement parler une synthèse, et encore moins un système théologique, mais une série d'approches convergentes et complémentaires du mystère chrétien. Chaque volume envisage celui-ci à partir d'un point de vue particulier qui en fait ressortir certains aspects, de telle sorte que se dégage finalement de l'ensemble, non pas une vision unilatérale et logique — ce qui est absolument impossible — ni même une perspective véritablement fondamentale par rapport à toutes les autres, que seul Dieu pourrait avoir, mais une entre-vision de la richesse et de la vérité du mystère chrétien qui doit nous acheminer vers cette vision de Dieu qui dépassera toute intellection discursive dans la vie qu'Il nous communiquera.

Louis Bouyer, né en 1913. Ordonné prêtre de l'Oratoire en 1944. Professeur à la Faculté de Théologie de l'Institut Catholique de Paris (1945-1960) ; professeur aux Universités de Notre-Dame (Indiana), Brown (Rhode Island), Washington D.C., Salamanque, Lovanium (Zaire), etc. Nommé en 1968 et 1974 membre de la Commission théologique internationale. Dernières publications : *Le Fils Eternel* (Paris, Cerf, 1974), *Le Père invisible* (Paris, Cerf, 1976), *Mystère et ministères de la femme* (Paris, Aubier, 1976). Achève actuellement son livre sur l'Esprit Saint.

Georges CHANTRAINE

## « Je crois en Dieu »

COMME une forêt trop dense, La confession de la foi (1) pourrait, avec ses dix-huit contributions, détourner le lecteur d'y pénétrer. Je m'y suis aventuré, y frayant une piste, faisant halte dans telle clairière qui évoquait des souvenirs, admirant tel arbre plus rare, sans souci de botaniste ni de topographe. En chemin, j'ai noté mes impressions. C'est une sorte de relation que je livre candidement aux lecteurs.

**J**E crois en Dieu " : cette formule du Credo unit en son énonciation « je » et « Dieu ». Quel est ce « je » et quel est ce « Dieu » ? Au regard d'une analyse qui se veut objective, inaugurée par le philosophe écossais Hume (mort en 1776), « *je ne suis pas*, écrit Ph. d'Harcourt, *une instance originaire, ma pensée est le produit d'un langage qu'on m. a appris à parler et qui véhicule des significations imposées d'ailleurs* » (12), que cet ailleurs soit nommé inconscient (Freud), conscience de classe (Marx) ou « métaphysique populaire » (Nietzsche). Dieu, lui, n'est pas l'objet d'une foi surnaturelle, mais la projection d'un besoin qui, pour des raisons diversement analysées par les uns et les autres, ne s'avoue qu'en se cachant dans un surnaturel (cf. 10). Double réduction du sujet et de l'objet de la confession de la foi, qui rend compte de l'indifférence ou de l'hostilité religieuses dans un monde imbu de science, de son objectivité, de sa rationalité, malade encore du soupçon que Marx, Freud et Nietzsche lui ont inoculé envers le christianisme (sur Marx, voir la note très précise de G. Fessard, p. 50).

Pour rendre à nouveau possible la confession de la foi dans un tel contexte culturel, il convient d'abord de voir avec Jean Ladrière que le projet de la science ne va pas forcément à cette réduction de la foi. Certes, il n'en écarte ni la possibilité ni la « tentation », mais il peut aussi ouvrir une possibilité tout opposée. « *La science est, pour l'être humain, chargée d'une signification existentielle profonde. Mais en même temps, et pour cela même, elle est habitée par une décisive ambiguïté. D'un côté, la science peut entraîner l'esprit humain à se perdre dans le logos qu'elle instaure ; de l'autre, elle peut, par la médiation de ce "logos" lui-même, reconstruire dans sa signification authentique, l'ouvrir à la reconnaissance de la création, d'une Liberté posante à l'oeuvre dans le cosmos et présente en lui* » (107).

**M**AIS la réduction du sujet et de l'objet de la foi n'est pas seulement d'origine naturaliste ; elle peut être aussi d'origine logique. La confession de la foi s'énonce-t-elle dans un langage cohérent ? Oui, répond Georges Kalinowski au terme d'analyses rigoureuses et minutieuses. si l'on

(1) Collectif présenté par Claude Bruaire, coll. « Communio », Fayard, 1977.

admet qu'en s'énonçant elle se réalise, de même qu'en s'énonçant la promesse de mariage engage les parties contractantes. Elle s'énonce, dit-on alors, dans un langage « *performatif* » (239). Mais le sujet y dit aussi *sa* foi ; il s'y engage personnellement ; il s'y implique. Aussi dit-on que le langage de la confession de foi se caractérise par des « *formules auto-implicatives* » (240).

Cependant, pour que ce soit Dieu en lui-même qui soit confessé, il ne suffit pas d'accéder à lui par quelque argumentation humaine, si légitime soit-elle ; il faut encore que Dieu se révèle à l'homme tel qu'il est en lui-même. Il l'a fait dans le mystère pascal. Et pour que je confesse un tel Dieu, il ne suffit pas que je sois sincère ni que je m'implique dans ce que j'affirme ; il faut encore que je sois rendu capable de le faire ou, en termes plus techniques, que je sois « *qualifié pour performer l'énoncé de la foi* » (273). Or, seul le Dieu qui se révèle peut me donner une telle capacité, ou une telle qualification. De fait, il adopte comme fils celui qui confesse sa foi en Lui, le créant dans son propre Fils. Je ne m'implique donc dans ma confession de foi que parce que Dieu « m'implique » dans son propre mystère. Et la mesure de mon engagement se trouve non en moi, mais en Dieu. Aussi la confession de la foi n'est-elle pas seulement témoignage rendu à Dieu, mais en son fond témoignage de Dieu dans un homme (offert à lui dans l'humilité et le plus souvent dans l'humiliation).

C EUE analyse, faite par J.-L. Marion, déborde la pure logique formelle ou la sémiotique. Elle postule le mystère révélé et sous-entend une autre problématique que celle — naturaliste ou logicienne — que nous venons d'examiner. De fait, la double réduction du sujet et de l'objet de la foi trouve à son origine le conflit entre l'homme et Dieu que la théologie luthérienne de la justification n'est pas parvenue à apaiser, s'il est vrai que même à l'intérieur de la justification, l'un nie nécessairement l'autre. Or, une telle négation affecte, au rebours de l'intention de Luther, la confession de la foi : elle entraîne l'impossibilité d'en penser le sujet, qui est l'Eglise, d'en reconnaître en lui-même l'objet, qui est Dieu, de poser la vérité de la médiation dans le Médiateur (cf. M. Sales). La philosophie s'appropriant par l'idéalisme allemand cet héritage théologique, il en résultera notamment le rejet de toute médiation comme étant cause de l'aliénation : le « je » dépossédé s'affirme dans l'immédiat ; celui-ci est sa vraie nature ; « *la foi devient pure adéquation de soi à soi, bonne foi, sincérité* » (79) selon le modèle du sauvage à l'innocence paradisiaque, que D. Folscheid décrit avec finesse. De plus, sous les coups de la même négation, la philosophie succombe aux démons de l'idéologie qui produit la fascination de la praxis. C'est une telle fascination qui s'exerce sur certains théologiens ou même sur certains chrétiens, lorsqu'ils prônent « le primat de l'agir », ou, dans leur jargon, la priorité de l'orthopraxie sur l'orthodoxie. Le cercle est alors bouclé : l'impossibilité de la confession de la foi s'affirme pratiquement dans l'ignorance de sa véritable raison sous couleur d'évolution culturelle irréversible (cf. G. Fessard, 43-56).

Pour desserrer l'étreinte et défaire le cercle, l'effort philosophique ne sera pas seulement de remonter par-delà la négation, déicide et homicide, mais même de la traverser pour faire apparaître le sujet, l'objet et la confession de la foi fortifiés par l'épreuve de la critique même. Or, notons-le, cette épreuve n'est pas seulement rendue nécessaire à cause du « malheur des temps » ; elle l'est encore par le fait que la confession de la foi répond aux « questions communes » (86).

LA confession de la foi, redisons-le, n'est pas sans l'Eglise. Mais si Dieu est censé ne plus parler de ce qu'il fait pour nous les hommes, restant muet sur ce qu'il est en sa vie intime (19-23), comment l'Eglise pourrait-elle, en ses contingences historiques, rester porteuse de la vie divine ? Comment ne pas rejeter une telle prétention comme un blasphème ou bien la soupçonner comme une illusion puérile ou perverse ? Il convenait donc de réapprendre à voir le lien entre l'Eglise et la Trinité, de montrer la consistance ontologique de la contingence historique et de définir à nouveau ce qu'est en sa vérité le sujet de la foi. Ce fut l'oeuvre respective de P. Toinet, d'A. Chapelle et de R. Brague. Toutes contingentes qu'elles soient, les médiations ecclésiales qui mettent la liberté divine et la liberté humaine en commerce effectif « *réfractent dans la communauté universelle les processions trinitaires divines* » (139). Pour montrer la consistance ontologique de la contingence, A. Chapelle médite sur « *mémoire et liberté* », car « *pour qui entend dégager la raison de l'histoire, il importe de mesurer tout ensemble, et la capacité humaine d'être présent aux moments irréductibles de l'histoire (c'est la mémoire), et la faculté de l'homme d'aimer plus intimement et plus largement que ne le peuvent vouloir sa volonté et entendre son intelligence (c'est la liberté)* » (175). Enfin, au lieu d'être essentiellement présence de soi à soi, le sujet de la confession est donné à soi-même en étant envoyé : tel est l'ordre de la charité (314). Plutôt que de vouloir retourner vers Dieu, il accueille le don de Dieu dans la disponibilité et l'obéissance, ne pouvant en rien anticiper ce don, mais pouvant l'espérer. Le sujet de la confession est donc, dirons-nous, le Verbe de Dieu incarné et en Lui l'Église mariale.

Passons maintenant à l'objet de la confession. Dieu sera-t-il reconnu en lui-même à travers « *le négatif de la critique et la rationalité spéculative* » (86) ? C'est nécessaire. Sans cette épreuve, « *la pensée du christianisme trahit l'éphanie de sa Révélation* » (85). Epreuve radicale, estime Cl. Bruaire, car au contact de la Révélation, la négation s'avive jusqu'à s'absolutiser : « *Anhistorique*,

## ABONNEMENTS]

28, rue d'Auteuil - F 75016 Paris

Tél. : (1) 527.46.27

C.C.P.: 18.676.23 F Paris

### Un an (six numéros)

France : 100 FF

Etranger : 110 FF

Par avion : 120 FF (ou leur équivalent)

Suisse : 45 FS

Belgique : 780 FB

(« Amitié Communio »,  
C.C.P. : 000-0566-165-73,  
rue de Bruxelles 61 - 5000 Namur)

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

**Abonnement de soutien** à partir de 150 FF, 1200 FB, 90 FS, etc.

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

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

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

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

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

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

*inaccessible, insensible, incognoscible, l'Absolu ne saurait être sa propre Révélation historique» (87). — « Mais quel étrange concept du Divin, s'il contredit la toute liberté de Dieu et lui inflige la nécessité de l'absence, de l'indifférence. Si Dieu est Dieu, West-il pas, en son absolutité, absolument libre, libre de lui-même, libre de sa Gloire et de son éternel secret ?» (88).*

Reste enfin à recentrer toutes les médiations dans le Médiateur et à montrer comment en Lui elles s'organisent et forment, selon le mot d'Irénéée, un « système », un ensemble cohérent, quoique non déductible : c'est à quoi s'attache A. Léonard. « *Par cet effort conceptuel* » (139), il tâche de réintégrer à la confession de la foi la pensée même qui, en raison de la négation qui l'inspirait, la rendait impossible.

**A**INSI, concluons-nous avec le P.H. de Lubac, au terme comme «*au départ de la réflexion, toute part étant faite à la rationalité scientifique et à la " mission cosmique " de l'homme, une liberté première est rationnellement revendiquée : la liberté pour l'Absolu, pour Dieu, de créer un monde qui trouvera sa voix dans l'homme, la liberté de se communiquer à cet homme, de faire alliance avec lui, de se révéler et de s'unir à lui dans son histoire — ce qui introduit contingence dans le réel, et historicité dans la pensée* » (340).

**Georges CHANTRAINE, s.j.**

Georges Chantraine, né en 1932 à Namur. Entre dans la Compagnie de Jésus en 1951, prêtre en 1963. Docteur en philosophie et en lettres (Louvain), ainsi qu'en théologie (Paris). Professeur à l'Institut d'Etudes Théologiques de Bruxelles. Publications : *Vraie et fausse liberté du théologien*, DDB, 1969 ; « *Mystère* » et « *Philosophie* » du *Christ selon Erasme*, Paris-Gembloux, Duculot, 1971. A paraître : *Erasme et Luther*, Libre et serf arbitre. Membre du bureau de rédaction de *Communio*.

## BULLETIN D'ABONNEMENT

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

(pour la Belgique : 4 Amitié Communio a, rue de Bruxelles 61, B 5000 Namur)

N O M • ..... P r é n o m • .....

A d r e s s e • .....

C o d e p o s t a l • .....

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

Ré-abonnement (numéro de l'abonnement : ..... 111)

Tarif • ..... (voir au dos, p. 95)'

Règlement joint par : C.C.P. - Mandat-carte - Chèque bancaire - Espèces (1).

Date • \_\_\_\_\_

1979

Signature :

11 /Rayer /es mentions inutiles.

## Prochains numéros

juillet 1979

**L'ÉDUCATION CHRÉTIENNE — Claude Bruaire, Marguerite Léna, Jean-Noël Dumont, A.E.M. Van der Does de Willebois, etc.**

septembre 1979: le sacrement de mariage

novembre 1979: l'histoire de l'Eglise

janvier 1980: « Il souffrit sa Passion »

Conformément à ses principes, la Revue Catholique Internationale : *Communio* est prête à envisager de publier tout texte de recherche (individuelle ou communautaire) en théologie et spiritualité catholiques. Réponse et retour des manuscrits ne sont pas garantis.

## Sujets déjà traités

tome I (1975-1976): 1. **La confession de la foi \***

2. **Mourir \***

3. **La création**

4. **La fidélité**

5. **Appartenir à l'Eglise**

6. **Les chrétiens et le politique**

7. **Exégèse et théologie \***

8. **L'expérience religieuse**

tome II (1977) : 1. **Jésus, « né du Père avant tous les siècles »**

2. **Les communautés dans l'Eglise**

3. **Guérir et sauver \***

4. **Au fond de la morale \***

5. **L'Eucharistie (1) \***

6. **La prière et la présence (l'Eucharistie-II) \***

tome III (1978) : 1. « **Né de la Vierge Marie** »\*

2. **La justice \***

3. **La loi dans l'Eglise**

4. **La cause de Dieu**

5. **La pénitence**

6. **La liturgie**

tome IV (1979) : 1. « **Il a pris chair et s'est fait homme** »

2. **Laïcs ou baptisés**

\* Ces numéros sont déjà' totalement épuisés, et il ne reste plus que quelques exemplaires disponibles des autres numéros parus.

Dépôt légal : deuxième trimestre 1979 - N° de Commission Paritaire : 57057 - N° ISSN : 0338 781 X - Imprimerie TIP, 8, rue Lambert, 75018 Paris, tél. : 606.87.91 - Le directeur de la publication : Jean Duchesne.