

revue
catholique
internationale



communio



Christianisme et tragédie

www.communio.fr

« Inconnue des sources antiques, l'hypogée romaine de la rue Dino Compagni (aussi connue comme la catacombe de Via Latina) a été découverte en 1955. Elle abrite les tombes d'une ou plusieurs familles (anonymes). Véritable "pinacothèque du IV^e siècle", elle est entièrement décorée de riches peintures, où voisinent sujets païens et sujets chrétiens ».

Gail TATHAM « Hercules in the hypogeum of Via Dino Compagni, Rome »
in *Herakles Inside and Outside the Church*, Brill, 2020, pp. 173-197.

L'illustration de couverture représente « Hercule, portant sa massue au bras gauche, sortant des Enfers en passant devant Cerbère aux trois gueules, et ramenant du bras droit Alceste à son époux Admète assis à droite. Les interprètes sont partagés entre une lecture chrétienne (évoquant la descente victorieuse du Christ aux Enfers) et la permanence d'une culture païenne au IV^e siècle ».

Marcel SIMON, *Hercule et le christianisme*, Paris, Belles-Lettres 1955 (et c. r. de H.-I. Marrou, *Revue des Études Anciennes*, 1956, 58-3-4, pp. 418-421)

Publication diffusée avec le soutien
de la Fondation des Monastères



www.fondationdesmonasteres.org

revue
catholique
internationale



communio

Christianisme et tragédie

Il faudrait la langue des tragiques pour exprimer les souffrances du très magnifique et très illustre Celestiacus. Ceux-là, en effet, représentent comme il faut dans leurs tragédies les malheurs des hommes.

THEODORET, *Correspondance II* (SC 98 p. 95), ep. 36

Il est redoutable de tomber entre les mains du Dieu vivant ! Souvenez-vous de ces premiers jours où vous veniez de recevoir la lumière du Christ : vous avez soutenu alors le dur combat des souffrances, tantôt donnés en spectacle (theatrizomenoi) sous les insultes et les brimades, tantôt solidaires de ceux qu'on traitait ainsi. En effet, vous avez montré de la compassion à ceux qui étaient en prison ; vous avez accepté avec joie qu'on vous arrache vos biens, car vous étiez sûrs de posséder un bien encore meilleur, et permanent.

Ne perdez pas votre assurance ; grâce à elle, vous serez largement récompensés.

Hébreux 10, 31-35 (traduction AELF)

SOMMAIRE

Éditorial

7 Anne-Claire Lozier et Paul-Victor Desarbres : Finie la comédie !

Thème Christianisme et tragédie

25 Jan-Heiner Tück : Mourir pour autrui — Préfigurations de la Passion dans la tragédie grecque : l'Alceste d'Euripide

Non seulement la philosophie grecque mais aussi les tragédies antiques offrent des points de connexion pour la foi chrétienne. Le motif de la mort pour autrui peut être interprété comme une préfiguration de la croix, comme le montre l'exemple du drame Alceste d'Euripide. Euripide combine le motif de mourir pour les autres avec le motif de surmonter la mort par la lutte. Ces deux motifs peuvent être mêlés dans la christologie : sur la croix le Christ a pris notre place pour nous racheter, dans le Descensus ad inferos il a montré sa solidarité salvatrice avec les morts. L'acte de révélation de l'amour indulgent de Dieu est ainsi réalisé.

37 Jean-Robert Armogathe : L'Euripide chrétien

Un poème dramatique byzantin, La Passion du Christ, contient de nombreux emprunts au théâtre d'Euripide. L'article étudie le passage du tragique tel qu'il apparaît dans plusieurs pièces d'Euripide au tragique chrétien de la Passion du Christ.

45 Enrica Zanin : Tragique chrétien et tragédie

Le christianisme n'a pas signé l'arrêt de mort de la tragédie : après avoir survécu à travers le Moyen Âge, elle revit à l'âge moderne. La redécouverte de cette forme païenne dans le cadre chrétien a accompagné une exploration de l'expérience de la souffrance et des revirements du sort sans hâter la justification. La tragédie humaniste puis classique est pour le spectateur une machine à penser la contradiction et à pister, dans les ténèbres, les traces du salut.

55 Philippe Lefebvre : La grande tragédie biblique –
Réflexions sur le concept débattu de « tragique »

La Bible est habitée par la tragédie. Si cette notion demeure délicate à circonscrire tant elle a fait l'objet de définitions différentes, nombre de personnages bibliques (la fille de Jephthé, David, le Christ, etc) se présentent comme des justes dont l'histoire ne débouche pas sur une issue de toute évidence heureuse. L'auteur nous invite à voir le tragique biblique dans cette passion mystérieuse du juste qui nous oblige à renouveler notre regard sur la réalité : car la dernière forme de la tragédie est la cécité dont semblent frappés ceux qui, en étant proches de lui, ne voient point le Fils de l'homme venu dans ce monde.

Dossier Vingt-cinq ans après la mort du cardinal Yves Congar, op (1904-1995)

67 Jos Moons : Congar et Vatican II – symbole d'une Église en conversion

Il est juste et bon de commémorer ici le vingt-cinquième anniversaire de la mort du dominicain français Yves Congar (1904-1995). Comptant parmi l'un des géants de la théologie du xx^e siècle, Congar a ouvert le chemin vers une nouvelle manière de concevoir et d'appréhender des questions comme l'Église, l'œcuménisme, la réforme et la tradition, le laïcat.

75 Joseph Famerée : Yves Congar — Un itinéraire pionnier en ecclésiologie et œcuménisme

L'itinéraire ecclésiologique et œcuménique d'Y. Congar est exceptionnel. Il en est redevable d'abord à un milieu de vie favorable pendant sa prime jeunesse (Sedan, pays de religion mixte; l'abbé Lallement; sa mère). Il saura ensuite faire fructifier ces germes d'un appel et lui donner une forme bien personnelle (rencontres, formation au Saulchoir et à Paris, « Cahiers pour le protestantisme »). Cette vocation à l'écoute de son temps se déploiera également à travers une œuvre théologique monumentale, jalonnée notamment par ses grandes études novatrices sur l'unité et la catholicité, la réforme de l'Église, la théologie du laïcat ou la Tradition et les traditions.

85 Pablo Arteaga Echeverría : Yves Congar et l'Esprit saint

Les études de Congar sur l'Esprit saint ont porté des fruits importants; il a édifié sa pneumatologie à partir de l'action du Paraclet dans les autres confessions chrétiennes, dans l'Église et avec le Christ. Il a ouvert de nouvelles recherches en anthropologie, en eschatologie, en christologie ainsi que pour l'œcuménisme. Ce qui doit conduire à réfléchir à nouveaux frais sur la participation de l'Esprit à la vie trinitaire.

Signets

- 97 Andreas Bieringer: « Et le monde vacilla ... »
L'influence de la liturgie catholique sur la littérature contemporaine de langue allemande

Partant du constat que la littérature avant-gardiste du xx^e siècle, tout en prenant ses distances, fait preuve d'un respect religieux pour le rite chrétien, l'auteur montre, plus spécialement dans l'œuvre de Peter Handke, ce qu'il entend par influence de la liturgie sur la langue et sur le fond de la littérature contemporaine.

- 108 Marie-Hélène Congourdeau: Est-ce Dieu qui envoie les pandémies? Trois témoignages du premier millénaire chrétien: Cyprien, Basile et Anastase

Face aux nombreuses interrogations qui jaillissent en cette période de pandémie, l'auteur nous donne le témoignage de trois auteurs chrétiens des premiers siècles – deux évêques, Cyprien et Basile, et un moine qui a la particularité d'être aussi médecin: Anastase le Sinaïte – qui ont abordé, parfois dans un contexte dramatique, l'épineuse question des relations entre la Providence divine et les catastrophes collectives qui nous frappent, comme dans le cas d'une pandémie.

Finie la comédie¹!

Anne-Claire Lozier
Paul-Victor Desarbres

● Éditorial

Il a vaincu la mort, mais les faits, têtus, sont là : nous sommes plongés dans le mal, l'impuissance, la lourdeur. L'Église est sainte, mais les péchés, les complicités et les complaisances qu'elle abrite en son sein ont de quoi faire frissonner. Sur le plan moral, le baptisé même fait le mal qu'il ne veut pas (*Romains* 7,19). Le juste souffre et se trouve en butte aux persécutions (le serviteur souffrant, le Christ). Ainsi y a-t-il une part d'échec subi ou provoqué dans la vie des baptisés comme dans celle de l'Église.

Cette déchirure n'est pas neuve, elle est atrocement banale : comment la concilier avec la victoire déjà remportée par le Christ, avec la fin promise ? En ce qui concerne l'histoire du monde, c'est au fond la même inquiétude qui a pu donner champ aux spéculations les plus folles sur la figure de l'Antéchrist et sa victoire provisoire devant précéder le retour définitif du Christ². On peut objecter qu'au plan personnel, tout n'est qu'une affaire du degré de foi, du degré de certitude que chacun aura su atteindre. Mais prendre la mesure de tels échecs existentiels ou historiques ne revient pas à nier la victoire du Christ ou se complaire dans la morosité. Il serait trop commode de donner congé à cet ensemble d'inquiétudes, d'insatisfactions et de souffrances comme un simple reliquat. On ne saurait dire à la douleur *d'être sage et de se tenir bien tranquille* : c'est justement le mystère de la croix qui se conjugue avec la gloire déjà acquise. L'injonction de porter sa croix formulée par le Christ (*Matthieu* 16,24 ; *Marc* 8, 34 ; *Luc* 9,23³) n'est peut-être qu'une façon de constater la part de tragédie à l'œuvre dans les existences individuelles comme dans l'histoire du monde et de l'Église. Si la participation à la résurrection du Christ nous semble une évidence, le fait que nous partageons la même souffrance est une réalité plus complexe à saisir pour les mentalités contemporaines.

Tragédie et christianisme : Hans Urs von Balthasar

On désigne couramment depuis le XIX^e siècle comme « tragique » une situation conflictuelle, douloureusement vécue, et de manière plus radicale, des impasses lorsqu'elles ne peuvent être résolues – il existe une philosophie du tragique qui a d'ailleurs accompagné globalement les progrès de diverses pensées modernes athées niant toute transcen-

1 Dans l'opéra *Pagliacci* de Ruggero LEONCAVALLO (1892), le comédien Canio, mélangeant l'action de la pièce et la vie réelle, tue sa femme et l'amant de celle-ci : le public applaudit avec enthousiasme avant de comprendre, horrifié, ce qui s'est réellement passé. La comédie

devient tragique et la pièce se conclut par la réplique "La commedia è finita!".

2 Jean-Robert ARMOGATHE, *L'Antéchrist à l'âge classique. Exégèse et politique*, Mille et une nuits, 2005.

3 Voir aussi *Matthieu* 10, 38 et *Luc* 14,27.

Éditorial ● dance. Le terme est dérivé de la forme littéraire née à Athènes au v^e siècle avant Jésus-Christ qu'on nomme « tragédie ». L'objet de ce cahier est la « tragédie », prise non seulement au sens de la forme littéraire antique imitée et ressuscitée à partir de la Renaissance, mais aussi au sens d'expérience tragique perçue dans son déroulement, dans son caractère dramatique. On souhaiterait comprendre comment une forme de « tragédie » est trop souvent évacuée au profit d'un optimisme inopérant et comment elle s'articule à une *fin* bienheureuse. Ce terme de « tragédie » ou de « tragique » n'est pas une concession à une esthétique romantique du malheur : il correspond précisément à une intuition de Hans Urs von Balthasar sur les rapports entre christianisme et tragédie qu'il convient d'exposer ici.

Balthasar situe le lien entre christianisme et tragédie sur le plan de l'histoire des idées et non de la parenté littéraire entre les textes. Certes, il existe sans doute un lien historique entre les textes des auteurs tragiques grecs (Eschyle, Sophocle, Euripide) ou de leurs imitateurs d'une part et les textes bibliques de l'autre : depuis longtemps la mise en évidence d'un judaïsme hellénisé a eu raison de toute séparation étanche érigée entre ces deux mondes. Paul, évoquant dans le passage cité de l'*Épître aux Romains* le mal qu'on fait en voulant le bien (*Romains* 7, 19), semble reprendre le discours de la criminelle Médée, figure mise en scène par Euripide, Ovide et Sénèque⁴. Cependant, les tentatives d'établir une relation d'influence indiscutable entre Bible et tragédie manquent de fondement et peinent à convaincre : la proximité de formulation d'un texte à l'autre prouve tout au plus une proximité de pensée concernant des lieux communs et l'on ne peut constater que de vagues ressemblances de formulations ou de situations. Ce numéro n'a donc pas cherché à explorer cette voie qui n'est pas non plus celle de Balthasar.

Au-delà donc du lien historique, possible mais ténu, entre les textes bibliques et les textes des tragédies grecques, Balthasar souligne que le Christ semble arriver dans l'histoire comme une réponse à la figure du dénuement de l'homme qu'a dépeint cette littérature (les tragédies grecques, mais aussi Homère). Cette perspective développée dans *La Gloire et la Croix (Herrlichkeit)* constitue le point de départ de ce numéro⁵. Dans la *Gloire et la Croix*, Balthasar présente la tragédie comme sommet de l'art grec ; c'est avec la tragédie plus qu'avec la mythologie ou la philosophie païenne que le christianisme aurait dialogué. La tra-

4 EURIPIDE, *Médée*, 1078-1080 ; OVIDE, *Métamorphoses*, VII, 22-23 : « Je vois le parti le plus sage, je l'approuve, et je suis le plus mauvais. »

Urs von BALTHASAR, *La Gloire et la Croix*, t. IV *Le Domaine de la métaphysique. I Les fondations*, Paris, Aubier, 1981, p. 81-90 (= *Herrlichkeit* III, 1-1).

gédie, tout comme l'*Iliade* et l'*Odyssée*, présente une distance insurmontable entre hommes et dieux et une soumission totale de l'homme à ceux-ci. Elle propose une compréhension de la gloire humaine dans la souffrance qui est reprise et dissoute dans le drame du Christ, au point de ne plus pouvoir être répétée après lui. Sa représentation de la noblesse de l'humanité qui souffre constitue le grand et définitif « chiffre » qui annonce l'avènement humain du Christ, pour autant qu'Il comprend et dépasse tous les chiffres précédents. Ce terme de « chiffre » renvoie à une figuration qui n'est ni philosophique, ni esthétique, ni purement symbolique : il s'agit « plutôt [d'] un mystère de croyants pour des spectateurs et contemporains croyants ».

Dans un article de 1965, Balthasar revient sur les liens entre tragique et christianisme⁶. Tragédie et tragique sont indissociables : il entend le tragique dans un sens très large comme l'intuition qui est au cœur de la tragédie grecque : le fait que l'homme s'accepte comme « finitude, beauté et questionnement », en se plaçant « dans la lumière divine⁷ ». Il précise les trois éléments essentiels du tragique grec à ses yeux : l'inachèvement de l'existence (le morcellement de ce qu'on croyait organisé comme un tout), le caractère contradictoire et le sentiment de culpabilité.

La tragédie grecque est pour Balthasar le lieu par excellence où l'homme se pose la question de la souffrance et de la mort, l'affronte et l'accepte. À plusieurs reprises, la tragédie grecque se confronte au mystère de la souffrance vécue par un individu ; elle met en scène un humain souffrant et se demande le sens à donner à cela. Quelque chose de grand émane de la finitude, dans un consentement au tragique du monde. Une forme de « gloire » intervient là, comme une manifestation de la gloire du divin dans une manifestation tragique de la souffrance. Cette dimension n'est cependant pas le monopole de la tragédie : Balthasar souligne qu'Aristote a fait d'Homère le père de la tragédie⁸. C'est un sentiment qui, par son inscription dans une histoire, trouve sa meilleure expression dans la représentation tragique – sans exclusive d'autres moyens de représentation. Le christianisme reprend ce sentiment tragique dans la figure du Christ et dans le drame de la Passion qui est aussi une tragédie. La Croix fait rentrer le récit de la souffrance dans l'éternité⁹.

6 Hans Urs von BALTHASAR, « Tragédie et foi chrétienne », *Mélanges de Sciences religieuses*, octobre-décembre 2000, p. 13-28 ; l'article a paru en 1965 sous le titre « Das Tragische und der christliche Glaube » et a été repris dans *Spiritus Creator* (1967).

7 Hans Urs von BALTHASAR, art. cit., p. 14.

8 *La Gloire et la Croix*, op. cit., p. 33 :

« Les héros de l'*Iliade* font cercle autour de la mort, signe distinctif premier de l'homme, et leur grandeur est de regarder en face et littéralement de vivre dans la mort. »

9 Michel MESSIER, « Le Tragique dans la christologie de Hans Urs von Balthasar », *Mélanges de Sciences religieuses*, Lille, octobre-décembre 2000, p. 29-48.

Éditorial ●

Ce poids accordé au tragique implique ainsi une vision de la foi qui ne fait pas l'impasse sur la croix. Le Grec acquiesce au tragique; le chrétien a tendance à croire qu'il a pu donner congé au tragique. On peut dès lors mieux voir que l'histoire réelle, l'histoire individuelle comme l'histoire de l'institution ecclésiale *peut* être une tragédie – une tragédie tantôt limitée, car relative à un certain temps (la victoire de l'Antéchrist), tantôt absolue à une certaine échelle (la damnation des personnes ou la destruction des institutions collectives dans l'histoire).

Il faut en quelque sorte sauver le tragique entendu au sens de fin malheureuse – quand bien même d'autres fins sont possibles ou à espérer. S'il est impossible de suivre un pessimisme tragique qui tient pour tragique toute destinée et l'histoire du monde même, il y a pour Balthasar une sorte de combat à mener contre l'optimisme – il s'inspire à ce sujet de la lecture de l'écrivain et poète allemand Reinhold Schneider (1903-1958), hostile à la guerre, mais dont l'une des idées force est le refus de l'optimisme a-tragique: pour cet opposant au nazisme, célèbre pour son sonnet décrivant l'Antéchrist à l'œuvre dans le III^e Reich, la guerre et ses ravages sont constitutifs de la vie et de l'histoire. On doit tout faire pour l'éviter et s'y opposer (Schneider est militant pacifiste après la Seconde Guerre mondiale), mais il faut se préparer à en souffrir¹⁰.

Tragédie païenne, tragédie chrétienne

Approfondir cette intuition pour prendre la mesure du tragique chrétien semble essentiel dans la perspective actuelle. Ce cahier voudrait montrer que le christianisme n'a pas éradiqué la tragédie ni le tragique mais les a, bien au contraire, déplacés, assumés et reconfigurés.

La tragédie grecque se résume pour nous à un corpus réduit de trente-deux pièces écrites et jouées à Athènes au v^e siècle avant J.-C.¹¹: l'ensemble qui nous reste n'est peut-être pas représentatif de ces textes et de leur signification¹². On a pu ces dernières années souligner à quel point la tragédie grecque, étrangère à nos conceptions, est étrangère au tragique tel que nous le concevons. Les multiples tentatives en ce sens insistent sur le fait que les tragédies n'ont pas nécessairement une issue fatale, qu'elles ont une fonction rituelle: c'est le cas d'*Oedipe à Colone* de

10 Elio GUERRIERO, *Hans Urs von Balthasar*, Paris, Communio/Parole et silence, (2^e édition revue et augmentée), 2014, p. 170-176.

11 Sur la tragédie, voir la très accessible synthèse de référence de Paul DEMONT, Anne LEBEAU, *Introduction au théâtre grec antique*, Paris, Livre de poche, 1996.

12 Il faut oser le mot: les tragédies sont essentiellement pour nous des textes à partir desquels nous nous efforçons, en nous appuyant aussi sur le contexte, de reconstituer à la fois un sens mais aussi le déroulement de la représentation tragique elle-même.

Sophocle¹³. Mais beaucoup de tragédies semblent bien rapporter une forme de malheur et de crainte au destin.

La tragédie a eu le bonheur de trouver très tôt un analyste bien informé dont le traité nous est parvenu : il s'agit de la *Poétique* d'Aristote. En dépit d'éternelles polémiques sur ce texte, on peut le considérer comme une source d'informations importantes sur la tragédie¹⁴. Au chapitre 6 de la *Poétique*, il décrit les différentes caractéristiques de la tragédie, dispositif raffiné et complexe : l'intrigue (qui prime sur tout et doit être resserrée pour être efficace), les caractères (qui dépendent de l'intrigue, les personnages idéaux ne devant être ni tout à fait bons, ni tout à fait méchants), l'expression poétique, la pensée (participation à la réflexion commune), le spectacle (la part visuelle, affaire des décorateurs), le chant. La tragédie représente par ailleurs des actions nobles et produit la terreur et la pitié – ce qui produit pour Aristote un effet dont le sens est discuté, la *katharsis*. Aristote ajoute au début de son traité que le fondement de la tragédie est la *mimésis*, aptitude fondamentale de l'être humain : on peut entendre par là « imitation » ou, mieux encore, « représentation¹⁵ ». Aristote insiste sur l'intrigue, car à ses yeux (chapitre 7) la tragédie est une certaine syntaxe de l'action, un système des faits qui oblige à méditer sur le renversement – qui fait en général passer du bonheur au malheur ou du malheur au bonheur : l'énoncé de ce dernier aspect l'oblige à privilégier certaines tragédies sur d'autres. Ce genre complexe dont Aristote a cherché à théoriser le contenu, a été imité en latin par le philosophe Sénèque (I^{er} siècle) dont nous sont conservées les pièces auxquelles s'ajoute une tragédie à sujet romain – seul reliquat d'un genre pratiqué à Rome. Voilà l'essentiel de la tragédie antique qui apparaît comme un cérémonial complexe : l'adjectif « tragique » chez les Grecs semble renvoyer d'ailleurs à une forme de grandiloquence¹⁶.

L'adaptation de la tragédie au christianisme est un phénomène précoce : quelles que soient leurs vues sur le théâtre en général, les Pères de l'Église ont puisé dans les textes tragiques. Dans les *Stromates*, Clément d'Alexandrie, qui cherche à concilier la culture païenne et le christianisme, propose un *compendium* de la sagesse tragique recevable par le christianisme¹⁷ : il y reconnaît la valeur des descriptions psycho-

13 Voir Pierre JUDET DE LA COMBE, *Les Tragédies grecques sont-elles tragiques? Théâtre et théorie*, Paris, Bayard, 2010 et, dans une perspective plus générale, l'essai de William MARX, *Le Tombeau d'Œdipe*, Editions de Minuit, 2012.

14 Florence DUPONT, *Aristote ou le vampire du théâtre occidental*, Paris, Aubier, 2007 : le primat de l'intrigue chez Aristote serait à l'origine d'une conception intellectualiste du théâtre qui fait peu de cas du spectacle et de sa ritualité

et qui a prévalu en Occident.

15 ARISTOTE, *La Poétique*, traduction de Roselyne Dupont-Roc et Jean Lallot, Paris, Seuil, 1980 (réédition en 2011).

16 Voir PLATON, *Ménon* 73e et ARISTOTE, *Rhétorique*, III, 3, 4.

17 CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates*, VI, chap. 10-11 en particulier : voir *Foi chrétienne et culture classique*, textes présentés et annotés par Bernard Pouderon, Paris, Migne, 1998.

Éditorial ● logiques (celle de la souffrance) et de quelques affirmations théologiques qui relèvent de la théologie naturelle ou semblent préfigurer la révélation du Nouveau Testament. Théodoret de Cyr développe le même type de lecture lorsqu'il loue la piété du tragique Sophocle :

Tout en faisant des tragédies de ces crimes affreux [= des sacrifices humains], l'Athénien Sophocle a parlé de Dieu en termes excellents, et, avec la plus grande sagesse, il a bafoué les statues des démons et l'injustice des meurtres sacrificiels ; il s'exprime ainsi :

Il y a un seul Dieu, en vérité, un seul,

Qui a fait le ciel et la terre immense,

Et la vague bleue de la mer, et la force des vents ;

Mais, foule de mortels, aux cœurs égarés, nous avons érigé, pour endormir nos malheurs,

Des statues de dieux, en pierre, en bronze,

Images d'or ciselé ou d'ivoire ;

De sacrifices ou de belles panégyries

Les entourant, nous pensons faire ainsi acte de religion.

C'est pourquoi ce n'est pas seulement nous, mais encore vos poètes, vos historiens et vos philosophes qui se moquent de ce que vous prenez pour divin¹⁸.

Le propos dépasse la polémique anti-polythéiste et relève une forme de convergence entre la sagesse païenne de la tragédie, opposée dans cette interprétation aux cultes païens, et la foi chrétienne.

L'un des accomplissements de cette convergence est le *Christus patiens* qu'analyse Jean-Robert Armogathe¹⁹ : il s'agit d'une pièce contenant de multiples emprunts textuels à plusieurs tragédies d'Euripide, dont *Les Bacchantes* où Euripide représente le massacre du jeune roi de Thèbes, Penthée, dépecé par sa propre mère Agavé et payant ainsi son hostilité aux mystères du dieu Dionysos. Dans la pièce chrétienne, le langage de la souffrance incompréhensible est reporté sur la Passion. L'auteur chrétien emprunte un langage, des formulations de la souffrance d'une mère face à la mort d'un enfant qui sont rapportées à la mère de Dieu. Le langage tragique permet ici un approfondissement à la fois psychologique et théologique.

Une autre héroïne d'Euripide, Alceste, qui accepte de mourir à la place de son époux Admète et se trouve sauvée des Enfers par Héraklès, préfigure le Christ selon une modalité qu'analyse Jan-Heiner

18 THÉODORET DE CYR, *Thérapeutique des maladies helléniques*, trad. P. Canivet, *Sources Chrétiennes* 57-2, p. 308-309.

19 Jean-Robert ARMOGATHE, *L'Euripide chrétien*, voir dans ce cahier, p. 37.

Tück²⁰. Certes, cette tragédie d'Euripide n'en est pas une : au concours, elle tenait la place du drame satyrique censé accompagner l'ensemble de trois tragédies présentées par l'auteur²¹. La souffrance trouve dans *Admète* une issue : la tragédie devient même comique quand Héraklès paraît sur scène pour ramener finalement Admète du royaume des morts. Mais Alceste est une figure de l'amour qui accepte de mourir pour l'autre sans conditions : cette convergence explique le choix de l'illustration de ce cahier : une représentation de cette sortie des Enfers qui se trouve dans la catacombe chrétienne de Via Latina (IV^e siècle).

On voit dans ces deux cas que le christianisme ancien a très tôt intégré les formulations tragiques et, sinon la tragédie entière, du moins le moment tragique – en l'associant à un dénouement heureux (la résurrection dans le *Christus patiens*). Il a aussi puisé dans une tragédie qui n'exprime pas un malheur absolu (*Admète*). Mais il ne s'est pas approprié la tragédie – celle-ci finit par disparaître.

Curieusement, le mot « tragédie » a survécu tout le long du Moyen Âge alors même que la chose (le genre littéraire pratiqué par les Anciens et la représentation théâtrale) n'existait plus²². Le théâtre médiéval, quelle que soit sa richesse, ne reprend pas les formes, ni les intrigues de la tragédie antique, ni la thématique du héros solitaire qu'on retient parfois de celle-ci. Au Moyen Âge, le mot « tragédie » a un sens double : celui, général, d'événement promis à une fin fatale. Mais c'est aussi un nom désignant une œuvre de haut style, car les grammairiens antiques ont transmis l'idée que la tragédie met en scène de personnages de haut rang. Pour Dante (1265-1321) et ses contemporains, l'*Enéide*, épopée du poète Virgile, est une tragédie parce qu'elle relève du haut style. Le choix d'intituler sa propre œuvre *Divine comédie* est explicable de plusieurs manières : comme une proclamation chrétienne de la fin heureuse promise par la foi et contemplée par Dante (la comédie s'oppose à la fin funeste caractéristique de la tragédie, écrit-il dans une célèbre lettre à son ami Cangrande), comme un choix de registre (ce qui n'est pas exclusivement du haut style, ce qui mêle plusieurs langages vernaculaires est une comédie), comme une allusion déferente à la « tragédie » de Virgile dont il se veut l'humble continuateur²³. Dès

20 Jan-Heiner Tück : « Mourir pour autrui—Préfigurations de la Passion dans la tragédie grecque : l'*Alceste* d'Euripide », voir dans ce cahier, p. 25.

21 Chaque auteur, lors des concours tragiques, présentait avec ses trois tragédies un drame satyrique, dont le chœur était originellement composé de satyres, êtres ithyphalliques menés par Silène ;

un traité hellénistique définit le genre comme « une tragédie qui s'amuse » (*Du style*, 169).

22 Voir à ce sujet l'article d'Enrica ZANIN, « tragique chrétien et tragédie », dans le présent numéro, p. 45.

23 Sur toutes cette question, voir Enrico MALATO, *Dante*, Paris, Les Belles-Lettres, 2017, p. 227-232.

Éditorial ● la fin de l'antiquité, Boèce, suivi par de nombreux auteurs médiévaux, montre que le christianisme n'a pas évacué l'idée de tragique – au sens d'expérience d'impasse où seule se présente une issue fatale.

L'article d'Enrica Zanin étudie cette survie du mot qui débouche sur une véritable résurrection de la tragédie à la Renaissance ; en effet, avec les progrès de l'humanisme philologique aux xv^e-xvi^e siècles, les lettrés éditent et traduisent largement le corpus tragique gréco-latin. On écrit des tragédies reprenant les modèles antiques. Après cette époque, le terme de « tragédie » ne renvoie plus qu'à des pièces de théâtre dont le thème est tragique²⁴ et trouve une acception moins large que celle qu'il avait au Moyen Âge : l'anachronisme est né²⁵. En adaptant ou en imitant Sénèque et les tragiques grecs souvent traduits, certains humanistes ambitionnent plus précisément de ressusciter le genre tragique et ses formes d'expression : la tragédie ne semble alors aucunement contredire les sensibilités chrétiennes. Le désespoir tragique semble représenter une expérience d'impuissance que les auteurs et les spectateurs ont d'autant moins de mal à partager qu'il est représenté, stylisé, et ne préjuge pas de leur propre attitude d'esprit. La tragédie confirme le malheur de certains ; elle peut en rassurer d'autres, car elle représente ou joue un malheur sans issue²⁶. Le tragique de la situation de Thésée à la fin de l'*Hippolyte* de Robert Garnier (1573) repose sur le fait qu'il a par erreur causé la mort de son fils sur une fausse déclaration de sa femme adultère : son désespoir est sans issue, sans espoir de rachat, mais il repousse nettement l'idée du suicide²⁷. On trouve là un tragique à l'antique, absolu car sans consolation, mais aménagé de manière à être compatible avec le christianisme (le catholique Garnier montre Thésée en repentant privé de la révélation). La tragédie à l'antique est conçue comme un exutoire représentant un désastre total, exotique et lointain, qui est de nature à éclairer indirectement le présent. Une tragédie à l'antique, mais à thème biblique se développe à la même époque : soit elle représente le désastre individuel d'un individu qui s'oppose à Dieu et s'en croit haï (*Saül le Furieux* de Jean de La Taille 1572), soit elle n'a pas une issue absolument fatale (*Abraham sacrifiant*, 1550, pièce qui emprunte aussi aux mystères médiévaux). Comme la tragédie antique, la tragédie humaniste ne postule pas exclusivement une issue fatale pour le personnage principal ; elle montre aussi un tragique spécifiquement chrétien. On ne saurait opposer le tragique

24 Pas nécessairement des pièces imitées du corpus tragique antique.

25 Ou le « péché d'anachronisme » (Lucien FEBVRE, *Le problème de l'incroyance au XVI^e siècle*).

26 Les tragédies humanistes ne connaissent pas d'emblée la théorie de

la catharsis aristotélicienne et semblent reposer sur l'idée qu'un malheur lointain et hyperbolique peut consoler. La tragédie est un « miroir ».

27 Plus nettement que dans la pièce de Sénèque qu'il imite.

« absolu » des pièces à l'antique et le tragique « moyen » des pièces à sujet chrétien. Dans *Saül furieux*, le destin du roi est radicalement tragique, car il décide d' « étranger l'espérance²⁸ » [la rendre étrangère] et de refuser Dieu, alors même qu'il serait possible de l' « invoqu [er] de bon cœur²⁹ ». Le tragique chrétien n'est pas moins tragique, au contraire, car il contient un refus du salut. La mort y est en quelque sorte double. La représentation fictive du tragique est le condensé d'un malheur total, mais jamais sans possibilité (même refusée) de rémission.

Ce mouvement d'intégration de la forme tragique à la culture chrétienne n'a pas empêché la naissance d'une autre manière de percevoir la tragédie. Avec la modernité et la naissance de philosophies athées se revendiquant du tragique pour penser la condition humaine, la tragédie et la notion de « tragique » ont aussi servi de support à l'affirmation d'un désespoir sans issue, d'une absence de transcendance, d'une fin malheureuse promise à tous. Dès lors, les tragédies présentent la même expérience de désespoir et d'absurdité, mais le sens de ce désespoir varie selon l'intention de l'auteur ou la compréhension du public. L'extraordinaire vogue des réécritures de tragédies grecques au milieu du xx^e siècle en France (Giraudoux, Anouilh, Cocteau, Sartre...) est représentative de cet écart d'interprétation³⁰ : dans leur grande diversité, le jeu du malheur présenté par ces pièces ne préjuge en rien de la position de l'auteur sur le sens de la vie. La tragédie ainsi acclimatée est une forme qui se prête à l'expression d'un désespoir aussi bien chrétien qu'athée.

Le tragique n'est pas (toujours) une fin

C'est à la philosophie allemande de la fin du xviii^e et du début du xix^e siècle, aux philosophies idéaliste et romantique, qu'on doit une philosophie du « tragique » et la généralisation de l'emploi du mot dans son sens large qu'il possède actuellement³¹.

Ces diverses conceptions du tragique font pour beaucoup la part belle à un dépassement. Pour Hegel, le tragique est une dialectique qu'il définit diversement, mais toujours en lien avec la moralité : dans l'*Es-*

28 JEAN DE LA TAILLE, *Saül furieux*, éd. Elliott Forsyth, Paris, STFM, 1998, v. 1065, p. 70.

29 *Id.*, v. 417, p. 39 : à cet égard, le dialogue imaginé par Jean de La Taille entre Saül et son écuyer est très net : dans la tragédie, Saül n'est pas seulement l'objet de la réprobation divine pour n'avoir pas massacré Agag roi d'Amalec (*1Samuel* 15), il pèche en refusant de se soumettre au verdict du prophète Samuel et de de-

mander pardon pour ses fautes multiples (la condamnation de Jonathan) – en se croyant haï de Dieu.

30 François JOUAN, « Le retour au mythe grec dans le théâtre français contemporain », dans *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, n°2, juin 1952, p. 62-79.

31 Nous résumons (imparfaitement) l'analyse de Peter SZONDI, *Essai sur le tragique*, Belval, Circé, 2003.

Éditorial ● *thétique*, il évoque le héros à la fois dans son tort et son bon droit. Le tragique procède alors de l'opposition de deux côtés antagonistes où chacun pris pour soi a sa justification et ne peut faire triompher son but ou son caractère qu'en niant l'autre ; la moralité engendre la faute. Dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, il commente longuement l'exemple de l'Antigone de Sophocle, tragédie dans laquelle l'amour (Antigone et son amour familial) est en butte à la loi (l'éthique formaliste de Créon). Mais cette dialectique tragique aboutit à une résolution : la philosophie proche, mais distincte, d'un Friedrich Theodor Vischer (1807-1887) accentue ce dernier aspect : « La grandeur humaine, en succombant, permet à la grandeur divine de se révéler, cette souffrance se transmue chez le spectateur en sentiment de réconciliation³² ». De manière plus pessimiste, un Schopenhauer voit dans le tragique un conflit de la volonté – force aveugle et principe de cohésion intime du monde à la fois : la volonté se détruit elle-même, ce qui permet une prise de conscience et une résignation. Cela constitue une autre forme de résolution du tragique. Nietzsche reprend cette dialectique de manière sans doute moins négative : dans son langage en partie poétique, le héros de chaque tragédie est Dionysos, figure divine de la force vitale, qui prend sur lui la souffrance de l'individuation et apparaît *in fine* comme une puissance indestructible. Ces divers points de vue trop vite exposés posent la question de la radicalité avec laquelle on peut envisager le tragique qui mène toujours à un dépassement.

Certaines visions du tragique insistent davantage sur son caractère d'impasse. Goethe semble adopter un point de vue différent des précédents, car il ramène le tragique à une opposition irréconciliable qu'il perçoit chez d'autres, mais refuse résolument de mettre en scène par tempérament³³. Kierkegaard conçoit le tragique comme une « contradiction souffrante » (*Post-scriptum*) et y voit un moment provisoire séparé de sa résolution – seule l'affirmation du caractère subjectif du tragique permet de considérer qu'on peut s'en extraire. La philosophie de Schelling (1775-1854) propose peut-être une solution médiane : dans cette perspective, le héros tragique affirme sa liberté au prix de sa vie, de sorte que la liberté du héros et la nécessité qui le détruit sont toutes deux victorieuses³⁴.

Au fond, on peut ranger ces conceptions philosophiques du tragique en deux ensembles, pour reprendre les analyses de l'helléniste Pierre

32 *Id.*, p. 42-43.

33 Goethe refuse de pratiquer la tragédie proprement dite et lui préfère le drame (*Torquato Tasso*, *Iphigénie en Tauride*, etc.). On n'est guère convaincu par l'analyse de Péter Szondi qui voit chez Goethe une vision dialectique

du tragique.

34 On trouve cependant des analyses plus circonstanciées de Schelling que celles de Szondi : Jacques-Olivier BÉGOT, « La naissance du tragique, enfanté par l'esprit du sublime », *Revue germanique internationale*, n°18, 2013, p. 75-90.

Judet de la Combe : d'une part celles qui affirment « la nécessité d'une réconciliation » au nom d' « une philosophie de l'histoire orientée vers l'unité, vers l'harmonie après une phase nécessaire de catastrophes », d'autre part celles qui mettent en relief « l'inconciliable, le désastre pur, sans dépassement positif, en accord avec une théorie négative de l'être³⁵ ». Ce cahier a voulu s'interroger sur une conception chrétienne du tragique qui ne soit ni la première, vidant la souffrance de son sens au nom de l'après, ni la seconde qui n'autorise aucun espoir.

Dans *La Mort de la tragédie*, George Steiner a soutenu l'idée que le christianisme était « atragique³⁶ » et qu'il y avait une incompatibilité entre christianisme et la tragédie comme forme artistique ou bien l'expérience tragique. Cette thèse repose notamment sur une conception du tragique comme fin absolue :

Les tragédies finissent mal. Le personnage tragique est brisé par des forces qu'on ne peut ni comprendre complètement ni vaincre par la sagesse rationnelle. Ceci encore est essentiel : si les causes du désastre sont temporelles, si le conflit peut être résolu par les moyens techniques ou sociaux, nous pouvons avoir du théâtre sérieux, non pas de la tragédie. Des divorces plus souples n'auraient pas pu modifier la destinée d'Agamemnon ; la psychiatrie n'est pas une réponse à Œdipe. [...] La tragédie est irréparable (p.16).

De cette vision d'un tragique comme absolu découle la disqualification de tentatives littéraires du XVIII^e siècle et du romantisme qui relèvent de l'optimisme et dont les auteurs étrangers à l'idée de fatalité du mal, ne peuvent donner naissance qu'à une « presque tragédie³⁷ ». Les dramaturges chrétiens comme Claudel sont pour leur part confrontés, d'après Steiner, au paradoxe de la tragédie chrétienne (p.328 et sv) : la vision chrétienne n'autorise qu'une « tragédie partielle ou épisodique » (p.325). Le marxisme d'un Brecht aboutit à la même formule esthétique ; la « tragédie [est] conçue comme un gaspillage plutôt que comme un désastre prédestiné ou inévitable » (p. 332). Steiner rappelle l'axiome de joie obligatoire du marxisme qui aboutit à la *Tragédie joyeuse* de Vichnievsky.

Cette thèse riche en enseignements est discutable sur certains points. Le tragique est pensé par Steiner comme un absolu qu'il n'est pas tout à fait dans la tragédie grecque : on aurait tort d'écarter les tragédies où

35 Pierre JUDET DE LA COMBE, *op. cit.*, p. 148. Ce n'est pas le fin mot de l'analyse que contient cet ouvrage.

36 George STEINER, *La Mort de la tragédie*, Paris, Gallimard, 1993 (publica-

tion originale en anglais : 1961), p. 325.

37 *Id.*, p. 132 : « la 'presque tragédie' est précisément le compromis d'une époque qui ne croyait pas à la fatalité du mal ».

Éditorial ● la crainte et la pitié n'aboutissent pas à la destruction de l'un ou l'autre héros : *Œdipe à Colonne* de Sophocle, mais aussi *Ion*, *Iphigénie en Tauride*. Rien n'interdit de lire de manière ambiguë certaines situations tragiques³⁸. De plus, il semble qu'on ne doive pas oublier l'objet ou plutôt le sujet auquel se rapporte le tragique. La catastrophe tragique peut certes paraître irréparable à qui est frappé, mais elle est nécessairement relative – rapportée aux personnes qui la vivent, quand bien même ce n'est pas son intensité qui varie. Enfin, on peut contester une conception trop radicale et donc abstraite de la fin : or toute fin tragique est relative à la manière de circonscrire l'intrigue ou la suite des événements. C'est précisément l'intuition fondamentale de la tragédie humaniste qui ne cesse en finissant d'indiquer les revirements de fortune encore possibles. Au fond le tragique est lié pour Steiner comme d'autres contemporains à la conception de la mort comme destruction totale de l'être : l'addition des tragédies individuelles permet d'aboutir à la généralisation selon laquelle le monde entier et l'histoire ont un destin tragique. D'autres penseurs de la généralisation tragique, de Miguel de Unamuno à Spengler, peuvent faire primer la perception d'un désastre collectif sur la mort individuelle, débouchant sur un pessimisme existentiel. Mais le mouvement est équivalent.

À l'échelle de l'existence individuelle, on peut dire que le tragique chrétien constitue un déplacement : la tragédie de la mort n'est pas un terme indépassable, elle peut déboucher sur tout autre chose – et former ce que Dante appelle une *comédie*. Cependant, le caractère irrémédiable de la mort est assumé et transformé dans une autre tragédie plus âpre peut-être, une double mort qui frappe le corps et l'âme : la damnation. On peut rejoindre Steiner sur ce point : « dans la vraie tragédie, les portes de l'enfer sont ouvertes et la damnation est une réalité³⁹ ». Il semble que tout le tragique chrétien tienne non dans cette « réalité », mais dans cette possibilité.

Le tragique de la Passion

On pourrait chercher à distinguer, en suivant la catégorisation esquissée par Steiner, la tragédie irrémédiable, fin absolue, et la tragédie temporaire ou provisoire. La passion serait une tragédie provisoire pour le Christ, tandis que la tragédie absolue serait celle de la trahison de Judas qui désespère du pardon de Dieu. Mais une tragédie temporaire, comme celle que le Christ vit sur la croix, est-elle pour autant une fausse tragédie ? On objectera pour qui vit un moment tragique et se trouve dans l'impasse, la certitude morale d'une issue heureuse

38 C'est le cas d'*Œdipe roi* : voir l'article de Enrica ZANIN dans le présent numéro, p. 45.

39 George STEINER, *op. cit.*, p. 125.

n'est pas toujours une consolation : la souffrance peut n'en paraître que plus absurde et révoltante. La mort et la souffrance ne cessent d'être un scandale pour le chrétien.

À ce titre, la Passion en elle-même est éclairante et troublante, où le Christ lui-même s'écrie : « Mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? » Charles Journet écrit à propos de cette cinquième parole du Christ en croix :

Dieu fait homme laisse échapper ce cri de désespoir. Pourquoi ? Car pour le rachat de l'homme, il accepte de souffrir cet 'écartèlement' spirituel entre la vision pure de Dieu et la souffrance de la condition humaine dégradée par le péché, révoltée contre Dieu⁴⁰.

Ces paroles « que l'excès de [la] souffrance pour les hommes [...] a arrachées » sont bien sûr celles du début du Psaume 21 qui s'achève par une affirmation de foi. Mais il faut sentir tout le poids de ce paradoxe du tragique chrétien : le Christ assume par cette parole qui contredit l'espérance et la résurrection pourtant annoncée par lui-même la possibilité du pire, du désespoir total et définitif. Ce cri douloureux n'est pas inscrit dans un destin finalement tragique, mais il témoigne d'une expérience de la tragédie humaine, en l'occurrence d'une perception du tragique.

La crucifixion est un supplice long et douloureux (la cruauté humaine en a imaginé d'autres depuis) : ne concluons pas trop vite. Le Christ a accepté de prononcer le début du Psaume 21, d'éprouver la souffrance de ceux qui se détournent de lui. Par là même, il a assumé toutes les souffrances humaines et vécu le moment tragique.

Plus encore, on se gardera d'oublier que le tragique ainsi assumé est communicable ou représentable : à défaut de vivre l'impasse, nous pouvons percevoir celle de l'autre. La Passion comme tragédie est sans doute la garantie même de la communicabilité de cette expérience tragique.

Ne pas conclure trop vite

Reconnaître la place de la tragédie revient précisément à ne pas chercher à abréger le moment tragique. Dans une catéchèse récente⁴¹, le pape François a décrit l'idéal de consolation dans une perspective où l'on laisse la place à l'expression de la douleur plutôt que de vouloir

40 Charles JOURNET, *Les Sept paroles du Christ en croix*, Seuil, 1982.

41 Audience générale du 4 janvier 2017, voir vatican.va.

Éditorial ● immédiatement la soulager. « Pour parler d'espérance à un désespéré, il faut partager son désespoir » : cette formulation se rapproche étroitement de ce que la psychologie et les neurosciences appellent l'empathie⁴² – celle-ci est une réponse émotionnelle appropriée à ce qu'autrui exprime ; elle suppose de ne pas confondre ses émotions et celles de l'autre et doit être distinguée de la contagion émotionnelle.

Dans la même catéchèse, le pape François cite un passage de Jérémie où le prophète constate la douleur irréparable d'une mère : « Ainsi parle le Seigneur : Un cri s'élève dans Rama, une plainte et des pleurs d'amertume. C'est Rachel qui pleure ses fils ; elle refuse d'être consolée, car ses fils ne sont plus » (*Jérémie* 31,15). Le prophète reprend et modifie la figure de Rachel, morte en donnant naissance à Benjamin dans un contexte tout différent (*Genèse* 35). On lit ici l'expression de la douleur qui refuse farouchement d'être atténuée ou consolée. Le verset suivant annonce une consolation de Dieu : « Retiens le cri de tes pleurs et les larmes de tes yeux. Car il y a un salaire pour ta peine, – oracle du Seigneur : ils reviendront du pays de l'ennemi » (*Jérémie* 31, 16). La douleur radicale n'est pas présentée comme un manque de foi, bien au contraire, puisque les pleurs amènent un salaire. Ce verset repris pour le massacre des Innocents (*Matthieu* 2, 17-18) exprime bien la tragédie d'une mort cruelle et injuste. Ce tragique n'est peut-être pas le dernier mot, mais il est éprouvé par l'évangéliste comme tel. Il y a un temps pour pleurer – c'est le sujet d'un prochain cahier⁴³. L'évangile n'ajoute rien au récit de la cruauté d'Hérode et des siens. Deux discours semblent impossibles : présenter cette horreur comme un mal nécessaire qui a épargné le Christ et mené ces Innocents au salut ou bien considérer que le massacre des Innocents n'est pas une tragédie. On aurait tort de dire à la victime qui a échappé au pire qu'elle n'a pas éprouvé le pire : il n'y a pas de tragédie provisoire pour qui la vit. On touche là au tragique chrétien qui, comme tout tragique, peut être un signe révoltant et incompréhensible – à ceci près qu'on peut le dire à Dieu.

Dans son article du présent cahier, Philippe Lefebvre⁴⁴ nous montre que la Bible est pleine de ces tragédies, au sens d'expériences de l'impasse ou des ténèbres : pour qui est amené à les vivre, le salut ne se trouve pas après ou hors de celles-ci. L'exhortation à porter sa croix

42 Voir à ce sujet Jean DECETY, « Une anatomie de l'empathie », *Psychiatrie, Sciences humaines, Neurosciences*, n°3 (11), Paris, 2005, p. 16-24. L'auteur qui a écrit de nombreux travaux sur le sujet a par ailleurs défendu une nette distinction entre empathie et morale « The complex relation between morality and empathy », *Trends in Cognitive Sciences*,

vol. 18, n° 7, 1^{er} juillet 2014, p. 337-339. On ne discutera pas ici son étude sur les liens entre religiosité et altruisme chez les enfants.

43 Cahier à paraître en 2021.

44 Philippe LEFEBVRE, « La grande tragédie biblique. Réflexions sur le concept débattu de 'tragique' », voir dans le présent cahier p. 57.

évoquée au début de cet éditorial n'est sans doute pas une invitation à chercher la souffrance mais à accepter la part de tragique qui se présente : on pense parfois que la transmission de cette exhortation est peut-être liée aux persécutions romaines de 64 qui ont précédé la rédaction de l'évangile de Marc.

La tragédie n'est pas morte avec le Christ, mais faut-il s'y complaire ? L'épisode de la tempête sur le lac de Tibériade rappelle le contraire. Accepter le tragique n'est pas crier à la tragédie face aux épreuves. La version de Marc (*Marc 4, 35-41*) est d'ailleurs pleine d'ironie et constitue une véritable semonce pour le disciple et pour le lecteur. Jésus dort – la mention de l'oreiller sur lequel sa tête est posée crée un contraste presque plaisant avec l'agitation des disciples qui se croient perdus avant l'heure – conclusion hâtive, pessimiste cette fois-ci. On trouve là l'antidote contre l'attitude de tragédien qui peut nous guetter tous. Donner sa juste place à la tragédie suppose aussi d'accepter de ne pas conclure trop vite.

La possibilité du pire

Le tragique comme possibilité du pire et la tragédie comme sa réalisation ne sont pas morts sous les coups de l'espérance chrétienne. Peut-être devons-nous apprendre à voir la place du tragique, ou ce que Philippe LeFebvre appelle dans son article « le chemin des justes » d'après plusieurs modèles bibliques. L'enjeu n'est pas d'inventer une tragédie, mais de voir qu'elle peut se dérouler et de ne pas craindre d'en être parfois les acteurs ou les figurants. De ce constat peut apparaître une forme de « gloire ». On pourrait discerner plusieurs champs d'application.

Le premier est le plan de la morale individuelle. Péter Szondi l'a remarqué en analysant les philosophies allemandes du tragique : « Dans l'espace chrétien, le tragique du destin de l'Antiquité se transforme en tragique de l'individualité et de la conscience⁴⁵. » Le rejet d'une « pastorale de la peur » (Jean Delumeau) commence à peine à être situé dans son contexte historique⁴⁶ ; il doit permettre de mieux comprendre comment présenter aujourd'hui la possibilité du pire : que l'homme refuse le salut. Le paradis où « on ira tous » relève de la chanson. Je ne veux pas préjuger du salut des autres, mais je peux m'interdire de conclure formellement sur le mien avant que tout ne soit fini. La fin bienheureuse est une possibilité réelle, mais tient à une chose sur laquelle notre liberté n'est pas toute-puissante : le péché. Ce tragique est plus intérieur sans nul doute.

45 Peter SZONDI, *op. cit.*, p. 92.

46 Guillaume CUCHET, « Jean Delumeau, historien de la peur et du péché. Historiographie, religion et société dans

le dernier tiers du 20e siècle », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, vol. 107, no. 3, 2010, p. 145-155.

Éditorial ● Le second serait celui des institutions dans l'histoire. La récente explosion du nombre de signalements de cas d'abus sexuels ou d'abus de pouvoir au sein de l'Église catholique mérite qu'on fasse une place à l'amertume et à la déception sans se hâter de conclure. La place laissée au tragique est le remède au triomphalisme et à la suffisance. Ici, l'épisode de la barque dans la tempête est essentiel : on peut crier à la tragédie alors qu'il n'y a pas de raison de s'inquiéter pour soi ; on peut aussi savoir que le bateau est proche de chavirer à cause de ses propres manquements⁴⁷.

L'enjeu est de libérer le temps de notre emprise : connaître la fin du temps ne signifie pas que nous devrions considérer que l'histoire est finie ; les temps sont accomplis, mais le temps ne s'est pas arrêté. Il y a un moment tragique qui s'impose et qui amène la vie. La faute de Saül, pour le dramaturge Jean de la Taille (*Saül furieux*, 1572), est tout particulièrement un défaut de « patience » : le mot n'a pas le sens actuel d'acceptation polie, silencieuse ou passive. Il signifie que Saül pèche de n'avoir pas voulu éprouver ou endurer (*patior* en latin) le tragique. La forme esthétique de la tragédie qui met en scène le temps dans l'intrigue et sa représentation est à même de faire penser la patience.

Le troisième plan d'application serait celui de la miséricorde : préserver la possibilité du pire est sans doute une manière de se prémunir d'une surdité aux souffrances. Car la miséricorde même comporte son lot de souffrances ; elle a un coût.    trop bien connaître le mot de la fin, nous sommes trop tentés d'avoir le fin mot de toute conversation. Avoir le sens de la tragédie peut apprendre à rester figurant à chaque fois que cela le requiert.

Sans que nous devions prétendre à jouer un rôle, un certain sens de la tragédie doit nous pousser à accepter *pour un temps* certains scandales, certains paradoxes ou certaines contradictions apparentes. Le mystère de la croix glorieuse est aussi celui du moment tragique, celui d'une expérience qui s'inscrit dans la durée qu'on ne saurait éluder. La certitude de la résurrection ne doit pas nécessairement aplanir la vision de l'existence ou de l'histoire mais plutôt laisser place à ses contradictions ; Balthasar le dit à sa façon :

La croix du Christ ne pourra jamais entrer dans une synthèse à titre d'élément : car elle représente l'extrême et tragique contradiction de l'existence face aux dieux, face au Dieu vivant ; extrême et tragique

47 Un exemple de vision tragique chrétienne (sur le fond comme dans la forme) se trouve dans les méditations du chemin de croix du Colisée (Vendredi saint 2005) dues au pape Benoît XVI peu avant son élection : « Souvent, Seigneur, ton   glise nous semble une barque prête à couler, une barque qui prend l'eau de toute part. Et

dans ton champ, nous voyons plus d'ivraie que de bon grain. Les vêtements et le visage si sales de ton   glise nous effraient. Mais c'est nous-mêmes qui les salissons ! ... Prends pitié de ton   glise !... Par notre chute, nous Te traînons à terre, et Satan s'en réjouit... Sauve ton   glise et sanctifie-la ! Sauve nous tous et sanctifie nous ! ».

contradiction à laquelle le Grec a dit oui en sa liturgie et pour laquelle le chrétien se croit trop bon⁴⁸. [Note : C'est-à-dire pense avoir donné congé au tragique dans son existence rachetée.]

Personne ne saurait « y couper ». La gloire passe par la croix : intuition fondamentale de Balthasar d'ordre à la fois théologique et esthétique. Penser la croix doit permettre de mieux trouver la gloire.

Ces perspectives ne sont pas pessimistes : la tragédie réside dans le fait de vouloir fuir le tragique pour *Cédipe* comme pour les personnages du *Dialogue des carmélites*. Or nous sommes encore dans un moment tragique. L'Église qui fuirait la tragédie en se croyant rachetée s'en approcherait d'autant plus ; notre histoire personnelle de salut est faite de ces refus du tragique eux-mêmes tragiques. La possible discordance entre la trame de nos existences et l'histoire du salut peut elle-même être perçue comme tragique. Reconnaître cette dimension comme possible revient aussi à ouvrir la possibilité de s'en libérer.

Le moment tragique n'est pas une simple parenthèse et nous y sommes souvent déjà plongés. Paul, dans la *Lettre aux Hébreux*, en s'adressant aux communautés récemment éprouvées par les persécutions, fait toute la place à un moment de la vie des nouveaux baptisés, traînés au cirque, victimes ou spectateurs d'un triste spectacle : tantôt « donnés en spectacle [*theatrizomenoi*] », tantôt « solidaires de ceux qu'on traitait ainsi⁴⁹ », les chrétiens peuvent *a posteriori* voir un aboutissement qu'ils ne percevaient peut-être que confusément, quelle que soit leur foi. L'assurance à laquelle invite Paul dans ce passage cité en épigraphe montre la place de l'échec apparent ou réellement possible au milieu même de la certitude du rachat.

Anne-Claire Lozier, née en 1992, ancienne élève de l'École normale supérieure, agrégée de philosophie, est actuellement en thèse à l'Université de Lille.

Paul -Victor Desarbres, né en 1985, ancien élève de l'École normale supérieure, marié, deux enfants, est maître de conférences en littérature française à "Sorbonne Université". Thèse en cours de publication : *La Plume et le lys*. Carrière, publication et service de la politique royale chez Blaise de Vigenère (1523-1596).

48 Hans Urs von BALTHASAR, « Tragédie et foi chrétienne », art. cit., p. 28.

49 Voir *Hébreux* 10, 32-33 : le passage est cité par Hans Urs von BALTHASAR,

« Tragédie et foi chrétienne », art. cit., p. 23, n. 41 : la référence donnée dans la traduction française est fautive.

Mourir pour autrui Préfigurations de la Passion dans la tragédie grecque : l'Alceste d'Euripide



Jan-Heiner
Tück

Il n'est point amant celui qui n'aime pas éternellement.
Euripide

Il est commun de penser que les Pères de l'Église auraient surtout repris le fonds de pensée de la philosophie grecque et vertement rejeté les mythes des poètes. Les mythes de dieux trop humains furent déjà critiqués, comme tout le monde sait, par les présocratiques, mais aussi par Platon et Aristote. Xénophane disait :

Mais si les bœufs ou les lions avaient des mains, pour dessiner de leurs mains et faire les œuvres des hommes, les chevaux dessineraient des figures de dieux semblables aux chevaux, et les bœufs aux bœufs, et leur feraient des corps pareils à la forme qu'ils auraient eux-mêmes¹...

Platon radicalise la critique des représentations anthropomorphes des dieux en donnant à l'Un divin les attributs de l'unité, de la bonté, de la plénitude et de l'immutabilité. Philon d'Alexandrie qui reçoit le concept de Dieu purifié par la philosophie plaide en conséquence pour une interprétation allégorique des déclarations anthropomorphes de la Bible : « Dieu n'est pas comme un homme » (*Nombres* 23, 19 LXX). Lorsque la Bible parle de son visage, de son souffle, de ses mains, de son dos, il ne faut pas l'entendre littéralement. Les Pères de l'Église aussi se laissent influencer par les standards de la doctrine philosophique de Dieu. Ils partagent la critique du panthéon des dieux tel qu'il se trouve dans la mythologie des poètes et associent le monothéisme biblique au concept philosophique de l'Un divin.

L'image d'une coalition qui associe la théologie des Pères de l'Église et la philosophie grecque contre les mythes des poètes est cependant lacunaire et doit être complétée. Car il existe bel et bien quelques motifs mythologiques auxquels la théologie chrétienne primitive s'est confrontée de façon constructive – le patrologue Hugo Rahner (1900-1968) en particulier l'a expressément démontré dans nombre de ses travaux à l'université d'Innsbruck. Dans les épopées d'Homère, mais aussi chez les poètes tragiques grecs, ils trouvèrent d'ad-

1 CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates*, V, 109, 3, trad. fr. par Pierre Voulet, Pa-

ris, Cerf, collection Sources Chrétiennes n°278, 1981, p. 206-207.

mirables lieux de rapprochement dont ils usèrent pour traduire la foi chrétienne dans l'horizon grec de culture et de pensée. Dans le douzième chant de l'*Odyssée* par exemple, on trouve cette célèbre scène, où Ulysse, sur un signe de la déesse Circé, se laisse attacher au mât du navire et bouche les oreilles de ses compagnons avec de la cire pour ne pas succomber au chant envoûtant des Sirènes. Dans cette astucieuse mesure de prudence les premiers chrétiens purent découvrir un modèle de conduite chrétienne envers le monde. Des croyants qui étaient familiers de la culture grecque rapportèrent la figure d'Ulysse attaché au mât à celle du Crucifié; par esprit de suite du Christ ils tentèrent de s'attacher librement avec Jésus Christ à la poutre de la croix, pour contourner les périls de la mer du monde. Le mouvement circulaire de l'*Odyssée* fut cependant rompu par cette réinterprétation chrétienne. À la différence d'Ulysse qui retourne à la maison, qui se languit du foyer de sa maison terrestre au cours de ses errements et retrouve à la fin le point de départ de son voyage, pour le pèlerin chrétien il n'en va pas d'une destination terrestre, mais de la patrie céleste (voir *Philippiens* 3, 20; *Hébreux* 13, 14; *L'épître à Diognète*). Le périple de la vie a, dans la lecture nouvelle qu'en fait la foi, un point de fuite eschatologique et se dirige vers le port du salut – le *portus salutis*².

Thème

Plus encore que dans la comparaison avec Ulysse qui se laisse attacher au mât du bateau pour échapper aux charmes des Sirènes, il y a dans les tragédies grecques de Sophocle, Eschyle et Euripide des préludes à la compréhension de la croix. Ce dont il est question c'est la mort par libre sacrifice d'un seul qui meurt pour la patrie ou sauve la vie d'un ami par un engagement désintéressé. À côté de mises en scène de la vengeance ou de représailles où – comme dans *Médée*, *Phèdre* ou *Électre* – la peine accumulée se décharge de manière sauvage et effrayante, il y a des représentations de la libre offrande de soi, qui vont de la précoce *Alceste* à la tardive *Iphigénie à Aulis*. Chez Euripide, ce qui se dévoile de plus en plus au regard c'est le parcours spirituel qu'empruntent ces figures lorsqu'elles assument aussi intérieurement la peine infligée du dehors. On peut donc soulever avec Hans Urs von Balthasar la question de savoir si, pour les Pères de l'Église, la discussion n'aurait pas pu être menée de manière tout aussi prometteuse et féconde avec les tragiques grecs qu'avec les différentes écoles de la philosophie grecque.

2 Christian WIRZ, *Der gekreuzigte Odysseus. «Umbesetzung» als Form des christlichen Verhältnisses zur Welt als dem Anderen* [Ulysse crucifié. «Le remplacement» comme forme du rapport chrétien au monde comme altéri-

té], Regensburg 2006; voir aussi mon article: «In Freiheit gebunden. Odysseus am Mastbaum als Modell für den Homo Viator» [Librement lié. Ulysse sur le mât comme modèle de Homo Viator], in: *IKaZ* 47 (2018) p. 456–471.

Pour illustrer le potentiel de cette discussion qui fait toujours défaut, nous nous reporterons ici à l'œuvre d'Euripide. À la différence d'Eschyle et de Sophocle auxquels on continue d'attribuer un rapport positif au mythe et aux dieux, apparaissent chez Euripide des ruptures et une critique du panthéon mythologique des dieux. Cela a déjà conduit à des appréciations diverses dans l'Antiquité. Dans sa comédie *Les Grenouilles*, Aristophane a dressé un monument plutôt ambivalent à la mémoire d'Euripide. Il y met en scène une compétition pour la place d'honneur du meilleur poète où c'est Euripide qui est vaincu par Eschyle. Autre est le jugement d'Aristote, dans sa *Poétique*, qui honore Euripide comme le « plus tragique d'entre le poètes³ ». Dans la littérature secondaire on a souvent accusé Euripide de « modernisme » et de « rationalisme », pour qualifier son rapport de rupture au mythe et aux dieux. Mais il faut être prudent avec de telles qualifications car elles peuvent facilement se révéler être des rétroprojections anachroniques. Contre August Wilhelm Schlegel déjà, qui rendait Euripide responsable de l'effondrement de la tragédie grecque, Goethe avait fait remarquer que le déclin d'un genre ne pouvait pas être imputé à un seul, qu'il fallait pour cela que de multiples facteurs soient rassemblés ; et que de surcroît la période d'Euripide avait été une grande époque, certaines de ses pièces étant à préférer à celles de Sophocle⁴. « Si un moderne comme Schlegel devait tenir à grief une erreur si grande et ancienne, il ne le pourrait décemment qu'à genoux⁵. » La louange de Goethe n'a pourtant pas empêché Nietzsche de blâmer en Euripide le fossoyeur de la tragédie grecque. Le rationalisme et le « socratisme esthétique⁶ » des pièces d'Euripide ont muselé le dionysiaque, dit-il dans *La naissance de la tragédie*. Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, Karl Reinhardt et Wolfgang Schadewaldt – pour ne citer qu'eux – ont réfuté le jugement de Nietzsche comme une opinion fautive à imputer à sa philosophie de la vie. Mais en toute dispute on s'accorde pour dire que l'on trouve chez Euripide des glissements par rapport à Eschyle ou Sophocle. D'un côté se trouvent des traces de la critique présocratique des mythes sur les dieux, de l'autre persiste en arrière-plan le rayonnement

Jan-Heiner
Tück

3 Voir ARISTOPHANE, *Les Grenouilles*, trad. fr. par Hilaire van Daele, Paris, Les Belles Lettres, 1973, vv. 460 s. Et ARISTOTE, *Poétique*, trad. fr. par Gérard Lambin, Paris, L'Harmattan, 2008, 13, 29 [1453a].

4 Johann Peter ECKERMANN, *Gespräche mit Goethe*, éd. par Fritz Bergemann, Frankfurt/M. 1981, 551 (1. Mai 1825). Voir aussi 176 (27. Dez. 1826). Trad. fr. par Jean Chuzeville. Nouvelle édition revue et préfacée par Claude Roëls en 1988 *Conversations de Goethe*

avec Eckermann, Collection Du monde entier, Gallimard.

5 *Ibid.*, 567 (28. März 1827). Voir 420 (13. Februar 1831): « Tous ceux qui ont nié le sublime d'Euripide étaient de pauvres harengs incapables d'une pareille élévation ».

6 Friedrich NIETZSCHE, *La naissance de la tragédie*, trad. fr. par Céline Denat, Paris, Flammarion, 2015. Nietzsche caractérise l'« essence du socratisme esthétique » par le principe fondamental: « Tout doit être compréhensible pour être beau ».

du divin sans lequel il ne peut pas y avoir de tragédies⁷. En même temps, les pièces d'Euripide sont, selon la juste expression de Karl Reinhardt, un « baromètre de la crise ». Elles témoignent d'une intuition fine des pathologies de la *polis* athénienne. La peste aux alentours de 430 avant J.-C., la guerre du Péloponnèse, mais aussi la pensée des sophistes ont mis à rude épreuve la forme traditionnelle de la religion et de la morale. Cela entre en jeu dans les pièces d'Euripide. Hans Urs von Balthasar demande :

Comment cette déchirure du temps ne provoquerait-elle pas une rupture dans son œuvre; mais justement cette déchirure qui menace fond et forme ne serait-elle pas la dernière figure et la plus authentique de la tragédie⁸ ?

Dans son œuvre précoce, *Alceste*, dont la première représentation eut lieu en 438 avant J.C., deux motifs sont choisis et traités poétiquement : d'une part la mort d'un homme en suppléance d'un autre, d'autre part, la libération d'un mort des liens de l'enfer. Admète, le roi de Thessalie, doit mourir. Ainsi en ont décidé les Moires qui tissent les fils de vie des hommes. Mais par une ruse d'Apollon, qui change l'humeur des déesses du destin, sa mort peut encore une fois être repoussée – mais seulement si un autre est prêt à mourir à sa place. Un suppléant est demandé. Les parents du roi, bien que déjà comblés de jours, refusent de se substituer à leur fils; parmi les amis personne non plus n'y est prêt. Seule sa jeune épouse Alceste fait ce que tous les autres se refusent à faire. La vie de son époux lui importe plus que la sienne. Dans son dernier entretien avec Admète, elle dévoile ses motifs :

C'est parce que je te mets plus haut que tout que j'ai livré ma vie pour te permettre de garder les yeux ouverts à la lumière alors que j'aurais pu vivre [...]. Je n'ai pas voulu d'une vie amputée de toi, avec des orphelins⁹ [...]

Toutefois Alceste émet le souhait que son époux reste sans femme après elle. Il y consent : « Sois sans crainte. Vivante, tu étais la seule femme pour moi; morte, toi seule garderas le titre d'épouse d'Admète. » (v. 328 s.). Il marque son deuil – et souhaite être en pouvoir de ramener les morts du royaume de l'Hadès : « Ah ! si je disposais du talent d'Orphée, chanteur et musicien, [...] je serais descendu aux Enfers, et ni le chien de

7 Wolfgang SCHADEWALDT, *Die griechische Tragödie*, Frankfurt/M., Suhrkamp, Tübinger Vorlesungen 4, 1991, p. 323–431.

8 Hans Urs von BALTHASAR, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Bd. III/1: *Im Raum der Metaphysik*. Teil 1: *Altertum*, Einsiedeln 1965², p. 122.

Trad. fr. par Robert Givord et Henri Engelmann, *La Gloire et la Croix*, 6. *Les aspects esthétiques de la Révélation. IV Le domaine de la métaphysique* * *Les fondations*, Paris, Aubier, 1981, p. 104.

9 EURIPIDE, *Alceste*, trad. fr. par Victor-Henri Debidour, Le Livre de Poche, 1999, coll « La Pochothèque ».

Pluton, ni Charon, le rameur qui passe les morts, ne m'auraient arrêté» (v. 356-362). L'audacieuse entreprise d'Orphée, qui suit son épouse Euridyce dans l'Hadès pour la libérer des Enfers, a été rapportée au Christ par certains Pères de l'Église. Celui-ci serait «l'Orphée véritable¹⁰» qui, par la descendance chez les morts, aurait libéré du shéol les justes de l'Ancienne Alliance. C'est le *topos* du pouvoir qu'ont poésie et musique d'outrepasser la mort que convoque Euripide, en même temps qu'il laisse Admète se plaindre de son impuissance de ne pas posséder l'art du chant et de la lyre. Et Euripide ajoute, avec art, au deuil de la perte d'Alceste en introduisant la plainte du petit Eumélos qui, comme sa sœur, reste désormais sans mère. Mais de la victime au sacrifice, la transformation devient claire en la figure d'Alceste, au moment où elle assume l'acte de suppléance alors qu'elle a déjà vécu plusieurs années avec son époux.

Lorsqu'à peine plus tard Héraclès arrive aux portes du palais, le roi tait la mort d'Alceste à son hôte et fait comme si son deuil ne portait que sur une femme étrangère. Le héros entre dans la maison en deuil le jour même du malheur et la pièce acquiert alors des traits satyriques : ripaille, boisson, chahut. Ce n'est que lorsqu'un serviteur raconte au bruyant Héraclès le destin d'Alceste que celui-ci est touché. Par empathie pour son hôte et pour le destin tragique de la défunte, sans tarder, il ose l'extrême. Il se cache dans la tombe d'Alceste et guette Thanatos. Lorsque celui-ci apparaît pour prendre Alceste, Héraclès, dans un affrontement dramatique, arrache à la mort sa proie – *Mors et vita duello...*¹¹ Puis il ramène Alceste, encore voilée, à Admète. Celui-ci, qui tout à l'heure à peine avait promis de ne plus prendre de femme dans sa maison, *a fortiori* de ne plus en toucher, ne veut pas héberger la voilée, tout en se sentant étrangement attiré par elle. Euripide saisit cette délicate tension par ses vers, avant qu'Admète ne remarque, après le départ d'Héraclès, qui est la femme que celui-ci lui a laissée.

Jan-Heiner
Tück

Une autre version de l'histoire, sur laquelle semble s'appuyer Platon dans le *Banquet*, raconte que Prospérine, déesse des Enfers, fut si touchée par le sacrifice qu'Alceste fit d'elle-même qu'elle délivra la défunte des liens des Enfers et la fit reconduire à son époux bien aimé :

Et [la] conduite [d'Alceste] parut si belle non seulement aux hommes mais encore aux dieux qu'elle lui valut une faveur bien rare. Parmi tant d'hommes, auteurs de tant de belles actions, on compterait ai-

10 Bien que les Pères de l'Église critiquent le travestissement de la vérité par le mythe, ils peuvent reconnaître en Orphée une préfiguration du Christ. Clément d'Alexandrie parle du Christ comme «Orphée véritable» (*Protrep-*

tique); Augustin nomme le chanteur à la lyre un *poeta theologus* (*De civitate Dei*, XVIII,14).

11 Voir la séquence de Pâques *Victimae paschali laudes*. Voir aussi Alex Stock, *Latin Hymns*, Berlin 2012, p. 160–167.

sément ceux dont les dieux ont rappelé l'âme de l'Hadès : ils rappelaient pourtant celle d'Alceste par admiration pour son héroïsme¹² (*Banquet* 179c).

Les fils des deux motifs ne se nouent pas encore vraiment dans la trame d'*Alceste* : « Une vie sauvée par une mort par amour "à la place de" et la lutte mythique des héros avec la mort à laquelle on arrache sa proie ; victoire sur la mort par pure passion et action suprême : ce n'est qu'en Christ que les deux motifs coïncideront de point en point¹³ » fait remarquer Hans Urs von Balthasar dans son *Esthétique théologique*.

Il appartient à l'art d'Euripide de tenir, parallèlement au déroulé de l'action, la question du rapport des personnages à l'action. Restent-ils entièrement passifs et ne sont-ils pour ainsi dire que des marionnettes des Mores – ou changent-ils en se rapportant intérieurement à l'action qui se déroule ? La trame d'*Alceste* soulève la question : Comment Admète peut-il permettre que sa femme aille à la mort à sa place – et continuer à vivre ? Euripide répond à cette question en faisant traverser à Admète un processus dramatique de transformation. Dans un égoïsme quasi narcissique, celui-ci tient d'abord fermement que lui et sa vie sont plus importants que celle de tous les autres. À son père Phérès il reproche d'avoir lâchement tenu à sa propre vie : « Où était ton empathie quand la mort m'appelait ? » (v. 633). Avec un fin sens dramaturgique, Euripide fait se tenir le dialogue entre père et fils devant le cortège funèbre qui vient de s'ouvrir pour enterrer la défunte Alceste. Le cortège s'arrête et devient le témoin de l'*agôn* verbal entre les deux hommes. Phérès n'y laisse pas reposer sur lui le reproche enragé de son fils :

Toi, en tout cas, tu t'es évertué sans vergogne pour échapper à la mort, et si tu restes en vie au-delà du terme que t'assignait le destin, c'est que tu l'as tuée, elle (v. 694-696).

Phérès reproche à son fils d'être lui-même l'« assassin » de sa femme. La lâcheté que celui-ci reprochait à ses parents retombe sur lui, puisqu'il a craint d'assumer lui-même la mort. Même si Admète en maudit son père, ce reproche ne le frappe pas sans effet. Il ricoche et met un processus en branle.

Euripide introduit un niveau réflexif dans la pièce lorsqu'il ajoute au déroulé extérieur de l'action la réflexion intérieure des acteurs sur

12 trad. fr. par Émile Chambry, *Classiques Garnier*, 1958

13 BALTHASAR, *Herrlichkeit* (voirn. 8), Bd. III/1-1, 132. Voir trad. fr. p. 112-113 : « Victoire sur la mort, remportée par le sacrifice amoureux d'un rempla-

çant, et le combat héroïque qui arrache sa proie à Thanatos : victoire sur la mort remportée par la pure passion ou par l'action la plus haute : avec le Christ et en lui seul, ces deux motifs coexisteront dans une robe sans couture. »

leur propre comportement¹⁴. En même temps que le deuil d'avoir perdu Alceste pour toujours, apparaît, dans l'important discours final d'Admète, la douloureuse conscience d'avoir lui-même provoqué cette mort ! Le *pathein* conduit à un *mathein*, l'expérience de la douleur à un apprentissage. Il aurait pu faire autrement s'il l'avait voulu, c'est ce qui lui apparaît lorsqu'il demande, accablé : « Il se prend pour un homme ! Il honnit son père et sa mère, mais lui-même refusait de mourir ! » (v. 958 s.). L'opratif rétrospectif – « Ô, si seulement j'avais... » – accroît la douleur qui obscurcit la vie même :

« Admète le reconnaît désormais lui-même : en acceptant le sacrifice de sa femme simplement parce qu'il voulait vivre, par là même il a détruit sa propre vie¹⁵. »

Le problème parut aussi d'importance dans la réception moderne. Alceste ne voulait pas continuer à vivre sans lui et elle est morte – mais comment Admète peut-il vivre sans elle, sans que l'ombre constante de la culpabilité et du deuil se jette sur lui et sa vie ? Hugo von Hofmannstahl (1847-1929) a repris ce questionnement dans son *Alceste* et y a souligné de manière inimitable les points de vue alternatifs. À l'adresse de sa femme prête au sacrifice, il fait dire à Admète : « Lors que tu meurs, je ne vis plus non plus, / Ma vie tressaille des battements de ton cœur¹⁶. » Et :

Jan-Heiner
Tück

Ce que ni père, ni mère ne firent, toi
tu le fis pour moi ! Penses-tu que mon deuil
de toi ne dure qu'un an ? Que m'importe le temps !
Aussi longtemps que je vis, le deuil est mon maître,
Il partage ma table, marche derrière moi
Et se tient la nuit auprès de mon lit vide
Et me regarde de ses yeux de fer, muet¹⁷.

Le deuil comme constant compagnon de vie. Mais pas un semblant de remords d'avoir fait son affaire de la mort de l'aimée pour ne pas mourir soi-même – ni non plus un semblant de gratitude pour avoir été aimé d'autrui sans réserve ni condition.

L'apôtre Paul par contre, pour en venir au Nouveau Testament, s'adresse aux Romains, profondément touché qu'un autre soit allé à la mort pour tous :

14 Aristophane déjà a consigné cela lorsqu'il fait dire à Euripide qu'il a transmis des éléments de sagesse aux citoyens : « En conférant sagacité et raison à l'art, de sorte que chacun pense droitement et gouverne désormais rationnellement maison, cour et bêtes. » Voir *Les Nuées*, trad. fr. par Hilaire

van Daele, Paris, Les Belles lettres, 1987.

15 Voir SCHADEWALDT, *Die griechische Tragödie* (voir n. 7), p. 380.

16 Hugo von HOFMANNSTHAL, *Dramen II*. 1892 – 1905, Frankfurt/M. 1979, p. 57.

17 *Ibid.*

C'est en effet alors que nous étions sans force, c'est alors, au temps fixé, que le Christ est mort pour des impies ; – à peine en effet voudrait-on mourir pour un homme juste ; pour un homme de bien, oui, peut-être osera-t-on mourir ; – mais la preuve que Dieu nous aime, c'est que le Christ, alors que nous étions encore pécheurs, est mort pour nous (*Romains* 5, 6-8).

Paul est convaincu de ce que l'amour de Dieu s'est manifesté à nous dans la mort de Jésus. La tournure « mourir pour » revient sans cesse sous sa plume pour désigner le sens de la Passion (voir *Romains* 14, 15 ; *1 Corinthiens* 8, 11 ; 15, 3 ; *2 Corinthiens* 5, 14 s. ; *1 Thessaloniens* 5, 10). La mort du Christ, qui reçoit des interprétations sotériologiques diverses, est le signe de l'extrême amour de Dieu.

L'attention de Dieu pour les impies peut paraître folle d'un point de vue humain. Elle excède en tout cas une économie du don orientée par l'échange réciproque et qui donne à l'ami ce qui revient à l'ami. Paul y fait allusion lorsqu'il traite de l'idéal antique de l'amitié dont Aristote a posé les principes dans l'*Éthique à Nicomaque* :

Mais il est vrai également de l'homme vertueux qu'il agit souvent dans l'intérêt de ses amis et de son pays, et même, s'il en est besoin, donne sa vie pour eux¹⁸.

Thème

À la différence de formes déficientes de l'amitié qui sont orientées par l'utilité ou l'appât du gain – comme l'*amicitia utilis* ou *delectabilis* – l'amitié vraie envisage l'autre en vertu de lui-même. Ce ne sont pas des intérêts matériels ou hédonistes qui sont le point focal de l'*amicitia honestis* mais l'autre en personne. Et la bienveillance réciproque entre amis porte si loin, qu'en cas de malheur l'un devrait être prêt à mourir pour l'autre.

Paul fait plutôt preuve de réserve à l'égard de l'éthique grecque de l'amitié : « pour un homme de bien, oui, peut-être osera-t-on mourir » fait-il sobrement remarquer. Cela n'advient que très rarement. La remise que Jésus fait de sa vie n'est que plus étonnante du fait de cet arrière-plan. Il a donné sa vie pour des faibles, des impies, des pécheurs. L'idéal antique de l'amitié se trouve par là étendu aux ennemis¹⁹. Jésus ne meurt pas seulement pour des amis, mais aussi pour ses ennemis ! Cela consonne avec les évangiles dans lesquels Jésus n'a pas seulement prêché le renoncement à la violence et l'amour des ennemis (*Matthieu* 5, 43-45), mais les a aussi mis en œuvre quand, mourant, il a pris la

18 Aristote, *Éthique à Nicomaque*, IX, 8 Vrin, 1990, 2007². (1169a 18-20). Trad. fr. par Jules Tricot,

défense de ses tortionnaires : « Père, pardonne-leur : ils ne savent pas ce qu'ils font » (*Luc 23, 34*).

Paul lui-même ne peut ni ne veut plus taire la révélation de cet amour, depuis qu'il en a été retourné de fond en comble aux portes de Damas²⁰. Lui qui, en tant que pharisien observant la Torah, a poursuivi avec zèle les adeptes de Jésus et a été qualifié d'ennemi du Nazaréen (*Actes 8, 1*), devient dorénavant lui-même adepte et ami de Jésus, à l'occasion d'une révélation du Christ – « Saul, Saul, pourquoi me persécutes-tu ? » (*Actes 9, 4*). La puissance de l'amour qui fait des ennemis des amis se manifeste dans l'impuissance de la passion de Jésus-Christ : « Lui qui n'a pas épargné son propre Fils mais l'a livré pour nous tous, comment avec lui ne nous accordera-t-il pas toute faveur ? » (*Romains 8, 32*). Celui qui dans la foi a reconnu cet amour qui s'offre lui-même – que l'hymne aux Philippiens chante poétiquement comme kénose et abaissement de soi (*Philippiens 2, 5-11*) – et qui en a éprouvé de la reconnaissance ne peut pas, selon Paul, rester indifférent. Il doit transmettre ce qu'il a reconnu et reçu et en témoigner sans relâche. Le don devient devoir, il se traduit en transmission et témoignage. L'état d'esprit du Christ doit devenir l'état d'esprit chrétien.

Dans les discours d'adieu de l'évangile selon saint Jean, on retrouve également le motif de l'amitié. Après la parabole de la vigne et des sarments, Jésus formule le commandement de l'amour et ajoute : « Il n'y a pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ses amis » (*Jean 15, 13*). L'amour de Jésus pour les siens et l'offrande de lui-même pour eux ont déjà été thématiques auparavant (*Jean 10, 15.17.18*), mais ici ils sont explicités dans le langage de l'amitié. La disposition à l'offrande de sa vie apparaît comme le signe de l'amitié véritable. Le principe prend aussitôt une tournure parénétiqque dans la mesure où l'amitié doit s'affirmer dans l'observation des commandements : « Vous êtes mes amis si vous faites ce que je vous commande » (*Jean 15, 14*). Au regard de l'idéal grec de l'amitié, ce qui importe c'est l'échange mutuel et l'ouverture l'un à l'autre qui se distingue nettement des rapports de communication hiérarchiques avec des esclaves ou des serviteurs²¹.

C'est en ce sens qu'il est dit : « Je vous appelle amis, parce que tout ce que j'ai entendu de mon Père, je vous l'ai fait connaître » (*Jean 15, 15*). Christ, le médiateur, fait savoir tout ce qu'il a reçu, en même temps qu'il est celui qui élit les disciples pour amis (*Jean 15, 16*). Une exigence

Jan-Heiner
Tück

19 Michael THEOBALD, *Römerbrief. Kapitel 1-11*, Stuttgart, 1992, p. 142-149.

20 Christian LEHNERT, *Korinthische Brocken. Versuch über Paulus*, Berlin 2012. Voir à ce propos la conversation

avec Christian Lehnert in: Jan-Heiner TÜCK, «Feuerschlag des Himmels». Gespräche im Zwischenraum von Literatur und Religion, Freiburg i. Br. 2018, p. 111-132.

y est rattachée qui relativise l'égalité de rang de l'idéal grec de l'amitié et la transforme de façon christologique. Christ a la préséance, il est le prototype et l'archétype de l'amour. Mais ceux auxquels il s'adresse, qui ont déjà reçu un signe de sa disponibilité à servir « jusqu'à la fin » (Jean 13, 1) par le lavement des pieds, doivent garantir leur amitié par des actes à sa suite. Pourtant ce sont justement eux qui sans tarder le trahiront honteusement, le renieront lâchement et l'abandonneront secrètement. Mais Jésus ne retire aucunement l'affirmation de son amitié à cause des calomnies et des trahisons. Lorsqu'au soir de Pâques le Ressuscité vient se tenir au milieu de ses disciples qui se sont rassemblés derrière des portes closes « par peur des Juifs », il ne demande pas de comptes pour leur comportement fautif, ni même n'annonce des mesures de punition ou de vengeance. Les traces de violence, indélébiles, se sont imprimées dans le corps glorifié du Ressuscité. Elles sont l'indice de son amitié qui va jusqu'à l'extrême : « La paix soit avec vous ! » (Jean 20, 19).

Thème

L'*Alceste* d'Euripide traite déjà au v^e siècle avant J.C. de deux motifs qui, dans l'optique de la théologie patristique, auraient pu être lus comme des préfigurations de la Passion de Jésus. D'une part la disposition d'*Alceste* à mourir librement pour un autre, d'autre part le dépassement de la puissance de la mort par la victoire d'Héraclès sur Thanatos. Sans doute les Pères de l'Église eurent-ils quelque réserve à interpréter la tragédie de façon christologique parce qu'*Alceste* qui s'offre en sacrifice est une femme et que le Christ, le rédempteur, est un homme.

Dans la théologie de la Croix et du *descensus ad inferos* les deux motifs d'Euripide sont toutefois imbriqués sur le plan christologique. Jésus Christ y est présenté comme le rédempteur qui meurt sur le Golgotha à la place de tous. C'est le mystère du Vendredi Saint. En même temps il fait figure de Sauveur qui, en descendant chez les morts, a montré sa solidarité avec ceux qui étaient perdus, pour leur ouvrir la voie d'une vie qui ne connaît plus la mort. C'est le mystère du Samedi Saint et de Pâques.

Aujourd'hui encore il faut traduire ces deux motifs, sans toutefois, dans le cours de la traduction, jeter par-dessus bord le contenu théologique : dans la Passion du Crucifié respandit la plus haute figure de la révélation de l'amour de Dieu. Selon Kant, la dette morale est « le plus éminemment personnel », qui ne peut – comme une dette d'argent – être transférée à un autre. L'axiome selon lequel un individu ne peut

21 Johannes BEUTLER, *Das Johannesevangelium. Kommentar*, Freiburg i. Br. 2013, p. 428s.

avoir de représentant sur le plan moral semble mener le discours théologique de la suppléance à une crise²². Comment répondre ? Si le sujet doit pouvoir purger l'hypothèque de ses manquements moraux, alors l'amour de Dieu qui pardonne doit y parvenir par l'acte de suppléance sans que la liberté du sujet soit déjouée. Ce qu'il y a « de plus éminemment personnel » doit être touché et s'impliquer. Une sémantique spatiale est assignée au concept de "suppléance". En termes sotériologiques elle peut être exprimée en disant que Jésus Christ se met par sa mort "à la place" de la personne devenue coupable – non pour la remplacer mais pour lui permettre, dans l'éloignement coupable de Dieu, « d'avouer ses péchés et d'en assumer la réalité en étant prête à changer²³ ». Quand un autre se "place" aux côtés du pécheur, il devient possible à celui-ci de se placer face à lui-même et de prendre de la distance par rapport à ses péchés. Mais les conséquences négatives des péchés sont portées par cet autre, le Christ, le Crucifié, qui les endure dans l'abandon divin.

Toutefois, l'engagement de Dieu lui-même sur la croix ne s'épuise pas dans la rédemption du péché et de la dette. Ce serait une réduction de la sotériologie au péché. La solidarité du Christ avec les souffrants n'importe pas moins. Quand le Christ, le Crucifié, se place aux côtés des victimes, il montre la *compassio* de Dieu pour les souffrants et rend aux déshonorés leur honneur. Et à la fin, la libre auto-communication de Dieu à l'homme va plus loin encore que le pardon des dettes et la guérison des vies détruites. Elle culmine dans le dessein de trouver en l'homme un partenaire et un ami. Pour le dire avec Duns Scot : *Deus vult habere alios condiligentes*²⁴. L'amitié est un concept qui peut indiquer la pointe de l'auto-communication divine : Dieu ne veut pas être Dieu sans l'homme. Il sollicite le consentement de la liberté finie même là où celle-ci refuse d'accepter l'amitié proposée. L'auto-communication ne confine à rien moins qu'à la communication d'une vie dont la plénitude échappe à tous nos concepts, que nous ne pouvons décrire que par des fragments de mots comme "larmes essuyées", "plus de mort", "réconciliation", "joie" et "paix".

Jan-Heiner
Tück

Mais si l'homme écarte cette communication et refuse l'offre d'amitié qui s'approche en la personne du Crucifié ressuscité ? Si le oui de l'extraordinaire amour que Dieu voue inconditionnellement à l'homme

22 Jan-Heiner Tück, « Beispiel, Vorbild, Lehrer? Zu Kants moralphilosophischer Transformation der Christologie » in : Markus Schulze (Hg.), *Christus – Gottes schöpferisches Wort* (Festschrift Kardinal Christoph Schönborn), Freiburg i. Br. 2010, p. 599–619.

23 Thomas PRÖPPER, *Theologische Anthro-*

pologie, Bd. 2, Freiburg i. Br. 2011, 738.

24 Jean DUNS SCOT, *Commentaire des sentences*, lib. III, d. 23, qu. unica Nr. 6 (Opera omnia XV, 433). À ce sujet, Eberhard SCHOCKENHOFF, *Erlöste Freiheit. Worauf es im Christentum ankommt*, Freiburg i. Br. 2012, p. 52s.

butte sur le non catégorique d'une liberté humaine? Alors le théâtre qui se joue entre la liberté humaine et la liberté divine semble courir à une véritable tragédie et ne peut être détourné que par une pensée limite. Celle de l'espérance que la perdition choisie par l'impie lui-même soit encore une fois visitée par Dieu lui-même. Celle de la solidarité du Christ mort avec ceux qui sont perdus – c'est le contenu sémantique du *descensus ad inferos*, purifié de tous les reliquats mythologiques, qui pourrait fonder pareille espérance. Disons-le avec Hans Urs von Balthasar :

Le pécheur qui veut être damné loin de Dieu, retrouve Dieu dans sa solitude, mais Dieu dans l'absolue impuissance de l'amour, qui, imprévisible dans le non-temps, se solidarise avec celui qui se damne²⁵.

(Traduit de l'allemand par Noémie Monico. Titre original: *Sterben für Andere. Präfigurationen der Passion in der griechischen Tragödie: Euripides' « Alkestis »*)

Jan-Heiner Tück, né en 1967, est professeur de dogmatique et d'histoire des dogmes à l'université de Vienne et rédacteur en chef de *Communio* en langue allemande.

Thème

25 Hans Urs von BALTHASAR, « Über Stellvertretung », dans *Pneuma und Institution*, Einsiedeln, 1960, p. 401-409, ici, p. 408. L'aphorisme suivant d'ELIAS CANETTI exprime une pensée d'une cer-

taine proximité: « Un damné en enfer qui demande la grâce de chaque nouveau venu » – À Thomas Hürlimann, en souvenir de nos discussions viennoises sur la croix et la littérature.

La Passion du Christ est un poème dramatique écrit en grec dont la date et l'auteur font l'objet de doctes débats : certains, comme le dernier éditeur français, y voient l'œuvre de Grégoire de Nazianze, un Père de l'Église, tandis que d'autres l'attribuent à un auteur byzantin : la date varie donc du IV^e au XI^e siècle ... Nous n'entrerons pas ici dans cette discussion. L'essentiel de notre propos concerne la composition de cette pièce de 2 600 vers, dont près de la moitié sont des emprunts à Euripide : il s'agit d'un « centon », un « patch work » de huit drames grecs, adaptés aux besoins du récit évangélique². Car la pièce comprend trois actes : la Passion, la Mort et la déposition, la Résurrection. Le personnage central est la Vierge Marie ; à ses côtés, le « Théologien », qui est l'Apôtre Jean, un chœur de femmes, et quelques personnages secondaires, dont un « Messager » fort utile pour le récit.

Dans le présent article, nous avons retenu seulement deux aspects, qui nous ont semblé pertinents avec le thème du numéro : l'adaptation dramatique et la perspective théologique.

1. L'adaptation dramatique

L'auteur chrétien disposait dans le théâtre d'Euripide de deux exemples de mères tragiques, *matres dolorosae* : Médée la magicienne et Agavè (dans les *Bacchantes*). Les emprunts, textuels ou remaniés, à Médée et aux *Bacchantes*, représentent un septième du texte complet, ou un quart du texte « centonique ».

On sait que Médée, qui avait trompé son père et tué son frère pour permettre à Jason et aux Argonautes de s'emparer de la toison du bélier d'or, avait été trahie par Jason, infidèle à sa promesse de l'épouser. S'étant vengée de sa rivale et du père de celle-ci, elle s'en prit aux enfants qu'elle avait eus de Jason en les tuant de ses propres mains (c'est la version de la *Médée* d'Euripide).

1 Le titre de notre article est emprunté au Prologue de *la Passion du Christ* (v. 3-4) : « Je vais te faire, à la manière d'Euripide (*kat'Euripiden*), le récit de la Passion qui sauve le monde ». Voir la note

bibliographique à la fin de l'article.

2 Le texte byzantin est d'ailleurs pris en considération par les éditeurs d'Euripide (par ex. la lacune des *Bacchantes* entre les vers 1329 et 1330).

Autre mère tragique, Agavè, dans les *Bacchantes* : son fils, le jeune roi Penthée, ayant voulu interdire le culte de Dionysos, le dieu conçu une atroce vengeance. Tandis que les femmes célébraient dans la montagne les mystères du dieu, Penthée est allé les épier. Surpris par les femmes en délire, il est tué et dépecé par sa propre mère.

Ce sont ces deux tragédies, au paroxysme de violence sacrée, où des mères tuent leurs enfants, que l'auteur chrétien a reprises pour représenter la violence de la Passion rédemptrice (dans un texte probablement destiné à la lecture plus qu'à la représentation : il s'agit d'un poème dramatique et non d'une pièce de théâtre).

Comment l'auteur chrétien est-il parvenu à adapter au personnage de la Vierge Marie les deux modèles antiques, d'une indubitable grandeur tragique, mais aussi très éloignés de la Mère du Sauveur ?

D'abord, en retenant les vers qui expriment une douleur humaine, également partagée dans le drame païen et chez la Vierge chrétienne, par exemple dans le paroxysme de la douleur maternelle qui est atteint aux v. 886-887 (*Passion*) :

Pourquoi rends-tu orpheline³ la mère qui t'a enfanté ? Hélas, puis-
sé-je mourir avec toi, ô mon enfant !

Thème

Les vers sont ici empruntés au récit que le Messager fait à Médée de la mort atroce de sa rivale (à qui elle avait fait porter par ses enfants, en présent, une tunique empoisonnée) : il rapporte que le père de celle-ci s'est jeté sur elle en pleurant (il est à son tour brûlé par la tunique en serrant le corps de sa fille), et il s'écria :

Qui rend orphelin de toi un vieillard près de sa tombe ? Hélas, puis-
sé-je mourir avec toi, ô mon enfant ! (*Médée* 1209-1210).

Un autre exemple aux vers 1046-1054, dans un émouvant dialogue entre la Vierge et le chœur des femmes :

- Hélas, pour moi je souffre à gémir sans fin.
- Ô puissance sans mesure et qu'on ne saurait voir ! En perpétrant le meurtre de vos mains criminelles,
- vous avez fait d'un beau vainqueur un sujet de plaintes et de gémissements.
- C'est un magnifique exploit de produire une main dégouttante de sang !
- Malheur ! Malheur ! En songeant à ce que vous avez fait, vous souffrirez atrocement. Si vous restez toujours dans les mêmes dispositions, vous ne serez pas heureux tout en paraissant l'être.

³ Le grec est plus audacieux que le français (« Pourquoi abandonner la mère ... » traduit A. Tuilier).

Ces vers mis dans la bouche de Marie sont empruntés à *Médée* et aux *Bacchantes* :

- a. Hélas, je souffre, infortunée, je souffre à gémir sans fin (= *Médée*, 111-112 : Médée a vu ses enfants et a déjà résolu de les tuer).
- b. Ô douleur sans mesure et qu'on ne saurait voir! (= Cadmos, le père de Penthée, devant Agavè brandissant la tête de son fils, *Bacchantes*, 1244)
- c. Votre chant vainqueur se termine en larmes et en gémissements (= le Chœur s'adressant aux Bacchantes, *Bacchantes*, 1161)
- d. Du sang répandu par vos tristes mains, c'est là votre exploit! (= de nouveau Cadmos, *Bacchantes*, 1245)
- d.^{bis} Beau combat que celui où d'une main dégouttante de sang on étreint le corps de son enfant (= le Chœur, *Bacchantes*, 1163-1164)
- e. Malheur! Malheur! Quand vous reprendrez vos esprits, voyant ce que vous avez fait, vous souffrirez atrocement. Et si vous restez jusqu'à la fin dans les mêmes dispositions, on jugera que, si le bonheur vous fuit, vous ignorez pourtant votre malheur (= Cadmos à Agavè, *Bacchantes*, 1259-1262).

Les vers d'Euripide ont une consistance tragique qui peut parfaitement être transposée d'un contexte païen au drame chrétien. Prenons l'exemple du premier vers: la Médée légendaire est totalement haïssable, mais on sait que l'art d'Euripide a consisté à créer chez le spectateur un certain malaise; Médée a beaucoup souffert, et sa raison assiste, impuissante au déferlement de sa souffrance et de son horrible vengeance; c'est froidement, consciemment, qu'elle se décide à accomplir le geste qui fera d'elle « la plus malheureuse des femmes » (v. 1250). C'est ce paroxysme de douleur que le poète chrétien a retenu; plus encore: par une alliance des contraires, Médée apparaît comme l'antitype de la *Theotokos*, selon un jeu rhétorique classique du style byzantin.

Jean-Robert
Armogathe

On voit comment les reprises textuelles des textes antiques permettent de mesurer la proximité et la distance, à l'intérieur d'une théorie générale du sacrifice, entre le sacrifice dionysiaque et le sacrifice chrétien⁴.

Une preuve supplémentaire de la volonté de l'auteur chrétien est donnée par les quelques vers empruntés à Eschyle: ils sont tirés du *Prométhée enchaîné*. À partir d'Eschyle, le personnage de Prométhée prend une grandeur tragique, celui du Titan torturé par Zeus pour avoir voulu venir en aide aux hommes (« pour avoir pris les mortels

4 Nous ne pouvons que renvoyer à l'étude détaillée de J.-M. MATHIEU, « Une interprétation chrétienne des *Bacchantes*. Autour du sacrifice et

de l'ambivalence du sacré dans les *Bacchantes* et dans le *Christos paschôn* », *Kenyon* (Caen), 14, 1-2, 1998, pp. 127-138.

en pitié, je me suis vu refuser la pitié», vv. 239-240). Relevons que déjà le Prométhée d'Hésiode apparaît en filigrane avec l'épithète homérique *ankulomètès*, «(l'homme) aux pensées tortueuses», qui désigne le Temps chez Homère, mais Prométhée chez Hésiode : il apparaît dès le v. 3 pour désigner le Malin⁵. « La dissociation, entre Zeus et Prométhée, des deux attributs divins, la violence et la grâce, se résout dans le drame chrétien⁶ » : « Fils du Ciel et de la Terre » (*Ouranos* et *Gè*, v. 25), le Christ souffrant prend dans sa douleur les souffrances que l'humanité a méritées depuis le péché des origines, et sans se rebeller, il accepte de sa volonté humaine la volonté du Père.

2. La perspective théologique

Le théâtre antique avait déjà une dimension psychologique – susciter la crainte et la pitié chez le spectateur. Mais la pièce chrétienne a aussi une autre finalité : transmettre un enseignement théologique. Suivant la datation retenue pour le *Christus patiens*, entre le IV^e et le XI^e siècle, la visée apologétique varie. Mais on peut de toute manière retenir un fort enseignement christologique : l'auteur entendait défendre la double nature du Christ, contre des hérétiques de bords opposés :

Thème

a • contre ceux qui refusaient la nature humaine, il rappela l'existence de l'âme humaine du Christ, dans toutes ses facultés intellectuelles et sensitives :

Tu es parti d'un coup, c'est volontairement que tu as rendu l'âme (*psuchè*), car la mort n'aurait jamais triomphé si tu n'avais remis ton esprit (*pneuma*) entre les mains du Père (*Passion*, 880-882).

Le dernier vers reprend *Luc* 23, 46 (« Père, en tes mains je remets mon esprit (*pneuma*) »), mais le vers précédent affirmait la présence d'une âme (*psuchè*).

b • contre ceux qui niaient la nature divine, les différents monologues de Marie ne laissent aucun doute sur sa qualité de *Théotokos*, de Mère de Dieu (le mot n'apparaît cependant pas dans la pièce, peut-être pour des raisons métriques). Surtout, l'auteur parvient à un parfait équilibre entre la maternité divine et la maternité humaine ; en ce sens, il sait manier ses sources antiques avec délicatesse.

Jean-Marie Mathieu et Francesco Trisoglio fournissent de nombreux rapprochements avec les œuvres authentiques, traités et poèmes, de Grégoire de Nazianze⁷.

5 Absent par ailleurs du *Patristic Greek Lexicon* de G. W. H. LAMPE.

6 A.-M. COSMA, «Le Prométhée en-

chaîné et le *Christus Patiens*», *Kentron*, 13, 1-2, pp. 133-138, ici p. 134.

7 Voir la note bibliographique.

Le grand monologue de Marie à la mort de Jésus (v. 848-931) a parfois été critiqué, tant par les doutes exprimés que par l'excès de la douleur. Or sur ces quatre-vingts vers, on peut relever plus de soixante emprunts à Euripide; les deux sources principales du monologue marial proviennent du paroxysme dramatique de deux tragédies: *Médée*, quand le meurtre des enfants est décidé (« mon acte est résolu: au plus vite tuer mes fils et m'éloigner du pays », vv. 1236 sv.) et le dénouement d'*Hippolyte*, où le héros meurt de la malédiction prononcée par son père Thésée, qui découvre alors son innocence (« puissé-je, mon enfant, être mort à ta place », v. 1410, littéralement repris dans *Passion*, 898).

« Quelle cité m'accueillera ? » demande Marie (*Passion*, 888 = *Médée*, 386), « je me meurs, mon enfant, la vie n'a plus de joie pour moi » (*Passion*, 899 = *Hippolyte*, 1408); « je me meurs et je souhaite le séjour des morts » (*Passion*, 902 = *Hippolyte*, 1447 [Hippolyte mourant]); « sous la terre, je veux habiter la ténèbre » (*Passion*, 902 = *Hippolyte*, 836 [Thésée pleurant Phèdre]).

Par ailleurs, les rapprochements qui ont été trouvés avec la doctrine mariale de Grégoire de Nazianze⁸ sont également pertinents pour toute la mariologie orientale: pour Origène déjà, la mère de Jésus a vacillé dans sa foi:

Si Marie n'a pas souffert le scandale, Jésus n'est pas mort pour ses péchés (*In Lucam*, 17, 6, SC 87, pp. 256-258).

Jean-Robert
Armogathe

Le trouble de Marie pendant la Passion (*salos*, le tangage, pris au sens figuré) est propre à la tradition cappadocienne⁹. Par ailleurs, les offices byzantins dédient des tropaires (et des stichères) spéciaux (en particulier les mercredis et vendredis, ainsi que pendant le Carême) à Marie au pied de la croix, les *stavrotheotokia*¹⁰, qui expriment la désolation de la Mère de Dieu.

*

Un dernier exemple, riche d'enseignement théologique: Marie prononce à six reprises le même vers¹¹:

Je t'ai enfanté, je sais comment je suis ta mère.

8 Fr. TRISOGLIO «La Vergine Maria come protagonista del *Christus Patiens*», *Marianum* 41, 1979, p. 199-266.

9 A. Tuilier (p. 69, n. 2) renvoie à BASILE, *Lettres* (éd. Y. Courtonne), Paris, t. 3, 1966, p. 114 et à AMPHILOQUE D'ICONIUM (cappadocien du IV^e s.): «Je suis restée vierge, et je souffre encore plus dans mes entrailles maternelles» (PG 39, 57 A-B).

10 L'inclusion de *theotokia* dans tous les services de la journée est attribuée à Pierre le Foulon, Patriarche d'Antioche (471-488).

11 Nous suivons ici l'étude de J.-M. MATHIEU, «C'est mon enfant, je sais comment je l'ai engendré: Grégoire de Nazianze (?), *Christus Patiens*, passim», *Kentron* (Caen), 13, 1-2, 1997, pp.111-117.

Ce vers comprend des souvenirs euripidéens : les deux premiers mots se trouvent dans *Médée* (au pluriel), v. 930, tandis que le dernier verbe pourrait être un rappel d'une autre mère douloureuse, Hécube (*Troyennes*, 475). Mais le « je sais comment » représente l'apport chrétien, déterminant pour le sens théologique de la pièce. La référence à Médée souligne le lien affectif entre la mère et l'enfant, mais le vers est toujours employé pour affirmer une certitude :

- 1 • au v. 119, il s'agit, en face de l'annonce de la mort prochaine de l'Enfant, du refus de cette mort : il est celui qui est toujours.
- 2 • au v. 428, la *Theotokos* souligne le paradoxe du meurtre de Dieu et l'impossibilité pour la mort de triompher de lui définitivement.
- 3 • le v. 516 marque la volonté de réagir et d'assister à la Passion.
- 4 • au v. 769, dialoguant avec le Fils crucifié, Marie affirme sa confiance.
- 5 • au vers 914, elle rappelle l'espoir qu'elle a pu concevoir.
- 6 • après la Résurrection, au v. 2402, elle affirme que les Grands prêtres ne pourront pas cacher la nouvelle de l'événement.

Dans une étude minutieuse, Jean-Marie Mathieu rapproche cette connaissance que Marie a de sa maternité miraculeuse des propos que tient le chœur (*Passion*, 598-604) :

Tu fus riche de Dieu enfant, comme tu le dis. Tu le sais et maintenant considère l'avenir, car nous savons que tu es la plus sage des mortelles.

Thème

Il poursuit en rappelant deux textes scripturaires :

a - les propos de la mère des Macchabées (nommée Hannah dans la tradition rabbinique), qui déclare à ses fils :

Je ne sais pas comment vous êtes apparus dans mon sein : ce n'est pas moi qui vous ai fait don de l'esprit, de la vie (*II Macchabées* 7, 2).

b - le psaume 2, 7 (« Tu es mon fils, je t'ai engendré aujourd'hui »).

Le rapprochement permet de souligner un parallélisme entre la génération divine du Christ, pure de toute émanation, et sa naissance humaine dans une Vierge :

Le Père t'engendre toujours, tu n'es pas son émanation. Pour moi, tout en restant vierge, je t'ai enfanté et tu as pris une forme humaine, toi le Fils de Dieu (vv. 1544-1545).

Pour conclure :

L'auteur de *La Passion du Christ* expose, à la lumière d'Euripide, le mystère initiatique du Fils de Dieu s'incarnant, souffrant et ressuscitant pour sauver l'humanité tout entière. D'une part, il s'oppose

aux ariens qui niaient la divinité du Christ : il proclame cette divinité dans les termes les plus clairs et les plus explicites. D'autre part, il semble bien s'opposer à Apollinaire le jeune et à ses disciples qui, pour contrer Arius, refusaient au Christ une âme raisonnable (*nous* ou *pneuma*) puisque, aussi bien, la divinité en tenait lieu. L'auteur affirme au contraire que le Christ avait une nature humaine intégrale et il précise intentionnellement à la fin du prologue :

Si le Verbe était resté lui-même dans sa gloire, cette femme n'aurait pas été la Mère du Seigneur (vv. 24-25).

Le poète chrétien a trouvé chez Euripide l'expression la plus juste du drame déchirant de la mort d'un enfant : Médée, Agavè, Thésée sont des figures typiques, au paroxysme de la douleur. En tissant les centons des drames antiques sur la trame scripturaire de la Passion, il a su conserver à la fois l'épaisseur du drame humain que vit la Vierge Marie et la dimension transcendante de la Theotokos :

Comment un sépulcre, une pierre scellée ou un corps de garde auraient-ils pu retenir le Verbe insaisissable [...] qui est venu sur terre sans porter atteinte au sein virginal ? Je l'ai enfanté, je sais comment je suis sa mère (vv. 2394, 2402).

Jean-Robert Armogathe

Jean-Robert
Armogathe

Né à Marseille en 1947, Jean-Robert Armogathe est prêtre (Paris) depuis 1976. Directeur d'études émérite à l'École pratique des hautes études (Sciences religieuses), correspondant de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, il appartient au Comité de rédaction depuis la fondation de la revue. Il préside l'association J.-P. Migne pour la diffusion de la culture patristique.

Note bibliographique

- Nous avons utilisé l'édition d'André Tuilier (*La Passion du Christ*, Sources chrétiennes 149, Paris, Cerf, 1969), qui revendique Grégoire de Nazianze pour auteur (à compléter par le long compte-rendu de F. Trisolgio par A. TUILIER « Grégoire de Nazianze et le *Christus patiens*. À propos d'un ouvrage récent », *Revue des Études Grecques* 110, 1997, pp. 632-647, en ligne). L'ouvrage d'A. Tuilier a fait l'objet d'un compte rendu critique de Jean DARROUZÈS, *Revue des études byzantines* XXVIII, 1970, pp. 274-276 (en ligne).
- La revue *Kentron* 13, 1-2, 1997 (en ligne) a publié les actes d'un très important colloque sur le *Christus patiens* (Caen, 1989).
- Les nombreuses études de Francesco TRISOLGIO (Université de Turin)

sur le *Christus Patiens* ont fait l'objet d'une chronique très détaillée de Justin MOSSAY, «Nazianzenica Byzantina», *Byzantion* 67, 2, 1997, pp. 591-599. On notera, en dernier lieu, de Fr. TRISOGLIO, *San Gregorio di Nazianzo e il Christus Patiens. Il problema dell'autenticità gregoriana del dramma*, slnd (= Turin, 1996) : au terme de vingt ans de recherche, l'A. conclut a) l'attribution à Grégoire est vraisemblable, et b) aucun des auteurs byzantins supposés n'est recevable. On lui doit une traduction italienne annotée (Città Nuova, Rome, 1979).

● Les emprunts aux apocryphes ont été étudiés par Marek STAROWIEYSKI, «Les Apocryphes dans la tragédie *Christus Patiens*», *Apocrypha* (Brepols), 5, 1994, pp. 269-288.

● Les textes d'EURIPIDE suivent les traductions de la Collection des Universités de France («Guillaume Budé»), parfois revues par nos soins. Pour les *Bacchantes*, nous avons aussi utilisé la précieuse édition critique annotée par E. R. Dodds (Oxford, Clarendon Press, ²1960).

Thème

Tragique chrétien et tragédie

Enrica
Zanin

La résurrection du Christ a détruit le tragique : c'est ce qu'écrit Nietzsche et que répète George Steiner dans *La Mort de la tragédie*. Si la vie éternelle est déjà là, la culpabilité inexplicable d'Œdipe, la condamnation injuste d'Antigone, la catastrophe terrible qui accable les femmes de Troie doivent trouver un sens et rentrer dans l'horizon rassurant de la Providence. L'expérience ordinaire semble pourtant contredire ce constat : au moment où j'écris, on fête Pâques alors qu'une terrible épidémie emporte des milliers de vies. La joie de la Résurrection paraît plus que jamais contradictoire, abstraite, inactuelle et dévoile pleinement le tragique du moment présent.

Cette expérience inattendue d'un « tragique chrétien » n'est pas une impression subjective et ponctuelle. Si, d'après les philosophes, le tragique ne peut pas être chrétien, il est certain qu'une tragédie chrétienne existe. Les œuvres de Corneille, de Racine et de Shakespeare, les grandes tragédies de la Renaissance et du Classicisme ne peuvent se comprendre que dans le contexte de la foi et de l'univers de croyance que partagent les auteurs et les spectateurs du théâtre. Le pathétique de Phèdre et le désespoir du roi Lear sont issus d'une pensée du tragique qui puise ses sources dans la réflexion chrétienne sur le mal.

Fragments théoriques d'un tragique chrétien

La pensée chrétienne du tragique s'élabore pendant le Moyen Âge, alors que les tragédies antiques semblent à jamais perdues. Les auteurs décrivent ce qu'est la tragédie, en ignorant ce que la tragédie a été. Boèce explique, dans sa *Consolation de philosophie*, que la tragédie est une lamentation sur la manière indistincte dont les coups de fortune retournent la félicité d'un règne (*felicia regna vertentem*). Ce renversement tragique a surpris Boèce, qui se retrouve, innocent, injustement condamné, sur le point d'être exécuté. Le caractère injuste et inattendu du malheur le pousse à douter de la Providence et à croire que le monde est en proie à la fortune et au hasard aveugle. Comment concilier la foi en un Dieu bienfaisant et le constat de l'injustice ? Boèce demande à la Philosophie : « si Deus est, unde mala ? » (I,8).

1 BOÈCE, *Consolatio Philosophiæ*, trad. Lettres, 2002, II,3, p. 43.
J.-Y. Guillaumin, Paris, Les Belles

Le malheur de Boèce est une tragédie que les commentateurs interprètent à partir des Écritures. Guillaume de Conches, dans sa glose à la *Consolation*, écrit que la tragédie est la chute misérable des puissants qui a lieu à l'improviste (*improvise*), parce qu'on ignore le jour et l'heure de nos misères (*quia nescitur dies vel hora miserarium*²). Guillaume reprend la parabole des vierges sages et des vierges folles (*Matthieu 25,13*) pour expliquer le surgissement imprévisible du malheur: le caractère inscrutable de la volonté divine est pour lui «tragique». Pour d'autres commentateurs, il y a tragédie quand les fautes des coupables (*felonies*) se confondent avec les malheurs de l'innocent (*mesaventures*³): la justice divine paraît alors troublée et indiscernable. Pour Bernard de Cluny, la véritable tragédie (*illa tragedia*) est celle de l'âme séparée à jamais de Dieu et accablée par les tourments de l'enfer⁴. Pour Jean de Salisbury⁵, la vie est comme une tragédie, car toutes les douceurs du monde sont brutalement effacées par le surgissement importun de l'infortune et la mort. Jean de Salisbury cite un proverbe biblique (*extrema gaudii luctus occupat*, *Proverbes 14,13*), pour souligner le caractère «tragique» de toute existence marquée par le renversement imprévisible et inexplicable de la fortune.

Au fil des textes s'élabore ainsi, bien avant la philosophie du tragique de Schelling et de Hegel, une réflexion chrétienne sur le tragique qui vient constater, après la Résurrection, la persistance importune du mal et déplorer l'inscrutabilité de la Providence, le trouble de la justice divine, le malheur inexplicable de l'innocent.

Thème

Tragédie et théodicée

Cette réflexion fragmentaire sur le tragique influence la tragédie au moment de son essor en Europe, au xvi^e et au xvii^e siècles. Les auteurs redécouvrent les pièces antiques et composent des tragédies nouvelles en dialoguant avec les œuvres anciennes dont ils adaptent ou réécrivent les mythes. Les théoriciens commentent la *Poétique* d'Aristote pour comprendre le genre ancien et définir les bornes de la pratique moderne. Ce travail intense de compréhension et de réécriture se fait à partir des interrogations chrétiennes sur la théodicée: si Dieu est bon, pourquoi sommes-nous malheureux? La tragédie devient alors une «machine à penser» la présence problématique du mal dans un monde déjà sauvé par Dieu. Il ne s'agit pourtant ni de proposer une réponse, ni d'exposer

2 GUILLAUME DE CONCHES, *super librum Boecii de Consolatione*, livre II, 2, manuscrit de la British Library, fol. 39v. cité par H. A. Kelly, *Ideas and Forms of Tragedy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, p. 70.

3 Anonyme, *Del Confortement de Philosophie*, 1240, Vienne, Österreichische

Nationalbibliothek, Ms. 2642, fol. 11v.

4 BERNARD DE CLUNY, *De Contemptu mundi*, éd. Ronald E. Pepin, East Lansing, Colleagues Press, 1991, livre I, v. 621-2, p. 48.

5 JEAN DE SALISBURY, *Policraticus*, in *Patrologiæ latinae*, éd. Migne, Paris, vol. 199, cité dans Kelly, *op. cit.*, p. 79.

une théorie, mais plutôt de représenter le cas particulier d'un héros qui tombe dans le malheur de manière inattendue. La tragédie n'est pas une théologie, mais une forme qui suit des règles précises de composition, dont le but n'est pas d'expliquer le mal mais de l'exposer pour susciter les émotions du public. C'est ainsi que Montaigne va au théâtre pour y reconnaître « la montre des jeux tragiques de l'humaine fortune », éprouver de la « compassion », en espérant « s'instruire » en confrontant la « fable du théâtre » avec les malheurs des guerres de religion qui l'accablent⁶.

En adoptant un cadre antique, la tragédie crée un espace laïque de réflexion sur le mal. La Résurrection a eu lieu mais demeure invisible; les fables profanes font état d'un monde où les dieux sont absents ou mal-faisants, alors qu'il nous importe de croire que Dieu est un et qu'il est bon. Le tragique chrétien vient creuser les interrogations des tragiques anciens: si Œdipe, dans Sophocle, déplore la cruauté des dieux, dans la tragédie chrétienne, Œdipe doit constater la cruauté de son sort sans cesser de croire à la bienfaisance divine. La tragédie s'arrête à la Passion et prend au sérieux notre désarroi devant l'évidence du malheur. C'est ainsi que, par sa structure même, la tragédie questionne la logique de la Providence, la possibilité d'une justice divine et la fragilité de l'action humaine.

Renversement de fortune et Providence

Enrica
Zanin

La logique providentielle est bouleversée par le renversement de fortune qui suscite la surprise et amène le dénouement de la pièce. D'après Aristote en effet, l'enchaînement plausible de causes et d'effets qui constitue l'histoire tragique doit se briser soudainement pour éveiller les émotions du public. C'est ainsi qu'Agamemnon est assassiné et meurt misérablement au moment où il revient victorieux de Troie, et que le roi Lear perd soudainement son pouvoir, l'affection de ses filles et sa raison. Ce renversement inattendu trouble la logique providentielle: si Dieu est bon, pourquoi le monde semble gouverné par le hasard et la fortune? L'histoire récente offre aux dramaturges de nombreux exemples de ce paradoxe. Dans l'unique tragédie de Cervantès, *El cerco de Numancia* (le siège de Numance), les habitants de la ville assiégée, en dépit de leur qualité morale, de leur courage et de leur bravoure, périssent tous, l'un après l'autre, misérablement. La guerre, dans une figuration allégorique, prononce les derniers mots de la pièce: c'est la force irrésistible du hasard (« *La fuerza incontrastable de los hados*⁷ ») qui a déterminé la mort des Espagnols. Il semble difficile de reconnaître, dans une telle catastrophe, les desseins de la Providence. De même, les femmes troyennes, privées de leurs enfants, déportées comme esclaves

6 M. de MONTAIGNE, *Les Essais*, éd. P. Villey, Paris, Presses Universitaires de France, 1975, « De la physionomie », III, 12, p. 1046.

7 M. de CERVANTES, *El cerco de Numancia*, éd. R. Marrast, Madrid, Catedra, 1990, p. 111.

par les Grecs, s'insurgent contre leur sort. Dans la *Troade* de Garnier (1579), elles accusent Dieu d'ignorer leur malheur et demandent si c'est bien lui qui gouverne les « affaires » du monde, ou bien si c'est « l'insupportable sort » qui pousse le monde à la dérive⁸. En réécrivant la tragédie d'Euripide, Garnier reprend un questionnement antique et l'adresse au Dieu des chrétiens : la plainte des femmes grecques vient alors exprimer le malheur des victimes des guerres de religion.

La tragédie ne cherche pas à expliquer le caractère accidentel et imprévisible du malheur : elle vient, au contraire, critiquer toute tentative simpliste de justification. La logique irénique et rassurante de l'exemple est mise à mal : non, les gentils ne sont pas toujours récompensés, ni les méchants toujours punis. La réalité est plus complexe et échappe à la pédagogie mécanique de la rétribution morale. Si la mort de César est souvent considérée par les historiens du temps comme le juste châtiement du tyran qui a subverti l'ordre politique, les tragédies qui représentent l'histoire en dévoilent toute l'ambiguïté. Shakespeare (*Julius Caesar*, vers 1599) et Scudéry (*La Mort de César*, 1637) campent un héros ambitieux mais généreux, montrent la désunion des conjurateurs, soulignent le caractère accidentel du meurtre qui aurait pu, jusqu'au dernier instant, ne pas se produire. Si la Providence est opaque, l'idée d'une rétribution exacte, où l'on distinguerait aisément les vertueux des vicieux pour récompenser les premiers et châtier les seconds, est simpliste et inactuelle, issue d'une pédagogie volontariste qui déforme la justice divine. C'est ce que montre *Horace*, la tragédie de Corneille jouée en 1640. Le roi de Rome cherche à résoudre la guerre qui l'oppose à Albe par une stratégie exacte et économe : il s'agit de faire combattre, pour Rome, les trois Horaces, contre les trois Curiaces qui défendent Albe. Le dernier survivant décidera si la victoire va aux Romains ou aux Albains. Mais il n'est pas si simple de peser la valeur d'une vie. Horace a épousé Sabine, la sœur des Curiaces, et Curiace est fiancé à la sœur d'Horace. Quelle que soit l'issue de la bataille, rien ne pourra consoler les épouses, les mères et les sœurs qui perdront inévitablement un être cher dans les deux camps. Les failles de la justice distributive sont patentes dans *Epizia*, une des premières tragédies italiennes : on y voit un juge qui entend dédommager Epizia du meurtre de son frère. Au nom d'une rétribution exacte, il ordonne que le mari d'Epizia, qui est responsable du meurtre, soit tué. Mais au lieu de rendre justice, il accable doublement Epizia, qui perd, dans la même journée, un frère et un mari. Si la logique de la Providence semble inintelligible dans le monde, toute tentative simpliste de l'appliquer est inefficace et funeste. La tragédie critique moins l'effacement de la Providence que la pré-

Thème

8 R. GARNIER, *La Troade*, in *La Tragédie à l'époque d'Henri III*, vol. 2,1 (1574-1579), Paris Florence, PUF Olschki, 1999, p. 414.

tention du héros à savoir aisément départager, à l'instar de Dieu, les innocents des coupables.

Faute tragique et péché

La tragédie montre que l'action du héros est fragile: d'après Aristote en effet, il s'agit de mettre en scène un héros en action qui, sans le vouloir, commet une erreur et tombe dans le malheur. C'est ainsi que Thésée condamne à mort son fils Hippolyte et découvre trop tard qu'il était innocent, et qu'Œdipe tue un inconnu qui l'insulte à la croisée des chemins et apprend ensuite qu'il s'agissait de son propre père. La faute tragique découvre ainsi l'ambiguïté du péché: Thésée et Œdipe, comme saint Paul, veulent faire le bien, mais font le mal qu'ils ne veulent pas (*Romains* 7,19). Dans une version italienne d'*Œdipe roi*, publiée en 1556, un devin l'explique clairement: « Œdipe a l'esprit innocent, et pourtant il pèche et ne sait rien de son péché⁹ ». La tragédie ne cherche pas à expliquer ce paradoxe, mais décrit la souffrance qui en découle: Œdipe s'aveugle, Jocaste se donne la mort, le public est saisi de crainte et de pitié.

Non seulement la tragédie ne justifie pas la faute tragique, mais vient dénoncer les failles de toute théorie qui voudrait la rationaliser. Peut-on expliquer le malheur qui accable l'innocent par l'héritage d'une faute des origines? C'est ce que laisse entendre le sort de Roméo et Juliette: le désir des amants semble de l'ordre de la concupiscence, qui est selon Augustin une trace du péché originel; leur terrible malheur paraît la conséquence de la faute de leurs parents qui exercent délibérément la violence à Vérone. Pourtant l'issue de la pièce de Shakespeare montre les limites de cette tentative de rationalisation: s'il est vrai que la haine des parents empêche les enfants de vivre ouvertement leur amour, le désir qui les lie l'un à l'autre est pur, absolu et sacré, comme l'explique frère Laurent en célébrant leur mariage. La mort des amants semble un terrible accident que l'héritage du péché ne suffit pas à expliquer.

Enrica
Zanin

Une deuxième stratégie pour motiver la faute tragique consiste en ce que Ricœur appelle la « terreur éthique¹⁰ »: puisqu'il y a un malheur, il faut qu'il y ait une faute et donc un coupable. C'est pour cette raison qu'Œdipe recherche un responsable de l'épidémie de peste qui ravage la ville, et qu'Agamemnon, pour expliquer l'absence de vent qui empêche la flotte de partir vers Troie, va jusqu'à sacrifier Iphigénie, sa propre fille. La recherche d'un coupable et son sacrifice sembleraient dès lors suffire à justifier le mal. Il n'en est rien: dans la *Famine* (1573),

9 « La mente have innocente, / E pecca, e nulla sa del suo peccato », G. A. DELL'ANGUILLARA, *Edippo*, Padoue, Pasquatto, 1565, I, 1, fol. 2r.

10 P. RICŒUR, *Philosophie de la volonté*, 2. *Finitude et culpabilité*, Paris, Seuil, 2009 (1960), p. 235.

où Jean de La Taille réécrit l'histoire d'Iphigénie à partir d'un épisode du règne de David (2 *Samuel* 21), le sacrifice des fils innocents de Saül est radicalement condamné et la pièce se clôt, comme une Passion, par l'évocation des douleurs infinies de la mère qui voit ses enfants périr.

La tragédie dénonce aussi toute tentative d'expliquer la faute par la culpabilisation de l'agent. Puisqu'il a agi par ignorance, le héros n'est pas coupable de l'erreur commise : pourtant les conséquences de son geste sont tellement insupportables qu'il préfère s'en accuser et se punir. C'est ainsi qu'Œdipe, alors qu'il n'est coupable ni d'inceste ni de parricide, décide de se châtier en s'aveuglant. Dans deux versions italiennes de la pièce¹¹, son geste est critiqué. D'après le messager de Corinthe, si Œdipe a péché, c'est seulement par l'acte scélérat de se crever les yeux. Mais se punir d'un crime qu'on n'a pas commis ne sert ni d'explication ni de réparation. Œdipe aurait dû accepter son ignorance, son erreur et ses conséquences, sans chercher en vain à l'annuler en s'imputant une faute impossible.

Vœux humains et volonté divine

Thème

Par la mise en scène d'une Providence incertaine et la mise en doute de l'action du héros, la tragédie manifeste l'invisibilité apparente de la grâce. Comment connaître la volonté de Dieu dans le monde ? La tragédie d'Iphigénie propose des éléments de réponse : la volonté de Dieu est mystérieuse et paraît injuste mais concourt en réalité au bien de tous. Le sacrifice de l'enfant innocent permet aux vaisseaux de partir, tout comme le sacrifice du Christ ôte le péché de tous : la fable tragique, christianisée depuis le xiv^e siècle, devient ainsi un exemple pour les croyants. Toutefois, quand *Iphigénie à Aulis* sert de modèle aux tragédies de Jephthé, elle change de sens : dans la pièce latine de Buchanan (*Jephtes sive votum*, 1554) et dans ses traductions françaises, Jephthé s'engage, en échange de la victoire, à sacrifier la première créature qui viendra à sa rencontre, et tue effectivement sa propre fille au dernier acte de la pièce. Si, dans la tragédie d'*Iphigénie*, le sacrifice avait lieu avant le départ des navires et venait ainsi porter une solution immédiate à un problème politique, dans *Jephtes* le sacrifice de la jeune fille a lieu après la bataille et pose un dilemme privé : Jephthé doit-il rester fidèle à son vœu ? Dieu, qui a accordé la victoire, veut-il que Jephthé sacrifie sa fille ? Ces questions ne trouvent pas de réponse : le chœur de la tragédie déplore l'« ignorance ténébreuse¹² » qui pousse le héros à agir dans l'impossibilité de savoir s'il accomplit ou non la volonté de

11 A. MIARI (*Il Principe Tigrodoro*, Reggio, Bartoli, 1591, p. 83-84) critique sa culpabilité ; le messager critique son geste in DELI'ANGUILLARA, *Edippo*, op. cit., fol. 38v.

12 C. de VESEL, *Jephte*, in *La Tragédie à l'époque d'Henri II et de Charles IX*, vol. 1, 3 (1566-1567), Florence Paris, Olschki PUF, 1990, p. 391.

Dieu. Ainsi le vœu de Jephthé est-il d'abord une parole prononcée dans la nuit : après avoir condamné sa fille sur une parole qu'il a lui-même prononcée, Jephthé n'interroge plus la volonté de Dieu, mais obéit aveuglément à la sentence.

Puisque la volonté divine paraît impossible à comprendre dans l'ici-bas, Jephthé décide de se conformer à la seule promesse qu'il ait entendue : la sienne. C'est précisément son erreur. Lange qui prononce le prologue l'explique : au lieu de chercher à entendre la volonté divine, Jephthé, par son vœu, a voulu la contraindre¹³. Si la pièce de Buchanan fait écho aux débats de son temps sur la pratique votive¹⁴, elle vient aussi dénoncer le désir de maîtrise, qui pousse le croyant à anticiper, par un geste volontariste, la réponse d'un Dieu qui paraît silencieux et distant.

Le héros tragique est toujours en péril de mal interpréter ou mal comprendre les desseins de Dieu. Dans la première tragédie en langue française, *l'Abraham sacrifiant* de Théodore de Bèze (1550), Abraham cherche désespérément à conformer son action à la volonté divine, alors que la parole de Dieu lui paraît cruelle, contradictoire, incertaine. La pièce retrace son voyage avec Isaac, vers le lieu du sacrifice, et reporte son questionnement intérieur :

Enrica
Zanin

Comment ? Comment ? Se pourrait-il bien faire,
Que dit l'un, et puis fit du contraire ?
Est-il trompeur ? Si est-ce qu'il a mis
En vrai effet, ce qu'il m'avait promis.
Pourrait-il bien maintenant se dédire ?
Si faut-il bien ainsi conclure et dire,
S'il veut ravoïr le fils qu'il m'a donné.
Que dis-je ? O Dieu ! Puisque l'as ordonné,
Je le ferai. Las ! est-il raisonnable
Que moi qui suis pécheur tant misérable,
Vienné à juger les secrets jugements
De tes parfaits et très saints mandements¹⁵ ?

Si le texte de la *Genèse* ne dit rien des sentiments d'Abraham, la tragédie permet l'expression des inquiétudes du héros. Dieu, peut-il « se

13 G. BUCHANAN, *Jephthes sive votum*, in *Tragedies*, éd. P. Sharratt et P.G. Walsh, Edinburgh, Schottish Academic Press, 1983, p. 28.

14 Buchanan prend position dans la querelle sur la légitimité des vœux entre Latomus et Bucér (R. LEBÈGUE, *La Tragédie religieuse en France*, Paris, Cham-

pion, 1929, p. 230-234 et I. D. McFARLANE, *Buchanan*, Londres, Duckworth, 1981, p. 195-199).

15 T. de BÈZE, *Abraham sacrifiant*, in *La Tragédie à l'époque d'Henri II et de Charles IX*, vol. 1,1 (1550-1561), Paris Florence, PUF Olschki, 1989, p. 45.

dédire» ? L'incohérence apparente des propos de Dieu et son silence sont, en tragédie, source d'angoisse. Le héros ne sait plus interpréter le commandement d'un Dieu qui va jusqu'à lui demander d'enfreindre la loi morale. C'est cette tension entre morale et mystère qui fonderait, d'après Kierkegaard¹⁶, le tragique chrétien. La tragédie semble ainsi manifester la « crise de l'interprétation¹⁷ » qui marquerait la fin de la Renaissance: la volonté de Dieu paraît inintelligible et le croyant se retrouve seul dans un monde aux signes énigmatiques. Il peut choisir, comme Jephthé, d'appliquer coûte que coûte une parole qu'il s'est lui-même donnée pour pallier le silence de Dieu ou céder à l'angoisse de devoir agir sans savoir comment, ou encore constater, avec Abraham, son impuissance à discerner les « secrets jugements » de Dieu.

La tragédie ne vient pas seulement dénoncer l'opacité de la Providence, l'incohérence apparente de la justice divine, la fragilité de l'action humaine et le silence de Dieu dans le monde. Plus profondément, il s'agit de critiquer les prétentions du sujet à vouloir expliquer, rationaliser et maîtriser entièrement la volonté de Dieu, la justice, le destin et l'action. Ces ambitions s'avèrent parfaitement illusoires : à la fin de la tragédie, comme l'écrivait Boèce, les héros puissants, riches et intelligents tombent dans un malheur qu'ils n'ont su ni contrer ni prévoir. Cette issue funeste montre l'échec douloureux de toute tentative de réduire chaque chose à taille humaine. Le héros tragique est appelé à croire et à obéir à une volonté qui le dépasse et dont il ne sait ni expliquer les raisons ni reconnaître les signes. Ce paradoxe est au fondement du tragique chrétien. Les héros qui, comme Thésée, Œdipe, César ou Jephthé, cherchent à réduire la distance entre les réalités d'en bas et les vérités d'en haut sont confrontés à l'échec. La tragédie vient ainsi mettre en scène l'écart entre ce que je crois et ce que je vois, ce que j'espère et ce qui arrive, ce que je veux faire et ce que je fais. La tragédie ne propose pas de solutions à ces paradoxes, mais laisse entendre, par l'angoisse d'Abraham, qu'il est inévitable de ne rien comprendre et qu'il est nécessaire de vivre dans la contradiction.

Thème

Vivre dans un monde tragique

Si la tragédie n'explique pas la tension entre la foi en la Résurrection et la banalité du mal et du péché, elle décrit des stratégies pour vivre dans un monde « tragique » : au lieu de chercher à réduire l'écart entre

16 S. KIERKEGAARD, *Crainte et Tremblement (Frygt og Bæven)*, éd. C. Leblanc, Paris, Rivages, 2000, p. 114-115.

17 J. CÉARD, « Les Transformations du genre du commentaire », in *L'Automne de*

la Renaissance, Paris, Vrin, 1981, p. 101-115 ; M. JEANNERET, *Le Défi des signes, Rabelais et la crise de l'interprétation à la Renaissance*, Orléans, Paradigme, 1994, p. 33-52.

la réalité et la vérité, il s'agit de consentir à la contradiction et de reconnaître en elle, mystérieusement, des pistes de salut.

Ce chemin de reconnaissance passe d'abord par l'interprétation des signes. Dans la tragédie *La peste de Milano*, Benedetto Cinquanta met en scène une multitude de personnages aux prises avec l'épidémie qui a ravagé Milan en 1630. Si l'allégorie qui ouvre la pièce campe un cadre providentiel, les itinéraires des malades, des médecins, des prêtres, des apothicaires, des *monatti*, chargés de transporter les mourants, se croisent sans révéler aucun dessein : les *monatti* volent l'argent de Clizia mais ne sont pas punis de ce crime, Ginepra est poussée par la faim à se prostituer et guérit de la peste. La pièce procède par une suite accablante de décès : un enfant, un vieillard, le mari de Demerita et tous ses fils tombent malades et meurent. Père Fortunato guérit alors que les quatre moines qui soignent avec lui les malades décèdent. Deux amis arrivent à Milan, l'un meurt, alors que l'autre, Casimiro, survit. Pourquoi ? La tragédie ne l'explique pas et semble régie par le hasard. À l'acte cinq, l'épidémie prend fin, les survivants en font le constat sans pouvoir en expliquer les raisons. Si la peste ne révèle aucun dessein, chaque personnage adopte des stratégies particulières pour lutter contre la maladie et trouve ainsi un sens – particulier et précaire – au malheur qui l'accable. C'est ainsi que Ginepra, découvrant par hasard l'argent que les *monatti* ont volé, le confie à Demerita qui le partage avec les plus démunis, et que Casimiro, en voulant fuir la persécution des *monatti*, se déguise en pauvre et trouve en cet habit sa vocation : à la fin de la pièce, il rejoint père Fortunato pour devenir frère mendiant. Si l'épidémie ne semble pas avoir de sens, chaque piste individuelle est le signe ténu et fragile de l'action de la grâce.

Enrica
Zanin

La tragédie découvre les signes de la Résurrection à qui sait changer de regard : la fin d'Œdipe, pour qui sait bien voir, est heureuse. C'est du moins ainsi que l'interprète Corneille. Si son Œdipe découvre son erreur et décide de quitter Thèbes, ce n'est pas en raison de la culpabilité et de la honte qui l'accablent mais parce qu'il désire « mourir pour le salut de tous¹⁸ » : après son départ, l'épidémie prend fin et la ville est sauvée. Œdipe souffre, mais il a consenti à sa douleur qui devient le signe visible du salut.

Si la tragédie fait état d'un monde injuste, c'est pour montrer les limites de la justice humaine et révéler une forme plus haute d'équité à celui qui ose risquer de tout perdre. C'est ainsi qu'après avoir montré, dans *Horace*, les limites de la rétribution exacte, Corneille évoque,

18 P. Corneille, *Œdipe*, in *Œuvres Complètes*, vol. 3, éd. G. Couton, Paris, Gallimard, 1987, V,5, p. 87.

dans *Cinna*, la possibilité du pardon. Si Auguste choisit de pardonner à Cinna qui conspire contre lui, ce n'est ni par faiblesse, ni par choix politique : c'est parce que le « ciel¹⁹ » lui a montré une solution au dilemme terrible qu'il ne sait résoudre. Entre régner par la terreur et renoncer au pouvoir, il existe une troisième voie : accepter sa vulnérabilité, accueillir les fragilités de l'autre et ne pas craindre de tout perdre au premier renversement de la fortune, puisque, de toute évidence, il n'est guère possible de tout maîtriser.

C'est par cet aveu d'impuissance que les tragédies de la Renaissance rejoignent le tragique chrétien dont Balthasar a proposé une analyse éclairante. En découvrant le paradoxe d'une Résurrection déjà advenue et pourtant toujours à venir, le héros doit oser explorer ces « ténèbres divines, beaucoup plus profondes que sa propre cécité, et d'où descendent, sur lui et sur le monde, toute lumière et tout salut²⁰ ».

Thème

Enrica Zanin, mariée, mère de deux enfants, est maîtresse de conférences à l'Université de Strasbourg et membre junior de l'Institut Universitaire de France. Ses recherches portent sur les liens entre éthique et littérature, dans le théâtre de la Renaissance et la nouvelle. Parmi ses dernières publications, Fins tragiques, poétique et éthique du dénouement (Droz, 2014) et Le Théâtre au miroir des langues (Droz, 2018).

19 P. Corneille, *Cinna*, *Œuvres complètes*, op. cit., vol. 1, V, 3, p. 967.

20 H. U. von Balthasar, « Tragédie et

foi chrétienne » (« Das tragische und der christliche Glaube »), *Mélanges de Science Religieuse* 3, 57, 2000, p. 13-28, p. 28.

La grande tragédie biblique – Réflexions sur le concept débattu de «tragique»



Philippe
Lefebvre

Y a-t-il du tragique dans la Bible ? On sait que George Steiner a répondu par la négative. Agé d'une trentaine d'années, cet auteur publiait un livre déjà magistral, *La mort de la tragédie* (*The Death of Tragedy*, 1961¹), qui parcourt les formes de la tragédie dans des œuvres littéraires de l'antiquité jusqu'au xx^e siècle, toutes lues et fréquentées dans leurs langues originales. Évoquant l'Ancien Testament, Steiner affirme dès le début de son ouvrage, que «la tragédie est étrangère à la vision judaïque du monde» (p. 7). «Les voies du Seigneur, continue-t-il, ne sont ni capricieuses ni absurdes ; nous pouvons les saisir pleinement si nous les examinons avec le regard lucide de l'obéissance». Et d'ajouter : «le théâtre tragique naît d'une affirmation exactement contraire : la nécessité est aveugle, et quand l'homme se trouve confronté avec elle, que ce soit à Thèbes ou à Gaza, elle le frappe de cécité» (p. 8). Vers la fin de son étude, Steiner évoque le monde chrétien : «Il n'y eut jamais, même au plein midi de la foi, de tragédie spécifiquement chrétienne. Le christianisme est une vision du monde antitragique» (p. 240). Après avoir évoqué Claudel et d'autres écrivains comme T. S. Eliot, notre auteur reprend cette idée : c'est pour lui un «fait que la vision chrétienne de la condition humaine aboutit au refus de la tragédie» (p. 245).

Tragédie en question

Des affirmations de ce genre, même sans qu'elles soient fondées sur des œuvres littéraires ni même parfois sur la Bible, ont cours chez beaucoup de chrétiens et sont alors brandies comme un joyeux étendard : dès lors que le Christ est ressuscité, notre horizon s'ouvre, l'Hadès est vaincu, toute histoire peut déboucher sur la Vie. Il n'y a plus de tragique. Même le jugement dernier n'a pas les allures d'une catastrophe finale qui sera terrible pour certains ; il est plutôt la manifestation d'un ordre et d'une justice, selon lesquels chacun reçoit béatitude ou châtement conformément à la vie qu'il a menée. De plus, l'espérance de la rédemption et de la miséricorde divine fait figure d'horizon toujours possible auquel tout le monde peut aspirer.

1 George STEINER, *La mort de la tragédie*, traduit de l'anglais par Rose Celli, Seuil, 1965.

Pourrait alors s'ouvrir un débat où l'on montrerait qu'il existe peut-être, néanmoins, un tragique biblique qu'il faudrait alors définir plus précisément... Or Steiner et le débat qu'il a suscité appartiennent à une heureuse époque où l'on s'entendait assez bien sur la notion de tragique; soit que celle-ci semblât claire, soit qu'on s'entendît pour ne pas la définir trop précisément. Steiner certes la définit, la suit, en montre l'effacement dans les œuvres littéraires depuis le XVIII^e siècle et dans les sociétés d'abondance actuelles. Mais tout un ensemble de recherches ont remis sur le métier ce que l'on entend par tragique et tragédie. D'abord les tragédies grecques sont-elles tragiques? Faut-il nécessairement chercher en elles l'amorce du tragique en Occident? Le tragique tel qu'on l'entend depuis le XIX^e siècle en Europe est-il en lien de continuité avec celui qu'on croit discerner dans l'Antiquité? Ne parle-t-on pas plutôt, depuis deux siècles au moins, de tout autre chose? Quant aux approches modernes du tragique, elles diffèrent les unes des autres: pour les uns, le tragique est l'irruption d'un non sens cruel dans un monde par ailleurs ordonné, pour d'autres c'est l'autre nom du réel...

Thème

D'autre part, si l'on revient à l'œuvre de Steiner, on s'aperçoit que le terme «tragédie» y prend une résonance presque «militante». Comme juif, né en 1929, qui dut fuir son Autriche natale avec les siens pour habiter la France, avant de partir vers les États-Unis, tentant d'échapper au péril nazi, Steiner sait pour l'avoir vécu que les terres de haute et ancienne culture où il a résidé sont aussi celles de la plus grande barbarie. Dans l'essai intitulé *Dans le château de Barbe-Bleue*, Steiner mentionne plusieurs fois que la ville de Weimar où vécurent Goethe, Schiller et bien d'autres artistes, où l'on étudiait et jouait les pièces classiques, se trouve à quelques kilomètres du terrible camp de concentration de Buchenwald. «Tragédies» du répertoire classique et «tragédies» des milliers de morts (plus de 55 000 à Buchenwald) à quelques kilomètres de distance, cela oblige à revisiter les mots. Même si l'usage du terme «tragédie» pour désigner ce qui s'est passé dans un camp de concentration est métaphorique, cela n'a pas grande importance: on ne sait en fait pas très bien quels mots utiliser pour qualifier une telle sauvagerie. Le terme «tragédie» s'est donc chargé aussi, avec d'autres vocables², de désigner à notre époque les débordements d'inhumanité qui sont hélas devenus coutumiers, notamment dans les pays qui se targuent de leurs «racines³» culturelles et religieuses.

2 On conteste quelquefois l'usage de «tragédie», pour évoquer une guerre, un massacre, parce qu'il connoterait trop l'idée d'un déroulement autonome que nul être humain ne pourrait arrêter. On lui préfère alors «crime» ou «meurtre».

3 Je mets ce mot entre guillemets, après avoir lu le petit livre de Maurizio BETTINI, professeur de philologie classique: *Contre les racines*, Champs actuel, Flammarion, 2017.

Bible et tragédies ?

Comme il est d'abord question d'évoquer ici d'éventuels rapports entre la Bible et la tragédie grecque – la Bible aurait-elle une dimension tragique, à l'encontre de ce que pense Steiner ? – il est important de prendre acte de l'« écart⁴ » entre ce théâtre ancien et nous. Quant au fait de pouvoir comparer tragédies et Bible, Balthasar le suggère et donne quelques exemples de parentés ou d'échos possibles entre des personnages bibliques et des figures tragiques de la Grèce⁵. Certains de ces exemples sont cités depuis longtemps (comme la fille de Jephthé appariée à Iphigénie), d'autres sont plus inhabituels et stimulent la réflexion (comme Jérémie en correspondance avec Cassandre), et puis, comme l'auteur le dit, il en existe « tant d'autres ». En tout cas, Balthasar place avec raison l'enquête sur le terrain stable des textes, plutôt que sur de vagues idées concernant « le tragique ». C'est là qu'il faut d'abord le rejoindre.

Posons quelques repères historiques simples. En Grèce, à Athènes en particulier, les VI^e et V^e siècles avant notre ère ont vu fleurir la production de tragédies. C'est une époque importante où l'activité d'écriture et la création artistique semblent s'affirmer dans une large zone géographique. Les écrivains et rédacteurs bibliques s'activent en ce temps de retour d'exil et de brassage culturel. Les Perses, qui parlent une langue indo-européenne, montent en puissance en Orient. Le roi perse Cyrus, que le prophète Isaïe qualifie de « messie » (*Isaïe* 45, 1), renvoie dans leur pays les déportés juifs qui le souhaitent. Grecs et Hébreux empruntent des mots persans dont le plus connu est « paradis » (*pardès* dans la Bible hébraïque, *paradeisos* en grec). L'Orient, la Méditerranée sont traversés par des courants divers où idées, images, histoires circulent à tout va. Il faut citer parmi beaucoup d'autres, les travaux novateurs et savants de Paolo Garuti pour qui la Méditerranée du premier millénaire avant J-C est un espace de circulation ; des histoires, des grandes figures divines et humaines s'y exportent et « font souche » ici et là⁶.

Philippe
Lefebvre

Prenons quelques exemples rapides dans la Bible. La harangue de Goliath à David bruisse d'expressions homériques (*1 Samuel* 17, 43-44). Certains personnages de tragédies grecques semblent affleurer

4 Le terme « écart » est un mot clé dans la réflexion de Florence DUPONT : écart entre l'antiquité gréco-latine et nous, sans qu'on puisse s'appropriier cette antiquité ni penser qu'elle « vient » jusqu'à nous au fil d'un *continuum* évident et sans heurt. Voir de cette autrice *L'Antiquité, territoire des écarts*, Entretiens avec Pauline Colonna d'Istria et Sylvie Tausig, coll. « Itinéraires du savoir », Albin

Michel, 2013.

5 Hans Urs von BALTHASAR, « Tragédie et foi chrétienne », *Mélanges de Sciences religieuses*, vol. 57/3, 2000, p. 13-28.

6 Voir notamment de cet auteur *Le dossier Jézabel. L'imaginaire de la "femme royale"*, *cultures hellénisées et monde romain*, Cahiers de la Revue Biblique 90, Peeters, 2017.

dans plusieurs textes bibliques. La figure d'Œdipe est comme diffractée dans l'Ancien Testament sur plusieurs personnages – sur Moïse notamment. Moïse est né d'un inceste : son père, Amran, avait épousé sa tante (*Exode* 6, 20) – un type d'union que le Lévitique interdira (*Lévitique* 18, 12). Cette tante-épouse a pour nom Iokabed que certains ont mis en parallèle avec Iokastès, la mère-épouse d'Œdipe ; cette dernière commettra involontairement avec son propre fils un inceste dont on parle encore. Le juge Samson (*Juges* 13-16), qui emprunte par ailleurs bien des éléments de la figure d'Héraklès, présente également des traits œdipéens dont je ne mentionnerai que les yeux crevés à la fin de son histoire. Il faut aussi rappeler qu'à partir du III^e siècle avant notre ère, la Torah, puis, peu à peu, les différents livres bibliques seront traduits en grec : c'est la traduction des Septante qui témoigne d'une connaissance, enracinée chez les traducteurs juifs, de ce qu'est la culture grecque, avec à l'occasion des allusions mythologiques, théâtrales. La tente du Seigneur d'où Moïse sort pour porter au peuple la Parole qu'il y a entendue est, dans cette traduction grecque, la *skènè*, terme qui désigne par ailleurs la construction d'où sortent les acteurs pour se produire et qui finira par donner son nom à la scène.

Les tragédies (grecques) sont-elles tragiques ?

Thème

Plusieurs chercheurs ont publié ces dernières années des réflexions déterminantes sur la tragédie antique. William Marx a fait paraître en 2012 une enquête percutante au titre paradoxal : *Le tombeau d'Œdipe. Pour une tragédie sans tragique*⁷. Quelques années auparavant, en 2007, Florence Dupont avait publié un essai dont le titre, là déjà, annonçait une réflexion en dehors des sentiers battus : *Aristote ou le vampire du théâtre occidental*⁸ que W. Marx présente comme un « essai fondamental » (p. 172 de son propre ouvrage). Ces auteurs nous rappellent la large part d'inconnu qui cache partiellement à nos regards modernes ce que pouvait être une tragédie grecque.

Tout d'abord, il ne faut pas oublier qu'il nous reste très peu de pièces du théâtre grec. Sur les 123 que Sophocle est censé avoir composées, sept nous sont parvenues en entier. Des trois grands auteurs, Eschyle, Sophocle et Euripide, nous avons trente deux tragédies complètes, ce qui représente un pourcentage très modeste de l'abondante production antique. Une bonne part de ces tragédies, montre Marx, fut compilée au début de notre ère, au moment où la pensée stoïcienne s'imposait parmi les élites de l'empire romain. On a alors choisi, parmi les trois grands auteurs mentionnés, vingt-quatre pièces qui semblaient

mettre en scène le plus nettement la puissance du destin, une notion essentielle du stoïcisme; ce sont ces pièces qui nous sont parvenues. Mais par quelques tragédies d'Euripide qui n'appartiennent pas à cette compilation et par ce que nous savons d'autres pièces perdues ou dont seuls quelques fragments subsistent, nous comprenons que, dans la majorité des cas, la fin des tragédies est plutôt « heureuse »; les dieux interviennent et restaurent une situation compromise. D'où le livre de Pierre Judet de La Combe, un helléniste dont les ouvrages méritent le détour, qui s'intitule: *Les tragédies grecques sont-elles tragiques*⁹?. Cet auteur, comme Marx, montre que notre notion de tragique s'est forgée et déployée dans l'Europe philosophique du XIX^e siècle et qu'elle a été projetée sur les tragédies antiques qui, elles, manifestent tout autre chose. La « théâtralité du théâtre » dans ces pièces est d'un autre ordre qu'une « idée tragique » qu'elles déploieraient.

Ces approches nouvelles nous obligent à remettre en chantier la réflexion sur le tragique. Cette notion n'est pas invalidée, mais elle s'éclaire autrement, elle demande prudence et modestie – nous en savons moins que nous ne pensions, mais nous avons la chance de savoir que nous ne savons pas très bien! Si Marx est plutôt « extrémiste » dans ses conclusions, Judet de La Combe qui a travaillé à la traduction de certaines tragédies et a collaboré à leur mise en scène nous les fait découvrir autrement. Ce qu'il en dit, dans un autre ouvrage, je le reprendrais très volontiers pour éclairer ce que peuvent être pour nous la Bible et sa lecture: « La tragédie est ainsi un laboratoire, un art expérimental, où parler, faire corps, penser, deviennent l'objet d'une expérience ouverte, tendue, jamais close¹⁰ ».

Philippe
Lefebvre

Deux dilemmes

Nous sommes ainsi sans cesse ballottés entre l'exigence de « garder l'écart » – entre l'antiquité et nous, il n'est pas de continuité calme et pérenne – et celle de s'approcher pourtant ou plutôt de se laisser approcher: les textes antiques continuent à (nous) parler. Comme l'exprime bien Judet de La Combe – et une fois encore, ses propos me semblent transposables, dans une certaine mesure, à la lecture biblique: « Devenue familière par des siècles de lectures et de représentations, [la tragédie antique] continue à déranger et, quand elle est vraiment prise au sérieux, elle oblige les artistes d'aujourd'hui à envisager autrement ce que sont le jeu, l'espace scénique, le temps, la puissance du langage et de la musique.

9 *Les tragédies grecques sont-elles tragiques? Théâtre et théorie*, Bayard, 2010.

10 Pierre JUDET DE LA COMBE, *L'avenir des Anciens. Oser lire les Grecs et les Latins*, Albin Michel, 2016, p. 137 (lire

toute la partie sur la (re) découverte des tragédies qu'a permise la collaboration de l'helléniste traducteur avec des gens de théâtre et avec le public (p. 133-140).

Ce sont moins les contenus qui intriguent, même s'ils interpellent tous les jours, que sa construction matérielle. Elle est dès lors totalement inaccoutumée, dérangement, toujours à revisiter et donc totalement actuelle¹¹ ».

Un autre dilemme se propose à nous et demande qu'on le pense et le repense constamment : qu'appelons-nous tragique ? Ce que les tragédies antiques ou modernes déploient sous nos yeux ? Ou bien les différentes voies du tragique que divers penseurs ont ouvertes depuis deux siècles au moins ? Marc Escola, dans une excellente présentation avec textes d'auteurs à l'appui, dit ceci : « Le prédicat de "tragique" nomme moins une qualité intrinsèque de l'événement qu'une façon de le percevoir ou de le configurer par sa mise en récit¹² ». Le philosophe Clément Rosset dit de son côté : « Il y a deux modes de regard (tragique, non tragique) sur la réalité, non deux sphères de réalité (tragique, non tragique¹³) ». Les deux citations ne sont pas sur le même plan. Pour Rosset, « ce qui est », selon son expression, est tragique. Certains pensent la réalité comme « sensée », signifiante, avec quelques cruelles incartades qu'ils nomment des tragédies. D'autres – Rosset est de ceux-là – voient le réel comme tragique, « insensé » ; Rosset rejette complètement toute « attribution du caractère tragique de ce qui existe à un "ailleurs" par rapport à l'existence¹⁴ ».

Thème

Mais, chez ces deux auteurs, le regard qualifiant est essentiel. On peut voir ou ne pas voir le tragique sous nos yeux. Pour revenir au lien dont nous parlions plus haut entre tragédie et inhumanité, cette réalité du regard sur une situation donnée est au cœur de bien des procès de tortionnaires de masse. Franz Stangl, un policier au « parcours tragique », comme le dit Terestchenko, est devenu commandant du camp de Treblinka pendant la Seconde Guerre mondiale. Comme l'ajoute Terestchenko, « c'est en spectateur qu'il a assisté à l'extermination des Juifs envoyés en chambre à gaz [...]. Il ne voyait en eux aucune humanité, aucun visage, rien de plus, comme il le dit, que de la "cargaison"¹⁵ ». En quelque sorte, Stangl a refusé d'homologuer comme tragique ce

11 *Ibid.*, p. 135. On lira avec profit l'expérience d'Augustin d'HUMIÈRES dans son livre écrit avec la collaboration de Marion VAN RENTERGHEM, *Homère et Shakespeare en banlieue*, Grasset, 2009. Comment dans un lycée particulièrement défavorisé de Seine et Marne, un enseignant de lettres classiques trouve le chemin pour faire lire et jouer Homère, les Tragiques grecs et Shakespeare.

12 Marc ESCOLA, *Le tragique*, coll. Corpus, GF Flammarion, 2002. Citations p. 12.

13 Clément ROSSET, *Logique du pire*, coll.

Quadrige, PUF, 2008 (2^{ème} édition), p. 58.

14 ROSSET, *op. cit.*, p. 59.

15 « Un si fragile vernis d'humanité. Entretien d'Alain FINKELKRAUT avec Jacques DEWITTE et Michel TERESTCHENKO » dans *L'interminable écriture de l'Extermination*, sous la direction de Alain FINKELKRAUT, coll. Folio, Gallimard, 2012, p. 172. Le titre du chapitre, « Un si fragile vernis d'humanité », chapeautant cet entretien, reprend celui du livre de Terestchenko, publié à Paris, La Découverte, 2005.

qu'il organisait et lors de son procès voulait alors « prouver l'innocence de sa conscience ».

Le regard dans la Bible

Je voudrais partir de cette expérience du regard pour évoquer le tragique de la Bible. Il peut paraître déplacé de passer de Clément Rosset au texte biblique, le premier étant un contempteur absolu de toute référence à une divinité, à un « autre monde¹⁶ ». Mais je crois que la Bible nous initie sans cesse à regarder le réel sous nos yeux, à l'appréhender, à le vivre. Les disciples qui s'approche de Jésus ressuscité croient voir un fantôme ; « voir un fantôme » semble plus facile que voir cet homme en chair et en os, qu'ils connaissent et qui s'assied au milieu d'eux pour manger un morceau de poisson grillé (*Luc 24, 36-43*).

Dans la Bible, le regard qui voit vraiment ou ne voit pas (ou plus exactement : qui ne veut pas voir) apparaît toujours comme une expérience déterminante. Comme dans l'exemple qu'on vient de citer, concernant le directeur de Treblinka, les méchants selon les psaumes sont des gens qui voient les plus faibles comme un simple gibier : on peut le capturer, l'asservir, le détruire parce qu'il n'est qu'un animal, une « cargaison ». « [Le méchant] est en embuscade dans son repaire, comme le lion dans sa tanière, il est en embuscade pour surprendre le pauvre ; il surprend le pauvre en l'entraînant dans son filet. Il se courbe, il se baisse, et les pauvres tombent en son pouvoir » ; et ce tortionnaire d'ajouter : « Dieu oublie, il se voile la face, il ne voit jamais rien » (*Psaume 10, 9-11*). Pas de tragique pour le violent qui ne voit dans ceux qu'il domine qu'un gibier déshumanisé. De plus, il prête à Dieu sa propre absence de regard et de mémoire : selon lui, les pauvres qu'il s'assujettit n'intéressent pas Dieu qui ne les prend pas en compte. Aurant le regard du psalmiste est fixé sur la tragédie du faible agressé, autant celui de l'agresseur prétend échapper à toute vision tragique ; il poursuit et attrape un gibier humain.

Philippe
Lefebvre

« Le chemin des justes »

Il est, selon la Bible, une fatalité inéluctable, vraiment tragique, qui s'attache à certains ; on pourrait l'appeler « le destin des justes » ou, pour prendre une formule du psaume premier : « le chemin des justes¹⁷ » (*Psaume 1, 6*). Les justes ne sont pas des impeccables dans un monde pécheur ni des savants au milieu des ignorants. Ce sont ceux et

16 Voir son essai, assez remarquable au demeurant : *Le réel et son double*, Folio essai, Gallimard, 1976.

17 Voir le chapitre « Le chemin des

justes » dans Viviane de MONTALEMBERT, *Voir comme Dieu voit*, Parole et silence, 2003, (p. 76-104).

celles qui ont remarqué qu'il existe, dans ce monde, d'autres qu'eux et que leur clan, et qui sont attentifs à ces personnes qu'ils croisent, avec qui ils vivent. Cela ne s'exprime pas d'emblée par une philosophie de l'altérité dont on connaîtrait plus ou moins les concepts d'avance. Il s'agit d'abord d'une certaine façon d'être au monde : une manière d'habiter la terre non comme un chez soi revendiqué (ou un « chez moi ») qu'on s'approprierait d'autorité, mais comme un lieu donné où rien ni personne ne saurait être capté, capturé. En d'autres termes, les justes savent que la vie vient de plus loin – qu'ils nomment un Dieu ou pas, que les vivants ne sont pas des objets de consommation ni d'asservissement. Plusieurs psaumes évoquent ces figures de justes : c'est l'être, dit le psaume 15, qui « pratique la justice, qui parle loyalement, de tout cœur. Il n'utilise pas sa langue pour calomnier, il ne fait pas de mal à son prochain, il n'outrage pas ses proches. [...] S'il a fait un serment qui lui fait du tort, il ne se rétracte pas ».

Cette façon d'être au monde se décline de mille manières dans des parcours très différents. Les évangiles, dans le sillage de l'Ancien Testament, nous montrent des visages fort disparates de justes : l'étrangère Cananéenne dont Jésus admire la foi (*Matthieu* 15, 21-28), le centurion romain lui aussi présenté comme un homme de foi (*Matthieu* 8, 5-13), le frère ennemi samaritain dont Jésus fait le héros d'une parabole célèbre (*Luc* 10, 25-37), les femmes au parfum (*Matthieu* 26, 6-13 ; *Marc* 14, 1-2 ; *Luc* 7, 36-50 ; *Jean* 11, 47-53), le docteur de la Loi qui fait une réponse judicieuse (*Marc* 12, 28-34), le bandit crucifié à côté de lui qui, sachant bien pour quoi il est condamné, entre « aujourd'hui » au Paradis avec celui qu'il a appelé « Jésus » (*Luc* 23, 39-43) ... En employant le terme « justes », on ne se cantonne donc pas à désigner les auteurs d'actes pieux, humanitaires ou généreux. On évoque par ce mot toutes sortes de personnalités inattendues, longuement décrites ou rapidement esquissées, issues d'Israël ou venues de peuples étrangers, voire ennemis, ayant une vie dont on ne sait rien par ailleurs ou qui peut être tissée de bonnes actions ou de méfaits... C'est pour cela qu'il faut un regard adéquat pour les reconnaître quand elles se présentent.

La passion du juste

Or, la caractéristique du juste est qu'il n'est en général pas reconnu, pas aimé, pas accueilli, pas vu par la majorité de ceux qui l'entourent. L'exemple le plus fameux pour les chrétiens est le Christ lui-même. Le Fils de Dieu venu dans ce monde qui guérit des malades, ressuscite des morts, relève des gens blessés, qui parle comme personne n'a parlé en faisant comprendre les Écritures, cet être-là est finalement conduit au tribunal, puis à la mort, les acteurs les plus ardents de sa mise en cause étant les plus proches de lui par l'appartenance religieuse et la

Thème

connaissance des Écritures¹⁸. Les plus proches du Christ peuvent donc être aussi ceux qui voient le moins – ou ne veulent pas voir : des Juifs quand on évoque l'entourage de Jésus à l'époque de sa vie terrestre, des chrétiens dans le cours de l'histoire postérieure...

Cette cécité, qui n'est pas due à une simple inattention, je la définirais volontiers comme le tragique dont parle la Bible. Il faudra revenir sur ce terme, bien entendu, mais la force de ce mot et tout ce qu'il véhicule (de façon certes complexe) me semblent appropriés pour définir ce cheminement douloureux du juste. Un texte célèbre et récent dans l'Ancien Testament, que toutes les confessions ne reconnaissent pas comme canonique, le *Livre de la Sagesse*, donne en ses commencements un enseignement précis sur l'aventure du juste en ce monde : *Sagesse* 1, 16 – 3, 12. Arrêtons-nous quelque peu sur ce texte qui est à mes yeux une sorte de résumé de l'aventure « tragique » du juste. Il est des gens dans ce monde, dit ce passage, qui trouvent que la vie est éphémère, fragile ; bien des textes bibliques – les psaumes en particulier – diraient exactement la même chose. Ces mêmes personnes se tournent alors vers la jouissance des biens de ce monde ; les accents de leurs propos rejoignent certaines réflexions de Qohélet. Mais leur conclusion dérape : « Opprimons le juste qui est pauvre, n'épargnons pas la veuve [...]. Que notre force soit la loi de la justice, car ce qui est faible s'avère inutile » (*Sagesse* 2, 10-11). Dans ce monde qui passe, ils ne trouvent comme façon d'exister que l'affirmation de soi, de son groupe, par la force et la mainmise. Et celui qu'ils ne peuvent en aucun cas supporter est le juste : « Il nous gêne, il s'oppose à notre conduite » (v. 12) disent-ils ; « sa vue même nous est à charge, son genre de vie ne ressemble pas aux autres » (v. 14-15). Et ces furieux d'annoncer qu'ils le condamneront « à une mort honteuse, puisque, d'après ses dires, il sera visité » (v. 20).

Philippe
Lefebvre

Révélation

Cette passion des justes peut avoir lieu selon des paramètres très divers, mais ce texte en donne une épure qui pourrait renvoyer à bien des histoires bibliques. Le juste manifeste dans ce monde une autre façon de vivre, un certain « style » qui n'est pas centré sur la force, l'accaparement, sur les jeux du pouvoir, de l'avoir, du savoir. Qu'il soit croyant ou pas, le juste témoigne que la vie est un don reçu et non une conquête obtenue au détriment d'autres personnes ou par la prédation des ressources. Il atteste d'une autre manière de vivre en société, il est citoyen d'une « autre cité » comme dirait saint Augustin. Non qu'il ne soit pas pécheur à l'occasion, mais même son péché peut amener un temps de

18 Comme le note Matthieu, deux jours avant la Pâque, « les grands prêtres et les anciens du peuple se rassemblèrent dans

le palais du grand prêtre Caïphe et ils résolurent de faire arrêter Jésus par ruse et de le tuer » (*Matthieu* 26, 3).

renouvellement, de mise en lumière d'autres personnes qui cheminaient auprès de lui dans l'ombre et qui se révèlent comme autant de secours inattendus. Joseph vendu par ses frères qui le font passer pour mort, devenu esclave, puis prisonnier d'une geôle égyptienne, Anne au temple de Silo qui ne peut concevoir d'enfant et se trouve conspuée par le prêtre, David poursuivi avec ses hommes par Saül, Judith qui emploie des moyens risqués et à première vue contestables pour sauver les siens : voici autant de parcours de justes, sans compter tous les personnages épisodiques¹⁹ qui, en quelques phrases, laissent deviner une vie vécue pour le bien des autres, souvent payée en retour par l'indifférence ou la haine.

Le juste peut crier sa douleur, son angoisse, la perte de tout espoir. Le psaume 88, un des plus sombres qui soient, en est un exemple frappant. Il présente un « moment tragique ». Le psalmiste se trouve dans une déréliction absolue, il crie vers Dieu sans même savoir s'il est entendu : « Tu m'as jeté dans un gouffre sans fond, dans les ténèbres, les profondeurs, ta fureur s'appesantit sur moi... » (v. 7-8). Il se sent repoussé par Dieu (v. 15) et n'a pour toute compagne que la ténèbre. C'est là le dernier mot de ce psaume terrible (v. 19). Pourtant, si l'on y regarde de près, ce même psaume contient, proportionnellement au nombre de mots qui le constituent, le plus de marques de la première personne. Le psalmiste s'effondre, s'effrite, s'enfonce, et pourtant il achève sa prise de parole en se révélant comme un « Je », enfin advenu, qui parle, si l'on ose dire, d'égal à égal avec Dieu : « Quant à moi, c'est toi, Seigneur, que j'ai appelé au secours » (v. 14²⁰).

Thème

Même si le cadre de cet article ne nous a pas permis de voyager plus longuement dans la Bible, on peut dire, contrairement à ce qu'affirme Steiner, qu'elle est habitée par la tragédie – une tragédie qui n'est pas immédiatement résolue. Des personnes, un groupe, un peuple, pendant des périodes plus ou moins longues, vivent l'oppression et la mort sans voir de trêve ni d'aboutissement heureux. Le livre des *Lamentations* se termine par ces mots adressés à Dieu : « Nous as-tu donc rejetés ? Es-tu irrité contre nous à l'extrême ? » (*Lamentations* 5, 22). D'une certaine manière, la plupart des histoires bibliques commencent par la tragédie. La présence des justes, tels que nous les avons définis, est de montrer qu'un chemin se fait avec le Dieu mystérieux dont parle la Bible – bien souvent, quelques-uns font d'abord ce chemin pour que tous puissent le prendre avec eux ou à leur suite. Le messie est ce Juste par excellence qui va jusqu'au bout de la tragédie, recouvert par la pierre d'un tom-

19 J'ai étudié quelques-uns de ces personnages épisodiques dans *Brèves rencontres. Vies minuscules de la Bible*, Cerf, 2015.

20 Sur le « je » dans les psaumes, voir la belle étude d'Étienne GRENET, *Unité du "je" psalmique*, coll. *Lectio divina* 273, 2019.

beau, pour manifester, dans le jardin presque désert d'un petit matin,
que la route continue vers la Vie.

Philippe Lefebvre, op, ancien élève de l'École Normale supérieure, agrégé de Lettres classiques, docteur ès Lettres, DEA de théologie, ancien élève de l'école biblique et archéologique de Jérusalem. Professeur à l'université de Fribourg (CH), Département d'études bibliques (Ancien Testament). Parmi les dernières publications : Livres de Samuel et récits de résurrection. Le Messie ressuscité « selon les Écritures », Cerf, coll. « Lectio Divina » 196, 2004. La Vierge au livre. Marie et l'Ancien Testament, Cerf, coll. « Épiphanie », 2004. En collaboration avec Viviane de Montalembert, Un homme, une femme et Dieu. Pour une théologie biblique de l'identité sexuée, Paris, Cerf, coll. « Épiphanie », 2007. Joseph. L'éloquence d'un taciturne. Enquête sur l'époux de Marie à la lumière de l'Ancien Testament, Paris, Salvator, 2012. Brèves rencontres. Vies minuscules de la Bible, Paris, Cerf, 2015. Propos intempestif de la Bible sur la famille, Cerf, 2016.

*Philippe
Lefebvre*

Dossier

Dossier

Vingt-cinq ans après la mort du cardinal
Yves Congar, op (1904-1995)



Congar et Vatican II – symbole d'une Église en conversion



Jos
Moons

Pour citer la notice nécrologique rédigée par le futur cardinal jésuite Avery Dulles, «Vatican II pourrait pratiquement s'appeler le concile de Congar¹». Mais loin de m'intéresser au passé (et même si le *Journal du Concile*² de Congar montre combien il fut sollicité), je n'entrerai pas dans le détail de ses interventions de toutes sortes; je ne parlerai pas non plus de l'influence indirecte qu'il y a exercée.

Dans sa thèse sur l'ecclésiologie pré-conciliaire de Congar, Rose Béal explique comment, «en grande partie, l'aspiration de Congar à l'ecclésiologie de communion a été accomplie par le Concile, en particulier avec *Lumen Gentium*³».

Pour justifier d'honorer la mémoire de Congar au vingt-cinquième anniversaire de sa mort, je voudrais plutôt parler du présent, dans la mesure où sa participation au Concile est le symbole d'une conversion ecclésiale, plaidée aujourd'hui par le pape François. Je parlerai alors rapidement de la présence inattendue de Congar au Concile, puis du virage œcuménique du Concile (évidemment, il existe bien d'autres angles d'approche). Pour chaque exemple, je rappellerai brièvement les faits, puis j'expliquerai en quoi Congar a été un symbole de conversion. Je conclurai en commentant sur la pertinence de la conversion ecclésiale pour l'Église.

1. Congar pendant le Concile

La préparation du concile Vatican II s'est faite en deux phases. Après avoir consulté des évêques, des supérieurs d'ordres religieux et des universités du monde entier, plusieurs commissions ont esquissé sur la base de ces consultations des schémas qui devaient être examinés lors du Concile. Congar y prend part presque immédiatement après l'an-

nonce du Concile, en publiant l'article «Les conciles dans la vie de l'Église⁴». De manière caractéristique il y démontre, par une analyse historique minutieuse, qu'aborder la question de l'Église à partir de sa dimension hiérarchique est complémentaire et va de pair avec une dimension synodale. Il y parle également d'œcuménisme et plaide pour

1 Avery DULLES, "Yves Congar: In Appreciation", dans *America Magazine* 173 (15 July 1995), p. 6.

2 Yves CONGAR, *Mon Journal du Concile* (MJC), ed. Eric Mahieu, Paris, Cerf, 2002.

3 Rose M. BEAL, *Mystery of the Church, People of God: Yves Congar's Total Ecclesiology as a Path to Vatican II*, Washington, D.C., The Catholic University of America Press, 2014, p. 210, voir pp. 201-215.

4 Publié dans *Informations catholiques internationales* 90 (15 février 1959), pp. 17-26. Pour ses autres contributions, voir MJC, t. 1, pp. 12-14.

une culture du dialogue. Il n'a cependant officiellement commencé à participer au Concile qu'en juillet 1960, en qualité de consultant à la Commission préparatoire théologique, aux côtés de Henri de Lubac et de vingt-sept autres.

On ne sait pas bien comment Congar a été invité; selon la rumeur, le Pape Jean XXIII lui-même y aurait eu quelque chose à voir⁵. Nous pouvons être certains en revanche de l'événement remarquable que fut cette invitation, puisque Rome semblait se méfier de Congar depuis la fin des années Trente. Bien qu'il n'ait jamais été formellement condamné, son travail avait été soumis à des mesures restrictives. Son renvoi en 1954 de la maison d'étude dominicaine Le Saulchoir avait marqué le début de ce que le québécois Gilles Routhier a nommé « les années noires ». Parmi elles, on compte un séjour d'exil à Cambridge, pendant lequel Congar s'est vu interdire de rencontrer des anglicans, de confesser, ou d'apporter une aide quelconque pendant la Semaine Sainte au sein de la paroisse française de Londres⁶.

On peut dès lors aisément comprendre la confusion qu'a dû sentir Congar en recevant son invitation à participer aux préparatifs du Concile. Dans son journal, il rapporte certains de ses doutes: « nous sommes des hapax dans un texte dont le contexte me semble si orienté dans le sens conservateur [...] Lubac et

moi n'avons-nous pas été mis là POUR LA MONTRE? » Le fait que les consultants n'avaient au départ le droit de parler que sur une invitation, et qu'il n'ait été invité à aucune des réunions de la commission, le fait douter de ne jamais parvenir à contribuer réellement. En septembre 1961 il se lamente: « Je vois une grande lassitude chez les consultants; on ne fait rien, on ne tient aucun compte de nos remarques; tout s'est fait entre les gens de Rome⁸. »

Mais au printemps 1962 son espérance est renouvelée. Congar, à sa grande surprise, s'est rendu compte en mars 1962 que les consultants pouvaient parler librement et que ce qu'ils disaient était pris en considération. Cela lui fait commenter dans son journal que « le climat est bien différent de ce qu'il était il y a un an⁹ ». Autre développement prometteur: la réaction critique de la commission centrale quant aux textes préparés par les commissions théologiques. Congar découvre également qu'il partage avec de nombreux théologiens et évêques un mécontentement quant aux textes doctrinaux préparés.

Le 12 octobre 1962, pendant les journées d'ouverture du Concile, Congar assiste à une réception avec d'autres évêques et théologiens, à la suite de quoi il rapporte dans son journal: « Tous me disent qu'ils sont heureux de me voir là et qu'ils comptent sur moi¹⁰. » Cette courte

5 Pour cela, voir *MJC*, t. 1, p. 25.

6 Voir « Biographie intellectuelle », dans Joseph FAMERÉE, Gilles ROUTHIER, Yves Congar (Initiations aux théologiens), Paris, Cerf, 2008, pp. 13-51, ici pp. 36-41. Voir les faits selon Yves Congar lui-même dans *Journal d'un théologien (1946-1956)*, éd. Étienne Fouilloux, Paris, Cerf, 2001.

7 *MJC*, t. 1, p. 18.

8 *MJC*, t. 1, p. 72; les consultants avaient en fait une certaine influence, bien que modeste.

9 *MJC*, t. 1, p. 86.

10 *MJC*, t. 1, p. 88 sv, citation p.111.

phrase témoigne d'un changement dans l'air à ce moment-là. Congar commence à sentir que l'on a besoin de lui et envie de l'entendre. Les tables chronologiques ajoutées par Eric Mathieu en appendice du *Journal* de Congar, qui offrent une vue d'ensemble de sa participation à l'élaboration de plusieurs schémas, ne constituent qu'un exemple parmi d'autres de l'impact que Congar aurait ensuite sur le Concile¹¹.

La présence de Congar au Concile a été un symbole fort de conversion ecclésiale. Congar, Chenu et d'autres encore, qui avaient été mis sur la touche et réduits au silence, deviennent des voix éminentes et de confiance. Il s'est révélé que les pères du Concile préféraient une méthode

plus dialogique et inclusive, synodale en somme, plutôt que centrée sur la Curie, selon la méthode qui avait dominé pendant des décennies. Ils préférèrent finalement une approche évangélique, tournée vers l'extérieur, ouverte sur le monde, une approche dont les racines s'étendent, au-delà des récents enseignements du Magistère, aux Écritures et aux Pères, plutôt que la perspective théologique autocratique qui avait dominé jusqu'alors¹². Le Concile adopte cette nouvelle perspective comme orientation première; aussi, les « Messages au monde » qui ont ouvert le Concile, ainsi que la Constitution pastorale *Gaudium et Spes* qui l'a conclu, constituent une formidable *inclusio*: et ce sont deux événements auxquels Congar a évidemment participé¹³.

2. Les Observateurs au Concile

Yves Congar peut être pris comme symbole d'une autre conversion au sein du Concile: celui de la conversion à l'œcuménisme. Le Pape Jean XXIII portait la question de l'unité depuis le tout début du Concile. Le 25 janvier 1959, à l'occasion de l'annonce inattendue d'un Concile, il a expliqué que ce Concile aurait pour but de faire grandir la joie de tout le peuple chrétien et qu'il invitait chacun des fidèles, où qu'ils se

trouvent, à se joindre à la quête de l'unité¹⁴. Cependant, il était difficile de présager comment ce vœu serait compris en réalité. Dans la Curie, l'œcuménisme était compris comme un retour vers l'Église catholique romaine, plutôt que comme une unité qui naîtrait de la rencontre. Avant le Concile, participer à des rassemblements œcuméniques était souvent déconseillé, voire interdit¹⁵. Selon Giuseppe Alberigo, dans

Jos
Moons

11 *MJC*, t. 2, pp.561-571, voir la liste « Sont de moi », p. 511.

12 Gérard PHILIPS, « Deux tendances dans la théologie contemporaine. En marge du II^e Concile du Vatican », in *Nouvelle Revue Théologique* 85, 1963, pp. 225-238.

13 Pour une analyse en détail, voir André DUVAL, « Le message au monde », in Étienne Fouilloux (éd.), *Vatican II commence. Approches Francophones* (Instrumenta theologica, vol. 12), Leuven, Peeters, 1993, pp. 105-118; pour le rôle de Congar, voir *MJC*, t. 1, pp. 99-100, 102, 112, 121, 125-131.

14 *Acta Apostolicae Sedis* 51 (1959), 69; voir « Da tutti imploriamo un buon inizio, continuazione, e felice successo di questi propositi di forte lavoro, a lume, ad edificazione ed a letizia di tutto il popolo Cristiano, a rinnovato invito ai fedeli delle Comunità separate a seguir Ci anch'esse amabilmente in questa ricerca di unità e di grazia, a cui tante anime anelano da tutti i punti della terra ».

15 Voir l'expérience personnelle de Congar dans « Appels et cheminements 1929-1963 », in Yves CONGAR, *Chrétiens en dialogue. Contributions catholiques à l'œcuménisme*, Paris, Cerf, 1964, pp. IX-LXIV.

son *Histoire du concile Vatican II*, « rien n'aurait permis à quiconque de pressentir que l'œcuménisme chrétien était à l'aube d'un tournant majeur¹⁶ ».

Et pourtant, au printemps 1960, on met en place à l'initiative du cardinal Bea un Secrétariat pour la promotion de l'unité des Chrétiens, soutenu et accueilli favorablement par le Pape Jean XXIII¹⁷, bien que pas unanimement. Après avoir passé un an à travailler avec la Commission théologique préparatoire, Congar conclut que cette commission n'avait pas les compétences œcuméniques suffisantes et qu'elle refusait de consulter le Secrétariat. Le 12 juillet 1961, il écrit une lettre au Pape lui faisant part de son inquiétude. Ce qu'il observait dans sa propre commission et ce qui lui parvenait depuis les autres n'étaient pas en cohérence avec le but supposé du Concile, à savoir la promotion de l'unité des chrétiens : « Tout, ou presque tout, se fait comme si le Concile n'avait pas cette téléfinalité (sic¹⁸) ».

Dès le commencement du Concile cependant, les choses changent profondément. Le 15 octobre 1962, pendant les premiers jours de la Première Session, Congar se rend à une réception organisée pour les observateurs et

invités par le Secrétariat pour l'Unité des Chrétiens. Son journal témoigne de son grand enthousiasme : « L'ÉVÈNEMENT est là. 'Ils' sont à Rome, reçus par un cardinal et par un organisme voué au dialogue; et *Chrétiens désunis* est paru il y a vingt-cinq ans¹⁹. » Pendant le Concile, le rôle des observateurs avait de fait été déployé au-delà de ce que leur nom semblait indiquer; on les consultait souvent et ils partageaient leurs opinions avec les spécialistes et les pères conciliaires.

Un moment crucial pour la conversion œcuménique du Concile a été la fin de cette première session, lorsque les Pères ont accepté de prendre en considération les divers schémas sur les chrétiens d'autres confessions, présentés par plusieurs commissions réunies, et d'élaborer un document unique sur l'œcuménisme. Cela devait être pris en charge par le Secrétariat pour l'Unité en collaboration avec la commission doctrinale et la commission pour les Églises orientales. La commission doctrinale refusa, avec dédain, de collaborer avec le Secrétariat, ce qui fut une victoire pour ce dernier, et un coup dur pour la commission. Il va sans dire que le Secrétariat faisait preuve d'une attitude œcuménique plus généreuse que la commis-

16 G. ALBERIGO, « L'annonce du Concile. Des sécurités du retranchement à la fascination de la recherche », in *Histoire du concile Vatican II*, éd. par G. Alberigo et alii, t. 1, Cerf, Paris, 1997, pp. 13-68, ici p. 40.

17 Thomas STRANSKY, « The foundation of the Secretariat for Promoting Christian Unity », in *Vatican II by Those Who Were There*, éd. Alberic Stacpoole, London, Chapman, 1986, 62-87.

18 *MJC*, t. 1, pp. 55-56, note en bas de page.

19 *MJC*, t. 1, pp. 116-118. Le Concile a débuté le 11 octobre avec la messe d'ouverture et *Gaudet Mater Ecclesia*. Le 13 octobre, le vote pour les membres de la commission est reporté au 16 octobre, et le premier Schemata est discuté le 22 octobre. Pour plus de détails sur les observateurs et invités, voir « Observers and Guests » in *Vatican II. The Complete History*, Alberto MELLONI, pp. 192-199, et Étienne FOUILLOUX, « Des observateurs non-catholiques » in Étienne Fouilloux, *Vatican II commence... Approches francophones*, Leuven, Peeters, 1993, pp. 235-261.

sion doctrinale. Un exemple marquant de cette générosité est l'humble prière de pardon pour les fautes contre l'Unité adressée à Dieu et aux frères et sœurs séparés, intégrée dans le Décret sur l'œcuménisme *Unitatis redintegratio* (n.7). Le temps de prière avec d'autres chrétiens pendant les cérémonies de clôture fut aussi un moment puissant. Dans son homélie pendant ce temps de prière, le pape Paul VI a formellement appelé « frères » tous les observateurs : « Messieurs, Chers Observateurs, ou plutôt laissez-Nous vous appeler du nom qui a repris vie en ces quatre années de Concile œcuménique : Frères, Frères et amis dans le Christ²⁰ ! » Il aurait été impossible d'imaginer une telle estime et une telle bienveillance quatre ans auparavant.

Là aussi, Yves Congar peut être vu comme un symbole de la conversion du Concile vers une attitude œcuménique plus humble, plus reconnaissante, plus constructive. Dans un témoignage publié en 1963 en l'honneur de Willem Visser 't Hooft, secrétaire général du Conseil Œcuménique des Églises, Congar affirme que le dialogue œcuménique a fait de lui un meilleur chrétien. Il a pu constater, en lui-même et chez les autres, combien l'œcuménisme est libérateur et purificateur, combien il l'a incité à embrasser des opinions plus larges, profondes et nuancées, et l'a rendu plus libre de reconnaître les limites de sa propre tradition²¹. La juxtaposition

des deux titres *Chrétiens désunis* (1937), et *Chrétiens en dialogue* (1964²²) illustre bien cette transformation intérieure.

Congar affirme que, fondamentalement, un tel processus doit être compris comme une conversion. « L'œcuménisme ne vit pas d'un propos de libéralisme doctrinal et d'abandon, mais de croissance dans une vérité plus totale et plus pure, par le difficile chemin de l'affrontement des autres et de la réinterrogation de chacun au contact de ses sources et de la Vérité. [...] L'œcuménisme veut une conversion morale, et même religieuse, profonde²³. » Il ajoute qu'il s'agit d'un chemin de toute une vie et que lui-même s'y sent encore novice.

Au moment où il écrit ces mots, Congar est déjà engagé dans l'œcuménisme depuis plus de trente ans. Dès le début de son ministère, il se sent profondément appelé à travailler à l'unité des chrétiens ; il reçoit cela comme vocation. Pourtant l'Église catholique romaine n'a accueilli l'approche de Congar qu'avec méfiance, bien plus qu'avec soutien²⁴. La conversion œcuménique n'était pas encore reçue. Le changement a eu lieu pendant le Concile, lorsqu'on s'est mis à convier, écouter et demander pardon aux observateurs et invités. Curieusement, le Décret sur l'œcuménisme n'a pas seulement évoqué la *renovatio* et *reformatio* de l'Église (n.6), mais aussi la nécessité d'une conversion : « Il n'y a pas de véritable œcuménisme sans

Jos
Moons

20 *Acta Synodalia* IV/7, p. 624.

21 Publié en français : « Expérience et conversion œcuméniques. Témoignage », in Yves CONGAR, *Chrétiens en dialogue*, pp. 123-139.

22 Sur le développement œcuménique personnel de Congar, voir par exemple « De la catholicité à la diversité et de l'unité à la communion », in FAMERÉE, ROUTHIER, Yves Congar, pp. 57-79.

23 Yves CONGAR, « Expérience et conversion œcuméniques », *op.cit.*, pp. 133-138.

24 Yves CONGAR, « Appels et cheminements 1929-1963 ».

conversion intérieure» (n.7), ainsi que ce qu'une telle conversion exigerait: le renouvellement de l'esprit, le renoncement de soi, l'abnégation, la charité, l'humilité et l'humble prière de par-

don (n.7). En d'autres termes, le Décret promouvait le genre de conversion que Congar s'efforçait de vivre et que tout le Concile a connu, ainsi que le montrent les événements mentionnés jusqu'ici.

3. Une église appelée à la conversion

J'ai commencé cet article en affirmant vouloir rendre hommage à Congar moins d'après ce qu'il a pu apporter au passé, mais plutôt pour ce qu'il représente aujourd'hui, qui est selon moi étroitement lié à la conversion: Congar est le symbole de la conversion du Concile. Étant donné que comprendre le Concile relève d'un défi herméneutique, je tiens d'abord à justifier mes paroles, je me concentrerai ensuite sur le sens contemporain du terme *conversion*.

*novationverschleierung*²⁶. Par ce terme, Seewald désigne le malaise de l'Église face au nouveau, un malaise qui se manifeste aux autres comme minimisant, édulcorant et altérant le nouveau. Compte tenu de la proposition de Benoît XVI, le terme de *conversion* reste encore controversé. Ce terme est-il un euphémisme de ce qu'il s'est réellement passé pendant le Concile, et devrait-on préférer la terminologie de Benoît XVI? Ou rend-il plutôt justice à la radicalité des faits? Les deux exemples développés dans cet article suggèrent cette dernière réponse; ils rendent compte de tournants radicaux plutôt que de quelques changements modérés.

Dossier

Dans son message de Noël 2005, le pape Benoît XVI a introduit la notion d'une «herméneutique de la réforme» permettant la «nouveau dans la continuité²⁵». En considérant la continuité à un niveau plus profond, le pape s'est proposé d'interpréter la nouveauté selon le cadre du développement. Cette approche, qui devait être une alternative et une correction de ce que Benoît XVI appelait «une herméneutique de la discontinuité et de la rupture», est louable dans la mesure où elle reconnaît et admet le changement, et même une certaine forme de discontinuité. Pourtant la proposition du pape risquait de devenir un exemple de ce que le théologien allemand Michael Seewald nomme «In-

Par ailleurs, ce ne sont pas les seuls tournants radicaux. Le jésuite américain John O'Malley s'intéresse à l'évolution du style du Concile, à l'origine exigeant et moralisateur (comme les conciles précédents), puis ensuite transparent, accessible et engageant, comme un changement d'une similitude envergure. Selon lui, «le changement de style [...] a véhiculé un changement de valeurs, qui était aussi un changement de système ou un changement de paradigme. Il invitait à de nou-

25 BENOÎT XVI, «Discours à la Curie romaine à l'occasion de la présentation des vœux de Noël» (22-12-2005). Le pape y explique que l'Église «grandit dans le temps et [...] se développe, restant cependant toujours le même, l'unique sujet du Peuple de Dieu en marche».

26 «Le fait de dissimuler l'innovation»: *Reform: Dieselbe Kirche anders denken*, Michael SEEWALD, Freiburg, Herder, 2019, pp. 96-109, Seewald y développe notamment la liberté de religion.

velles attitudes de la part de l'Église et de tous les catholiques. Les valeurs véhiculées n'étaient certainement pas inédites dans le christianisme et ainsi se trouvaient en continuité avec la tradition, mais elles représentaient une rupture avec le mode officiel en place à ce moment-là. Dans son vocabulaire même, le nouveau style a favorisé un changement de mentalité et du *modus operandi* de l'Église, passant des ordres aux invitations, des lois aux idéaux, de la menace à la persuasion, de la coercition à la conscience, de la recherche des fautes commises à la recherche d'un terrain d'entente²⁷. » Ce changement de paradigme et de mentalité ressemble à ce que j'appelle conversion²⁸.

Autre point important, Bernard Lonergan affirme que la conversion intellectuelle est un aspect essentiel de toute entreprise théologique. Elle révèle le moment où le théologien sent, à partir des informations qu'il a devant lui, qu'il doit envisager un nouvel horizon, utiliser des termes, des concepts nouveaux. De manière intéressante, Lonergan ne parle pas de changer, mais plutôt d'être changé; la conversion a besoin de la volonté, mais elle dépend surtout de la force ou du poids des informations qui influencent une personne. De manière intéressante également, Lonergan met en lien la conversion de l'intelligence avec la conversion morale et religieuse, et les associe toutes deux à l'appel au repentir dans l'Évangile²⁹.

(Cela va sans dire, ce genre de conversion s'inscrit dans la continuité. Les pères du Concile n'ont cessé de professer le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Comme l'a souligné O'Malley, et comme le montre aussi l'exemple de Congar, le renouveau s'enracine dans la tradition; il prend souvent la forme d'un ressourcement. Il va sans dire aussi que la conversion est à la fois un moment brusque et un processus lent: les conversions pendant le Concile avaient déjà commencé avant son commencement, chez des théologiens comme Congar. On peut dire que la conversion est un processus perpétuel.)

En résumé donc, il est important de mettre en valeur la conversion du Concile et de se souvenir d'Yves Congar comme l'un des précurseurs et des symboles de cette conversion, pour la simple raison que l'Église, afin d'être vraiment le peuple de Dieu en marche, se doit toujours d'être à l'écoute de ce que l'Esprit lui dit, en notre temps (voir *Apocalypse* 2). C'est un idéal que l'on perd souvent de vue derrière l'importance de la continuité et de la tradition pour le bon fonctionnement de l'Église.

On peut remarquer que dès ses premiers écrits, le pape François a été très clair sur la nécessité qu'à l'Église de se convertir: une conversion perpétuelle morale, spirituelle et théologique. Dans son exhortation sur l'annonce de l'Évangile, *Evangelii Gaudium* (2013), il utilise

Jos
Moons

27 J. O'MALLEY, « "The Hermeneutic of Reform": a Historical Analysis » *Theological Studies* 73 (2012), pp. 517-546, at 542. Voir son travail fondateur: *What Happened at Vatican II*, Cambridge MA, Harvard University Press, 2008.

28 Une des différences est que la conversion est un processus dynamique et continu, alors qu'un changement de paradigme suggère quelque chose qui puisse être achevé.

29 Bernard LONERGAN, *Method in Theology* Toronto, University of Toronto Press, 1971, pp. 127-136 and 267-293.

les termes de « conversion pastorale et missionnaire », et de « conversion ecclésiale » (par exemple EG 25-27, 30, 32). Dans l'encyclique *Laudato Si'* (2015), il rappelle que le pape Jean-Paul II avait déjà parlé de « conversion écologique » (n. 4), qu'il considère comme l'un des changements essentiels pour l'humanité (n. 216-211). Il est donc intéressant que le journaliste britannique Austen Ivereigh ait récemment admis qu'il avait eu tort d'appeler le pape Fran-

çois *the Great Reformer*, comme il l'a fait dans la biographie du même titre publiée en 2014³⁰. La mission du pape François n'est pas de réformer la Curie et l'Église toute entière de ses propres mains, mais plutôt de promouvoir et de favoriser la conversion. Ivereigh donne un sous-titre plus pertinent à sa biographie de 2019, que l'on pourrait traduire ainsi: *le Pape François et sa lutte pour la conversion de l'Église*.

Conclusion

Dans cet article, j'ai présenté Yves Congar comme un symbole de la conversion du Concile. Si le terme de conversion fait polémique lorsqu'il est utilisé en relation avec le Concile, il qualifie de manière bien plus pertinente ses tournants théologique et œcuménique que des termes tels que « développements », ou « nouveautés dans la

continuité ». Mais on peut se laisser rassurer par le fait que des théologiens tels que Lonergan considèrent la conversion, morale mais aussi intellectuelle, comme un élément essentiel de n'importe quelle initiative théologique, et que le pape François ait inscrit le terme de conversion au programme de son ministère.

Dossier

(Traduit de l'anglais par Diane Martinez)

Jos Moons sj (né en 1980) a étudié la théologie à Utrecht et à Paris (Centre Sèvres). Aumônier à la paroisse universitaire KU Leuven, il enseigne à la faculté de théologie et d'études religieuses et est chercheur post-doc à l'université de Tilburg. Il a publié sur Karl Rahner, la spiritualité ignatienne, l'homilétique, la pneumatologie, Vatican II.

30 AUSTEN IVEREIGH, *The Great Reformer. Francis and the Making of a Radical Pope*, New York, Picador, 2014 et Austen Ivereigh, *Wounded Shepherd. Pope Francis and His Struggle to Convert the Catholic Church*, New York, Henry Holt, 2019, esp. pp. 1-3.

Yves Congar — *Un itinéraire pionnier en ecclésiologie et œcuménisme*



Joseph
Famerée

Vingt-cinq ans après son décès, le P. Yves Congar, o.p., continue à nourrir et à interroger la réflexion de beaucoup de chrétiens sur l'Église et la recherche œcuménique de son unité visible. D'où vient une telle pérennité de son œuvre théologique ?

Cette vocation ecclésiologique et œcuménique à la fois a ses préparations et enracinements, comme nous allons l'évoquer. Ensuite, elle prend forme et se concrétise à la faveur des circonstances en s'en nourrissant. Enfin, elle se déploie et se dilate, non sans évolution, conversion et autocritique.

1. Enracinements et préparations

Notons-le d'emblée, comme en préface à cet article, Yves Congar n'est pas d'abord un homme de livres, même s'il en a lu des centaines et écrit des dizaines, mais un homme de la vie et de l'histoire humaine, auxquelles il est très attentif : il ne cesse d'apprendre de la vie et de l'expérience¹. Aussi les personnes, les événements ont-ils une grande importance pour comprendre l'itinéraire congarien.

Congar naît en 1904, six ans avant la Première conférence mondiale des missions à Édimbourg, que l'on considère symboliquement comme le moment fondateur de l'œcuménisme moderne (le mot « œcuménisme » apparaîtra au début des années 20 du vingtième siècle). Sa ville natale de Sedan avait été un des grands centres du pro-

testantisme français aux XVI^e et XVII^e siècles. Dans ce pays de religion mixte, les parents Congar avaient lié amitié avec des réformés et des juifs. Enfant, Yves jouait avec de petits protestants et discutait même sur la messe avec le fils du pasteur (nous tenons là, à n'en pas douter, les premiers dialogues œcuméniques du futur théologien !). En outre, pendant la Première Guerre mondiale, les catholiques sédanais purent célébrer le culte dans une chapelle que le pasteur calviniste avait mise à la disposition du curé suite à la destruction de l'église par les Uhlans en 1914. Toutes ces notations peuvent paraître anecdotiques. Pourtant, le dominicain d'origine ardennaise, non sans raison, discernera plus tard dans ces circonstances l'enracinement de sa vocation œcuménique². Durant

1 « Comme chaque fois que l'on fait vraiment une expérience nouvelle, on devient à quelque degré un autre homme. On voit les choses autrement. Il en est qu'on ne pourra plus jamais penser ou dire comme auparavant... C'est ainsi que moi-même, au cours de ces cinq ou six années qui avaient suivi mon ordination sacerdotale, je naissais d'une sorte de seconde naissance, en venant au monde des 'Autres', qui est aussi le monde réel », écrira Congar dans *Une passion : l'unité. Réflexions et souvenirs 1929-1973* (Foi Vivante, 156), Paris, Cerf, 1974, p. 33.

2 Sur ces indications biographiques et celles qui suivent, voir Y. CONGAR, *Une passion : l'unité*, pp. 9-35 ; J. PUYO, *Jean Puyo interroge le Père Congar*. « Une vie pour la vérité » (« Les interviews »), Paris, Centurion, 1975, pp. 5-86.

ces années, il reçoit les premières bases d'une authentique conscience d'Église. Selon son propre témoignage, il les doit à plusieurs expériences fondatrices: la vie fervente de la petite communauté paroissiale de Sedan et surtout la prédication de son curé, «si pleine de doctrine et de sens catholique³»; l'influence de l'abbé Daniel Lallement, lui aussi sedanais, qui lui révèle entre autres la réalité liturgique, ô combien importante pour Congar, et celle de la vie religieuse, en l'emmenant, pour les Vêpres de la Transfiguration du 5 août 1919, chez les bénédictins français de Saint-Wandrille, exilés depuis 1904 à Conques en Belgique, sur les bords de la Semois; enfin le rayonnement de sa mère, dans la bibliothèque de laquelle il trouve *Le Mystère de l'Église* du P. Humbert Clérissac, un livre qui exerça une grande influence sur sa pensée en lui découvrant «la poésie du catholicisme⁴» (c'est dans la même bibliothèque qu'il trouvera aussi, plus tard, la revue des assomptionnistes *L'Union des Églises*).

Tels sont les germes d'un appel non seulement œcuménique et ecclésiologique, mais aussi sacerdotal et religieux, dominicain et thomiste. C'est ainsi du moins que le P. Congar, ultérieurement, relira l'unité et la cohérence de sa vocation⁵.

On peut encore ajouter quelques éléments plus intentionnels, personnels et décisifs qui structurent petit à petit son projet ecclésiologique et œcuménique. Ainsi le frère prêcheur se prépare-t-il à l'ordination sacerdotale (25 juillet 1930) en étudiant, d'une part, l'évangile selon

Jean avec les commentaires de Thomas d'Aquin et du P. Marie-Joseph Lagrange (c'est précisément en méditant le chapitre 17 de cet évangile, confie-t-il, qu'en 1929, à 25 ans, il reconnaît définitivement un appel à œuvrer à l'unité des disciples du Christ) et, d'autre part, la théologie du «sacrifice eucharistique», tout spécialement dans le livre du chanoine Eugène Masure, *Le sacrifice du chef*. Auparavant déjà, au cours des trois années au Séminaire des Carmes à Paris et des quatre ans de vie religieuse dominicaine à Amiens, puis au Saulchoir de Kain (Tournai), se souvient-il, il s'était chaque jour, de son mieux, offert à Dieu pour accomplir sa volonté, ressentant, à Laudes, un verset du *Benedictus* avec une force toute particulière (il était «moins dit par moi qu'il ne m'était dit au-dedans par un Autre⁶»): *Et tu, puer, propheta Altissimi vocaberis...* Aucun sentiment d'une vocation exceptionnelle, mais un effort d'ouverture quotidienne, dans la fidélité, à la volonté de Dieu: une disponibilité pour «préparer les chemins du Seigneur» selon les besoins de l'Église et du monde. Il rattachera aussi à ce verset son activité, de pionnier préciserais-je, en matière œcuménique et ecclésiologique.

En ce qui concerne sa préparation plus spécifiquement intellectuelle, sa thèse de doctorat ou travail de fin d'études dominicaines portait sur l'unité de l'Église, un sujet significatif et original choisi durant l'été 1928 et pour lequel il dut «entreprendre un grand travail de dépouillement et d'initiation», car «le sujet était très vaste» et il n'avait «jamais reçu sur ce point le moindre ensei-

3 Y. CONGAR, *Une passion: l'unité*, p. 13.

4 J. PUYO, *op. cit.*, p. 74.

5 Voir Y. CONGAR, *Une passion: l'unité*, pp. 13-14.

6 Y. CONGAR, *Une passion: l'unité*, p. 9.

gnement⁷»; au cours de l'année académique 1928-1929, il suivit aussi les cours d'histoire des doctrines chrétiennes, où le P. Chenu parla à ses étudiants du Mouvement « Foi et Constitution » et de la première conférence œcuménique de celui-ci, qui venait de se tenir à Lausanne en 1927 (le professeur n'avait pas besoin de plus d'une heure par semaine pour ouvrir au frère Congar, note celui-ci, des horizons nouveaux sur une réalité déjà présente à son esprit⁸).

C'est vers la même époque que Marie-Dominique Chenu lui avait aussi révélé Johan Adam Möhler, en qui l'étudiant en théologie découvrit la source moderne principale dont il avait besoin : ce qu'avait fait le théologien de Tübingen au XIX^e siècle allait devenir pour lui un souffle, un idéal dont il voudrait s'inspirer pour conduire, au XX^e siècle, sa propre réflexion⁹.

Après le passage de ses examens au Saulchoir, le nouveau lecteur ne béné-

ficiera que de six mois d'études complémentaires, passés à Paris de janvier à juin 1932, en suivant quelques cours de sociologie rationnelle à l'Institut catholique (abbé Lallement), ceux de Gabriel Le Bras et de Étienne Gilson aux Hautes-Études, enfin ceux des pasteurs Auguste Lecerf (dogmatique réformée) et André Jundt (dogmatique luthérienne) à la Faculté de théologie protestante¹⁰. Convaincu « que [sa] génération avait pour mission de faire aboutir, dans l'Église, ce qu'il y avait de juste dans les requêtes et les problèmes posés par le modernisme », Congar espérait pouvoir également « assister à quelques leçons de Loisy, qui faisait sa dernière année au Collège de France et dont [il] venai [t] de lire les Mémoires », ce qui ne lui fut pas permis par son provincial¹¹.

Au temps des études et préparations succèdent l'enseignement au Saulchoir, de nouvelles expériences et rencontres, ainsi que les premières publications...

Joseph
Famerée

2. Concrétisation

Au Saulchoir, dès 1933, le jeune professeur réussit à faire basculer en théologie le *De Ecclesia*, qui jusque-là était encore inclus dans le programme d'apologétique. À ce moment, remonte aussi le désir de bâtir un vaste traité de l'Église. Le point de vue et le plan adop-

tés par son cours de 1932 manifestent qu'il a entrepris de penser le mystère de l'Église en lui appliquant les catégories thomistes de la société, mais il éprouvera progressivement l'inaptitude de ces catégories à rendre compte entièrement de la réalité ecclésiale¹².

7 Y. CONGAR, *Journal d'un théologien (1946-1956)*, présenté et annoté par É. FOUILLOUX, avec la collaboration de D. CONGAR, A. DUVAL et B. MONTAGNES, Paris, Cerf, 2000, pp. 21-22 (« Mon témoignage »).

8 Voir J. PUYO, *op. cit.*, p. 75.

9 Voir J. PUYO, *op. cit.*, p. 48.

10 Voir Y. CONGAR, *Une passion : l'unité*, p. 17 s.

11 Y. CONGAR, *Journal d'un théologien*, p. 24. Concernant les requêtes légitimes du modernisme, « il s'agissait donc de restituer à la théologie sa dimension historique et sa dimension de connaissance religieuse vivante » (*ibid.*, p. 60).

12 Voir son Cours d'ecclésiologie 1932-1933, aux Archives de la Province dominicaine de France [Bibliothèque du Saulchoir, Paris], 832, p. 40.

Dès 1930, Congar avait commencé à découvrir le monde allemand. Il avait alors senti, « bien que le connaissant encore mal, qu'il y avait quelque chose de très profond à comprendre et à trouver chez Luther¹³ » ; l'été suivant, il « subit la fascination des hauts lieux du luthéranisme¹⁴ » : la Wartburg, Erfurt, Wittenberg. Lors de son semestre d'études à Paris en 1932, il s'était rendu aussi au « Cercle franco-russe », lieu de rencontres entre orthodoxes, protestants et catholiques, où l'on pouvait côtoyer Jacques Maritain, Nicolas Berdiaev, Serge Boulgakov, Lev Gillet et Emmanuel Mounier¹⁵. À l'Institut catholique, il avait encore fait la connaissance de l'abbé Albert Gratieux qui donnait des cours sur Alexis Stepanovitch Khomiakov et le mouvement slavophile. C'est ensuite à dom Lambert Beauduin, le fondateur du prieuré « bi-rituel » d'Amay-sur-Meuse (déplacé ensuite à Chevetogne), qu'il rendrait visite pour lui exposer son projet d' « entreprendre un renouveau de l'ecclésiologie en liaison avec une large participation à l'activité unionique¹⁶ ». Lors d'un séjour à Amay en juillet-août 1932, il y rencontrerait également l'abbé Paul Couturier, sans apprendre alors que celui-ci venait d'y recevoir l'inspiration de se consacrer à la cause de l'Unité et de décider de promouvoir sa fameuse « Semaine de l'universelle prière pour l'unité chrétienne¹⁷ ».

Tous ces contacts, et bien d'autres qui seront ou non mentionnés ici, tracent un réseau extraordinaire de relations qui non seulement font connaître le jeune Congar, mais l'ouvrent successivement aux grandes dimensions et personnalités de l'œcuménisme naissant. « Quant aux dures années 30, pourra même écrire l'historien de l'œcuménisme européen contemporain d'expression française, impossible de s'y méprendre, elles portent la marque du Père Congar¹⁸ ». Si ce dernier est d'abord et avant tout professeur au Saulchoir, « pourtant l'essentiel de ses activités 'extérieures' et une large part de sa production déjà abondante concernent de près ou de loin les questions œcuméniques¹⁹ ». Le dominicain français devient l'interlocuteur catholique principal du dialogue œcuménique. À partir de 1935, ses initiatives, qu'il doit concilier avec ses obligations professorales, se succèdent « à un rythme effrayant », le conduisant « au bord de l'épuisement physique et nerveux²⁰ ». La même année, naissent les « Cahiers pour le protestantisme ». L'œcuméniste,

13 Y. CONGAR, *Une passion: l'unité*, p. 17. Il pourra reconnaître en 1975 : « J'ai beaucoup étudié Luther. Il ne se passe guère de mois où je ne revienne à ses écrits. Je ne crains pas de le dire: j'ai pour lui de l'admiration » (J. PUYO, *op. cit.*, p. 59). Voir J. FAMERÉE, « Yves Congar, lecteur de Luther », dans S.-M. Morgain (dir.), *En 500 après Martin Luther. Réception et conflits d'interprétation (1517-2017)* (BRHE, 104), Turnhout, Brepols, 2018, pp. 189-201.

14 Selon l'heureuse expression de É. FOUILLOUX, *Les catholiques et l'unité chrétienne chrétienne du XIX^e au XX^e siècle. Itinéraires européens d'expression française*, Paris, Centurion, 1982, p. 217.

15 Voir Y. CONGAR, *Une passion: l'unité*, p. 18 s.

16 *Ibid.*, p. 21.

17 *Ibid.*, pp. 21-23.

18 É. FOUILLOUX, *Les catholiques et l'unité chrétienne*, p. 207.

19 *Ibid.*

20 *Ibid.*, p. 221.

qui porte seul la responsabilité de cette vaste entreprise, veut y faire toucher du doigt la «sensibilité protestante» contemporaine et la montrer en actes à travers quelques «grandes figures²¹». Les «Cahiers» vont jouer un rôle décisif dans la carrière œcuménique de Congar, l'accréditant ou le rendant suspect en divers lieux, lui apportant de multiples demandes de collaboration, jouant un rôle non moins décisif dans l'évolution des rapports interconfessionnels en France et témoignant, par les thèmes qu'ils véhiculent (charité et objectivité), de la naissance de l'œcuménisme en milieu catholique²². Le dominicain du Saulchoir cherche à regrouper les compétences et les bonnes volontés. Inlassablement, il accomplit une «tâche d'éveilleur et de rassembleur» au service de l'Unité²³.

C'est sur cette trajectoire ascendante et harassante, qu'à la fin de 1935, Congar est invité par les chapelains de la basilique du Sacré-Cœur de Montmartre à

prêcher ce qui était encore alors «l'Octave solennelle de prières pour l'unité du monde chrétien», du 18 au 25 janvier 1936. Ces huit conférences, plus théologiques que spirituelles, attirent selon les jours de 800 à 2000 personnes et n'auront pas moins de retentissement que les «Cahiers²⁴». Ces conférences, retravaillées et développées, fourniront un an plus tard le contenu du premier grand livre d'Yves Congar: *Chrétiens désunis*. Entre-temps, pendant l'été 1936, il fera l'expérience «de l'homme anglais, de la culture anglaise et de la religion anglicane», qui lui manquait encore, et apprendra ainsi à aimer l'Église anglicane «pour son admirable patrimoine, son culte, son *éthos* à la fois religieux et humaniste, respectueux et libre²⁵».

Sur de telles bases, l'œcuméniste français allait pouvoir confirmer et déployer son grand projet ecclésiologique et œcuménique à la fois.

Joseph
Famerée

3. Confirmation et déploiement

Le ressort profond de son projet se précise quand Congar accepte de donner une conclusion théologique à l'enquête de *La Vie Intellectuelle* sur les raisons actuelles de l'incroyance (31 juillet 1935). Cette enquête lui fit percevoir la nécessité de restaurer le vrai visage du catholicisme. L'ecclésiologue diagnostique un «déficit d'incarnation ou de catholicité» de la part de l'Église: «une immense tranche de l'activité humaine, toute une

croissance d'humanité, de chair humaine — la vie moderne avec sa Science, ses misères, ses grandeurs — n'a pas eu l'incarnation en soi du Verbe; l'Église n'a pas donné son âme à ce corps qui s'étendait²⁶». À toute extension de l'humain en l'un des domaines de la création doit, en effet, répondre une croissance de l'Église, une incorporation de la foi, une humanisation de Dieu: ainsi se définit la catholicité ecclésiale. L'Église, c'est l'uni-

21 Voir Y. CONGAR, *Une passion : l'unité*, pp. 27-29.

22 Voir É. FOUILLOUX, *Les catholiques et l'unité chrétienne*, pp. 226-227.

23 *Ibid.*, pp. 227-230.

24 Voir *ibid.*, pp. 230-231.

25 Y. CONGAR, *Une passion : l'unité*, pp. 33-35.

26 Y. CONGAR, « Une Conclusion théologique à l'Enquête sur les raisons actuelles de l'incroyance », dans *La Vie Intellectuelle* 37 (1935) pp. 214-249, ici p. 241.

vers en tant que transfiguré par grâce à l'image de Dieu²⁷.

Peu de temps après, en fondant la collection « Unam Sanctam », le dominicain précise son dessein ecclésiologique : « mieux faire connaître la nature ou, si l'on veut, le mystère de l'Église » en procurant « une notion de l'Église large, riche, vivante, pleine de sève biblique et traditionnelle²⁸ ». *Chrétiens désunis* en sera le premier volume²⁹, dont le projet « œcuménique » se reflète assez exactement dans le titre de la collection : travailler à l'unité de l'Église, qui est une et doit le redevenir complètement de manière visible (*unam*), et qui est sainte (*sanctam*). Cet ouvrage, première synthèse de langue française en la matière, fut un livre de référence pendant plus de quinze ans, car il « établissait les bases théologiques d'un statut de l'œcuménisme en milieu catholique », marquant un jalon capital dans l'ordre doctrinal comme Amay l'avait été dans l'ordre de l'action et l'abbé Couturier le devenait dans l'ordre de la spiritualité³⁰.

Cet effort doctrinal, tant ecclésiologique qu'œcuménique, allait aussi entraîner une vue proprement théologique, et non plus seulement sociétaire ou juridique, de l'unité ecclésiale, ainsi qu'une perception qualitative, et non plus étroitement quantitative, temporelle et géographiqe, de la catholicité,

jusqu'à dilater le concept d'Église aux dimensions mêmes de l'univers grâce à la notion originale d'œcuménicité. Une telle tentative renouvelait profondément l'approche apologétique et juridique, encore dominante à l'époque³¹. Outre cette avancée doctrinale remarquable, l'originalité de *Chrétiens désunis* réside en une théologie du possible, sur une ligne de crête entre positions officielles (exclusivistes) de la hiérarchie catholique et appréciation positive des autres chrétiens. Cette théologie du possible manifeste une réelle audace tant par les positions doctrinales évoquées que par sa méthodologie « œcuménique » (les guillemets indiquent que le mot est encore suspect en 1937 dans le monde catholique). Cette méthode implique les principes suivants : adopter une attitude irénique et loyale, bannissant la polémique ; retourner *ensemble* aux sources profondes du christianisme, avant la désunion et, à ce degré de profondeur commune, retrouver les expressions de l'unité ; promouvoir une découverte mutuelle sereine des différentes traditions chrétiennes, mais sans gommer les différences doctrinales, dans l'honnêteté intellectuelle ; comparer les doctrines respectives, mais savoir aussi se critiquer mutuellement, dans la vérité et la fraternité, ce qui inclut une nécessaire réforme ecclésiale ; simultanément prier, car la « réunion » des Églises est d'abord « objet d'espérance théologique et de prière³² ».

27 *Ibid.*, p. 242.

28 Selon les termes mêmes du prospectus de lancement d' « Unam Sanctam », cités dans Y. CONGAR, *Une passion : l'unité*, pp. 46-47.

29 Y. CONGAR, *Chrétiens désunis. Principes d'un « œcuménisme » catholique* (Unam Sanctam, 1), Paris, Cerf, 1937.

30 *Nouvelle Histoire de l'Église*, t. 5, Paris, Seuil, 1975, p. 653 (R. Aubert).

31 Le fait ne manqua pas d'inquiéter les autorités romaines, pour lesquelles Congar devint suspect dès cette époque, voir Y. CONGAR, *Une passion : l'unité*, p. 54 ss ; J. PUYO, *op. cit.*, p. 100 ss.

32 *Chrétiens désunis*, p. 402.

D'un point de vue proprement théologique, avons-nous déjà indiqué, ce qui est neuf et central, c'est la conception de la catholicité qui émerge ici et rend possible une première ouverture de l'Église catholique à l'« œcuménisme ». Universalité dynamique, expansion de l'unité, la catholicité ecclésiale garantit le respect et l'accomplissement de la diversité humaine, tout en la purifiant, tout en la faisant mourir à un trop grand particularisme pour la faire entrer dans l'unité supérieure du tout, sous l'action du Saint-Esprit. Pour Congar, l'Église catholique doit reconnaître qu'elle ne réalise présentement sa catholicité que d'une manière imparfaite, qu'elle doit dès lors sans cesse se réformer pour être catholique d'une catholicité toujours plus parfaite, plus plénière, ouverte et accueillante aux valeurs chrétiennes inaliénables des autres confessions précisément pour les réintégrer dans la catholicité.

Ce n'était qu'un début d'ouverture aux autres chrétiens, décisif néanmoins pour l'évolution du catholicisme et audacieux pour l'époque, mais cette ouverture s'approfondirait avec le temps. On peut à peine l'évoquer ici. Progressivement, le théologien dominicain accordera une valeur de plus en plus positive à la diversité en tant que telle, qu'elle soit interne ou externe à l'Église, jusqu'au dernier état de sa pensée ecclésiologique et œcuménique, exposé dans un ouvrage au titre très suggestif : *Diversités et communion*³³. Dans *Chrétiens désunis* de 1937 et cet ouvrage de 1982, on trouve une même

polarité fondamentale entre unité et richesse interne de l'Église. Ce qui varie, c'est le concept utilisé pour désigner la seconde : de la catholicité comme « capacité universelle de l'unité », on est passé à une notion de *diversités* (au pluriel) ou de « pluralisme » comme valeur interne de l'unité. Le premier terme lui-même a reçu une dénomination nouvelle : l'unité s'appelle désormais « communion », terme plus mystérieux et pneumatologique (*Diversités et communion*). La diversité prend ainsi une valeur nettement positive, constitutive de l'unité, alors qu'elle était une réalité plutôt provisoire et secondaire en regard de l'unité en 1937. Le « pluralisme », « c'est la différenciation de quelque chose de commun³⁴ ». Il s'explique par deux raisons : la transcendance de la Réalité qu'il s'agit de traduire dans l'histoire³⁵ ; la réception, nécessairement existentielle et subjective, des diverses réalités chrétiennes. « Dans ce cadre de communion (au plan de la foi ecclésialement professée et au plan du ministère ordonné) une large diversité est possible, et l'on ne doit pas confondre la foi avec une seule de ses formulations historiques³⁶ ». En somme, si la « catholicité » de *Chrétiens désunis* était extension de l'unité, la « diversité » en est ici la tension interne. Le premier modèle justifiait, d'une manière certes intelligente et bienveillante, le « retour » des autres Églises à Rome, présenté comme accomplissement de la plénitude catholique ; le second modèle prend vraiment acte de la diversité des confessions chrétiennes et engage une « re-réception »

Joseph
Famerée

33 Y. CONGAR, *Diversités et communion. Dossier historique et conclusion théologique* (Cogitatio fidei, 112), Paris, Cerf, 1982.

34 Y. CONGAR, *Diversités et communion*, p. 64.

35 « Puisque aucune expression n'est totalement adéquate à son Donné ou à sa visée finale, plusieurs expressions sont possibles, et même souhaitables » (*ibid.*, p. 65).

36 *Ibid.*, p. 68.

mutuelle des traditions différentes pour « reformuler ensemble » la doctrine. « L'unité parfaite sera donnée eschatologiquement³⁷ ».

En lien intrinsèque avec cette longue évolution œcuménique, contrainte à une assez grande prudence jusqu'au concile Vatican II, Congar déploie sa réflexion ecclésiologique dans le contexte de ressourcement et de réformisme qui caractérise les lendemains de la Seconde Guerre mondiale, en prenant à bras le corps le problème d'une vraie réforme de l'Église, envisagé dès la fin de *Chrétiens désunis*, ainsi que la question du laïcité, qui redécouvrirait alors toute sa dignité au sein du catholicisme notamment³⁸.

Tout en remettant en évidence la réalité mystérieuse de l'Église³⁹, le dominicain français en discerne aussi tous les aspects humains et contingents qui appellent une réforme permanente. Tel est précisément le sujet de *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, une œuvre majeure de 648 p. et sans doute la plus caractéristique du génie congarien : on y trouve Congar tel qu'en lui-même, avec sa vaste connaissance de la tradition ecclésiastique, son esprit de synthèse et son souffle militant. La première partie de cet ouvrage s'articule autour de la question suivante : pourquoi et en quel sens l'Église se réforme-t-elle ? À partir d'une enquête dans la Bible, les Pères et la Tradition ecclésiastique, l'auteur est amené à déterminer ce qui est réformable et ce qui est irréformable dans

l'Église. Il distingue ainsi, d'une part, l'Institution, la structure (hiérarchique) de l'Église, qui est donnée par le Christ et demeure invariante, sainte, sans mélange de péché, et, d'autre part, la communauté (concrète) des membres de l'Église, la vie de celle-ci, une vie ecclésiastique sainte mais mêlée d'impureté et donc réformable. À mi-chemin entre les deux, l'« état des choses dans l'Église », c'est la figure concrète des pouvoirs, des sacrements, des dogmes, dans leur revêtement périssable, à tel moment de l'histoire ou dans les hommes qui les exercent : à la fois institution au sens sociologique et vie, le tout étant éminemment réformable également. L'Église concrète est donc à la fois sainte, fondée et animée par le Seigneur, et prend à chaque époque de l'histoire un visage humain, imparfait, modifiable et réformable. Dans une deuxième partie, l'ecclésiologue détaille les conditions d'un réformisme qui ne provoque pas de schisme : donner la primauté à la charité et au souci pastoral ; rester dans la communion du tout ecclésial ; faire preuve de patience, éviter les mises en demeure et le fait accompli ; effectuer un vrai renouvellement par un « ressourcement » en profondeur. Après un dialogue approfondi et critique avec la Réforme protestante dans la troisième partie (où l'œcuméniste catholique lui reproche essentiellement une disjonction entre Église invisible et communauté ecclésiastique terrestre, ainsi que la vision vétérotestamentaire d'une Église encore uniquement à l'état de promesse), une conclusion propose son

37 *Ibid.*, p. 238.

38 Pour le relevé de l'immense bibliographie congarienne (quelque 1790 titres), voir P. QUATTROCCHI, « Bibliographie générale du Père Yves M.-J. Congar », dans J.-P. JOSSUA, *Le Père Congar. La théologie au service du Peuple de Dieu* (Chrétiens de tous les temps, 20), Paris, Cerf, 1967, pp. 219-270 ; A. NICHOLS, « An Yves Congar Bibliography 1967-1987 », dans *Angelicum* 66 (1989) pp. 422-466.

39 Voir Y. CONGAR, *Chrétiens désunis* ; *Id.*, *Esquisses du Mystère de l'Église* (Unam Sanctam, 8), Paris, Cerf, 1941.

regard sur le problème concret des attitudes devant le réformisme. Quelles que soient les critiques qu'on puisse aujourd'hui adresser à cette somme remarquable, on en retiendra des positions équilibrées, un sens profond de l'Église et surtout l'audace évangélique et prophétique de Congar en 1950, l'année même où paraissait l'encyclique *Humani generis* de Pie XII.

Trois ans plus tard, malgré l'atmosphère de suspicion romaine à son égard, le dominicain français réussit à publier son autre somme, *Jalons pour une théologie du laïcat*⁴⁰ (685 p.), qui visait à revaloriser, à partir de la condition baptismale, la place du laïc dans la vie et la mission de l'Église. L'Introduction précise les lignes de force d'une théologie du laïcat. Les laïcs sont en train de retrouver une conscience plus exacte d'être pleinement d'Église, d'être organiquement ses membres actifs, de plein droit et de plein exercice. À partir de là et dans un large contexte de renouveau ecclésiologique s'est affirmé de plus en plus le besoin d'une théologie du laïcat pour éclairer l'accession pacifique de celui-ci aux tâches qu'il est appelé à remplir, non seulement dans «le domaine de l'action profane sociale et internationale», mais aussi dans «celui d'une activité proprement spirituelle, d'un rôle actif dans l'Église⁴¹». La vraie difficulté d'une théologie du laïcat «tient en ceci qu'elle suppose en réalité toute une synthèse ecclésiologique où le mystère de l'Église ait reçu toutes ses dimensions jusqu'à inclure pleinement la réalité ecclésiale du

laïcat», ainsi qu'«une anthropologie et même une théologie de la création dans son rapport à la christologie⁴²». Les périls auxquels exposent tant de difficiles questions imposent seulement le devoir d'apporter une doctrine du laïcat «sérieusement élaborée, ferme, équilibrée, appuyée sur la Tradition», veillant à ce «que la vie se développe dans les cadres et sur la charpente de la structure⁴³». Ce propos inspire le plan de l'ouvrage. Après un chapitre préliminaire, qui procure une première définition du laïc, le sujet est traité en deux parties. La première assure «ce statut de structure sans lequel on risquerait de divaguer⁴⁴», en déterminant successivement la position d'une théologie du laïcat (chap. II) et celle du laïcat lui-même dans le Plan de Dieu (chap. III). La seconde partie aborde le laïcat en exercice au sein de la vie ecclésiale, par le biais de la triple fonction: sacerdotale (chap. IV), royale (chap. V) et prophétique (chap. VI), de l'Église. Ne pouvant ramener rigoureusement toute l'activité «laïcale» à ces trois fonctions, l'étude consacre un chapitre spécial respectivement aux laïcs dans la vie communautaire de l'Église (chap. VII) et dans sa mission apostolique (chap. VIII). Un dernier chapitre porte sur la spiritualité et la sanctification des laïcs engagés dans le monde (chap. IX).

Parmi les ouvrages anté-conciliaires marquants de Congar, on peut encore citer les deux volumes de *La Tradition et les traditions*⁴⁵. Une investigation scripturaire et historique approfondie, de même

Joseph
Famerée

40 (Unam Sanctam, 23), Paris, Cerf, 1953.

41 *Jalons*, p. 12.

42 *Ibid.*, p. 13 et 14.

43 *Ibid.*, p. 15 et 16.

44 *Ibid.*, p. 17.

45 Y. CONGAR, *La Tradition et les traditions*, t. I, *Essai historique*, Paris, Fayard, 1960 ; t. II, *Essai théologique*, Paris, Fayard, 1963.

qu'une reprise théologique des résultats de cette enquête lui permettent d'opérer une distinction critériologique entre Tradition et traditions, entre la grande Tradition de l'Église (continuant la Tradition des Apôtres) et ses branches secondaires, unilatérales et parfois même déviantes.

Les grands ouvrages anté-conciliaires du théologien dominicain constituent ainsi des applications successives, sur des aspects particuliers, du programme ecclésiologique et œcuménique esquissé dans le prospectus de lancement de la collection *Unam Sanctam* et élaboré dans *Chrétiens désunis*.

Par-delà une contribution considérable au concile Vatican II, le P. Congar prolongera sa trajectoire anté-conciliaire, non sans quelques évolutions sensibles dues à l'événement

et à l'enseignement conciliaires, non sans quelques *retractationes* mêmes⁴⁶. Ce sera aussi le temps de belles synthèses historiques⁴⁷, ecclésiologiques⁴⁸ et théologiques en réponse aux appels des temps nouveaux⁴⁹.

Si l'on n'avait que quelques mots pour caractériser cette destinée ecclésiologique et œcuménique exceptionnelle, on pourrait retenir ceux-ci :

*Vérité, car c'est là sa passion et sa vocation; dialogue, car c'est dans la rencontre et le dialogue qu'il s'est construit, tentant d'élargir sans cesse son horizon; réformateur, car c'est à ce patient labeur qu'il s'est voué; résistant, car jamais il n'a abdicqué devant un système qui niait la liberté et ne cherchait plus la vérité; serviteur, car c'est dans cet esprit qu'il a inlassablement travaillé à l'unité, sa passion et sa vie*⁵⁰.

Dossier

Joseph Famerée, né en 1955, fait partie de la Congrégation des Prêtres du Sacré-Cœur de Jésus (Dehoniens). Il est professeur ordinaire d'ecclésiologie, d'œcuménisme et de théologie des Églises orientales à la Faculté de théologie de l'Université catholique de Louvain (Louvain-la-Neuve, Belgique). Il est membre du Groupe des Dombes. Publication récente: Ecclésiologie et œcuménisme. Recueil d'études (BETL, 289), Leuven - Paris - Bristol, CT, Peeters, 2017.

46 Voir, par exemple, Y. CONGAR, *Ministères et communion ecclésiale* (Théologie sans frontières, 23), Paris, Cerf, 1971.

47 Voir, par exemple, Y. CONGAR, *L'Église. De saint Augustin à l'époque moderne* (Histoire des dogmes, t. III/3, vol. 20), Paris, Cerf, 1970.

48 Voir notamment Y. CONGAR, *L'Église, une, sainte, catholique et apostolique* (*Mysterium salutis*. Dogmatique de l'histoire du salut, IV/15), Paris, Cerf, 1970.

49 Je pense notamment à Y. CONGAR, *Un peuple messianique. L'Église, sacrement du salut. Salut et libération* (Cogitatio fidei, 85), Paris, Cerf, 1975 (réflexion suscitée par l'apparition de la théologie de la libération), à sa trilogie *Je crois en l'Esprit Saint*, Paris, Cerf, 1979-1980 (recherche pneumatologique appelée par le développement du Renouveau charismatique) et à *Diversités et communion* déjà évoqué (dernier état de sa pensée œcuménique).

50 Voir J. FAMERÉE – G. ROUTHIER, *Yves Congar* (Initiations aux théologiens), Paris, Cerf, 2008, p. 51.



Étudier l'Esprit Saint de nos jours, dans le contexte catholique, mène à considérer l'apport d'Yves Congar. Si le cardinal français fut avant tout un ecclésiologue, son apport pneumatologique est indiscutable. De fait, certains le considèrent comme

le principal théologien catholique de l'Esprit Saint, depuis le XIII^e siècle¹ ! Mais pourquoi a-t-il développé cette théologie de l'Esprit saint ? Et quels principaux fruits en a-t-il retirés ? C'est ce que nous essayons de présenter dans cet article.

1. Le développement de la pneumatologie

La vie d'Yves-Marie Congar a couvert presque tout le xx^e siècle (1904-1995²) et sa pensée théologique a évolué au long de sa vie, en particulier sa pneumatologie a connu une évolution intéressante. Si la théologie de l'Esprit saint a toujours été présente dans son travail académique, elle a atteint une maturité et un éclat particulier vers les dernières vingt-cinq années de sa vie. La trilogie *Je crois en l'Esprit Saint*, publiée en 1980, manifeste cette plénitude.

Déjà en 1949, Congar constate un manque de pneumatologie dans le domaine théologique. Dans un com-

mentaire du livre de P. D. Koster, sur le sacrement de Confirmation, il dit :

Je crois, pour ma part, que la difficulté bien connue de toute théologie de la Confirmation, des charismes, du laïc, etc., vient d'une même insuffisance au plan de la pneumatologie³.

Il met en lumière au passage les conséquences que cette insuffisance entraîne dans d'autres domaines de la théologie. Bien que Congar affirme : « j'ai toujours eu une pensée trinitaire et j'ai toujours parlé du Saint-Esprit⁴ », il est certain que si nous prenons Vatican II comme le moment charnière de sa vie, nous constatons que jusqu'à sa participation

1 M.E. GINTER, « The holy Spirit and Morality », p. 165. Le théologien nord-américain présente une liste d'écrits de Congar sur l'Esprit saint, et soutient qu'elle peut difficilement être dépassée par un autre auteur depuis le haut Moyen-Âge.

2 Pour une étude biographique, voir à la fin de cet article : J.PUYO, *Une vie pour la vérité* ; J-P JOSSUA- P.QUATTROCCHI, *Le Père Congar* ; G.FLYNN, *Yves Congar* ; A.J. NICHOLS, *Yves Congar* ; J.FAMERÉE- G.ROUTHIER, *Yves Congar* ; M.J.LE GUILLOU, *Yves Congar* ; P.J. PHILIBERT, « Yves Congar : Theologian, Ecumenist, and Visionary » ; É. FOUILLOUX, « Frère Yves. Itinéraire d'un théologien » ; M. QUINSKY, « Congar avec Chenu et Féret au Saulchoir ».

3 CONGAR, « Bulletin de théologie dogmatique [1949] », p. 452.

4 CONGAR, « Préface » ; dans C. MACDONALD, *Church and World in the plan of God*, ix.

au Concile, le rôle du Paraclet était moins important dans son œuvre que par la suite⁵.

Ainsi, ce qu'il constatait comme une réalité générale: « Le second concile du Vatican a fait un important effort dans le sens pneumatologique⁶ », transparaît

dans l'intérêt qu'il témoigne pour le thème du Paraclet. À partir de 1970 environ, il s'applique concrètement à approfondir l'étude de la pneumatologie⁷.

Examinons brièvement ce qui a motivé chez Congar cet intérêt plus profond pour la pneumatologie.

2. Les motifs de ce développement

Nous proposons trois motivations principales du cardinal Congar pour approfondir davantage la pneumatologie: l'œcuménisme, l'ecclésiologie et la christologie.

2.1 L'œcuménisme

R. Gibellini dans son livre sur la théologie du xx^e siècle appelle Congar « le plus grand œcuméniste de l'Église catholique⁸ ». Pour le dominicain français, l'unité des chrétiens était une urgence, une passion qui le poussa à approfondir inlassablement la théologie et les liens avec le mouvement œcuménique⁹.

En 1937, Congar commence l'édition de la série *Unam Sanctam* par son livre *Chrétiens désunis. Principes d'un œcuménisme catholique*¹⁰ qui était une étude sur le mouvement œcuménique d'alors. Il se reconnaît lui-même comme serviteur de la cause œcuménique¹¹.

Cet élan œcuménique a été freiné par la Deuxième Guerre mondiale et, ensuite, par les mesures disciplinaires qui lui ont été imposées dans les années Cinquante. Ce n'est que par la liberté que lui a donnée Vatican II qu'il a pu développer librement ses liens œcuméniques.

Quant à la pneumatologie, Congar soutient que l'œcuménisme vient de

Dossier

5 Nous avons montré ailleurs que la production pneumatologique de Congar a été notablement amplifiée après sa participation aux sessions de Vatican II: P. ARTEAGA, « How an Orthodox Accusation Became a Source of inspiration for Congar's pneumatology », p. 527. On peut consulter aussi: P.G. GIANNAZZA, *Lo Spirito Santo*, pp. 259-262.

6 CONGAR, « Pneumatologie ou "Christomonisme" ? », p. 63.

7 C'est ce que nous a confirmé aussi, lors d'une entrevue personnelle le 13 février 2018 à la *Maison de retraite Saint Joseph*, Joseph Hoffmann (de l'Université de Strasbourg), qui a connu et travaillé personnellement avec Congar, assurant que dès 1968 il était très intéressé par la préparation d'un texte plus complet sur l'Esprit saint.

8 R. GIBELLINI, *La teologia del XX secolo*, p. 225.

9 Voir par exemple: CONGAR, *Chrétiens désunis*; CONGAR, *Une passion: l'unité*; CONGAR, *Chrétiens en dialogue*.

10 CONGAR, *Chrétiens désunis*.

11 Voir CONGAR, *Chrétiens en dialogue*, XI. L'auteur atteste avoir une vocation œcuménique qui va de pair avec sa vocation ecclésiologique. En cela il était en avance sur son époque: « Ma vocation œcuménique peut être reliée directement à cette étude de 1929. » CONGAR, « Letter from Father Yves Congar, O.P. », p. 213. Voir R. GIBELLINI, *La teologia del XX secolo*, p. 216; M.-J. LE GUILLOU, « Yves Congar », p. 796.

12 Voir CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint*, p. 865.

l'Esprit saint¹² qui, à son tour, a soutenu son étude sur Lui :

L'œcuménisme a certainement été, et il demeure un terrain favorable, mieux : un terrain nourricier pour un développement de la pneumatologie. N'est-il pas lui-même suscité par le Saint-Esprit¹³ ?

Notre auteur trouve dans le monde non-catholique un développement plus profond de la pneumatologie et se rend compte de la nécessité de donner toute sa valeur à l'Esprit de Dieu dans le monde latin.

Ainsi, le dialogue œcuménique le pousse à connaître plus profondément la Personne et les actions du Paraclet pour rechercher l'unité avec les Protestants et les Orthodoxes. De fait, lui-même ne cesse de se poser cette question : « Nos frères Orthodoxes et Protestants ne cessent-ils pas de nous interpeller, presque de nous provoquer en émulation de pneumatologie¹⁴ ? » ; ailleurs, il s'interroge : « Aurions-nous l'actuelle ouverture à la pneumatologie sans nos amis Orthodoxes¹⁵ ? »

En définitive, la vocation œcuménique que Congar a pu exercer plus librement à partir du Concile exigeait, entre autres, un développement plus approfondi de la pneumatologie.

2.2 L'ecclésiologie

Nous sommes d'accord avec A. Nichols quand il affirme qu'hormis l'œcuménisme la grande passion du cardinal Congar fut l'Église¹⁶. Ses écrits sur ce thème sont innombrables¹⁷.

La plus grande préoccupation ecclésiologique de Congar fut d'accompagner le passage de ce qu'il considérait comme une vision exagérément juridique et hiérarchique de l'Église en tant que *societas perfecta* à un regard plus religieux de communion du Peuple de Dieu, corps du Christ Vivant. Il soutient que jusqu'aux années 1930 :

L'ecclésiologie consistait presque exclusivement dans un traité de droit public. J'ai créé, pour la caractériser, le mot de 'hiérarchologie' [...] Or la Tradition catholique, celle de l'Écriture, des Pères et de la liturgie, nous donnait de l'Église une idée autrement large, vivante et finalement religieuse¹⁸.

Face à ce problème, Congar manifeste son désir de « récupérer pour l'ecclésiologie l'inspiration et les ressources d'une Tradition plus ancienne et plus profonde que les schémas juridiques et purement hiérarchologiques¹⁹ [...] ».

Pablo Arteaga
Echeverría

13 CONGAR, « Actualité renouvelée du Saint-Esprit », p. 553

14 *Ibid.*

15 CONGAR, « Travail théologique et Communion », p. 22.

16 Voir A.J. NICHOLS, *Yves Congar*, p. 5. R. McBrien soutient que « Yves Congar est l'ecclésiologue le plus distingué de ce siècle [XX] et peut-être de toute l'époque post-Tridentine [...] il a été un théologien de l'Église par excellence » R. McBRIEN, « Church and ministry: the achievement of Yves Congar », p. 203.

17 Quelques-uns de ses principaux travaux en ecclésiologie : CONGAR : *Vraie et fausse réforme dans l'Église* ; *Sacerdoce et laïcat dans l'Église* ; *Jalons pour une théologie du laïcat* ; *Si vous êtes mes témoins* ; *Le Christ, Marie et l'Église* ; *La Tradition et les traditions*, 1 ; *Sainte Église*.

18 CONGAR, « Mon cheminement dans la théologie », p. 10.

19 CONGAR, « Mon cheminement dans la théologie », pp. 10-11.

Congar attribue la hiérarchisation démesurée de l'ecclésiologie à un déséquilibre théologique: il soutient que l'erreur est de considérer que le Christ a institué l'Église et le ministère hiérarchique et que ce n'est qu'à travers le clergé que se construit l'Église. Cette vision risque de placer les ministres comme antérieurs au peuple de Dieu et extérieurs à lui. Pour résoudre ce problème, notre auteur propose de rappeler que: «C'est Dieu, c'est le Christ qui, par son Saint-Esprit ne cesse de construire son Église²⁰».

Ainsi, le souci ecclésiologique majeur de Congar le pousse à approfondir la théologie de l'Esprit saint et son action dans l'Église.

2.3 La christologie

La troisième motivation qui, à notre avis, a participé au développement pneumatologique de Congar s'appuie sur une accusation christologique faite à la théologie catholique. Notre auteur relate que, lors des sessions de Vatican II, et lorsqu'il fut terminé, des théologiens d'autres églises accusèrent la théologie latine, et en particulier les textes conciliaires, d'être *christomo-*

nistes, c'est-à-dire, exagérément centrés sur le Christ au détriment du rôle des autres hypostases trinitaires: «Le manque de pneumatologie est un reproche que les autres chrétiens nous adressaient volontiers à nous, Latins, et que les observateurs ont souvent formulé au sujet de Vatican II²¹».

Or, une théologie *christomoniste* est extrêmement dangereuse car elle met en péril non seulement le traité christologique mais aussi trinitaire, et en définitive toute la théologie et la foi chrétienne. Congar a réagi à diverses reprises à ce sujet et assuré que le concile Vatican II, s'il est certes *christocentrique*, n'est pas *christomonique*²².

Les nombreuses reprises de ce thème dans les années postconciliaires montrent que cette accusation retint l'attention du théologien français sur la nécessité d'étudier sérieusement le rôle du Paraclet en christologie et en théologie chrétienne en général. Une preuve de l'importance de cette motivation christologique pour le développement de sa pneumatologie apparaît dans l'article: «Pneumatologie ou "Christomonisme" dans la tradition latine?» de 1970.

3. Les fruits de cette pneumatologie

Pour Congar, l'Esprit saint doit être étudié en référence à sa relation avec les deux autres Personnes, il ne suffit pas d'une étude isolée sur Lui-même pour le connaître. En 1972 il affirme:

La pneumatologie est autre chose qu'une théologie de la troisième Personne en elle-même. C'est l'impact, pris au sérieux, de l'existence du Saint-Esprit et de l'action qui peut lui être appropriée²³ [...].

20 CONGAR, «Mon cheminement dans la théologie», p. 16.

21 CONGAR, «Actualité renouvelée du Saint-Esprit», p. 550. Nous avons développé ce thème dans: P. ARTEAGA, «How an Orthodox Accusation Became a Source of Inspiration for Congar's pneumatology».

22 Voir CONGAR, «Les implications christologiques et pneumatologiques», p. 118.

23 CONGAR, «Actualité renouvelée du Saint-Esprit», p. 550.

Il définit donc le concept de *pneumatologie* d'un point de vue relationnel, c'est-à-dire à partir de l'action qu'exerce l'Esprit, chez les chrétiens, dans l'Église, ou sur le Christ.

Les trois champs théologiques, qui ont poussé Congar à approfondir son étude sur la Personne de l'Esprit saint et son action, sont aussi les domaines où les fruits pneumatologiques furent les plus évidents. Il façonne un œcuménisme, une ecclésiologie et une christologie marqués par le rôle du Paraclet. Ainsi nous pouvons parler d'un *œcuménisme pneumatologique*, d'une *ecclésiologie pneumatologique* et d'une *christologie pneumatologique* chez Congar.

3.1 Un œcuménisme pneumatologique

Congar trouve dans l'Esprit saint le dénominateur commun pour développer son infatigable labeur œcuménique. Il se rend compte de l'importance de la pneumatologie pour entrer en dialogue avec les autres traditions chrétiennes qui, en majorité, ont développé plus profondément le rôle du Paraclet que la théologie latine. Ainsi, le fruit le plus important du développement pneumatologique de Congar en ce qui concerne l'œcuménisme, c'est la possibilité d'en faire un *pont* avec les autres chrétiens, et ceci à deux niveaux, aussi bien théologique que de communion.

a) En premier lieu, la pneumatologie de Congar est une pneumatologie en dialogue avec celles du monde orthodoxe et du monde protestant.

En ce qui concerne l'Orient chrétien, Congar affirme par exemple: «Les catholiques sentent davantage ce que les Orthodoxes peuvent leur apporter, par leur manière de vivre de l'Esprit saint, par la profondeur avec laquelle ils pénétrèrent les mystères de la foi²⁴». Et le fruit devient évident au troisième livre de la trilogie sur le Paraclet: «*Le fleuve de vie (Apocalypse, 22,1)* coule en Orient et en Occident²⁵»; l'auteur y consacre plus de 200 pages à la démonstration détaillée du chemin parcouru entre les traditions grecque et latine, et soutient en définitive que toutes deux ont la même foi pneumatologique mais l'expriment en une formulation théologique différente.

Pablo Arteaga
Echeverría

Quant aux chrétiens de la Réforme, Congar y retrouve aussi sa pneumatologie. La manière dont il accueille la division tripartite du Credo des Protestants en est un exemple²⁶. En particulier, en ce qui concerne la troisième partie du Symbole, notre auteur soutient que «ces développements du troisième article nous font connaître quelque chose du très mystérieux Saint-Esprit²⁷».

b) En second lieu, pour Congar l'Esprit saint est celui qui réalise la com-

24 CONGAR, «J'aime l'orthodoxie», p. 98.

25 CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint*, vol. III.

26 Congar recueille du monde protestant la structure tripartite du Symbole de la foi, à la différence du monde latin qui le considérait d'habitude divisé en douze ou quatorze parties: «Bien plus intéressante nous paraît l'habitude de la théologie protestante de parler de trois articles et de distribuer la dogmatique en conséquence» CONGAR, «Le troisième article du Symbole», p. 288.

27 CONGAR, «Le troisième article du Symbole», p. 289.

munion et est Lui-même *Koinonia*²⁸, aussi bien dans l'Église qu'au-delà de ses limites apparentes : « Mais que l'Esprit agisse en dehors des limites visibles et officielles de l'Église, nous le tenons sans peine²⁹ ».

Pour Congar, l'œcuménisme est « l'immense effort, [...] que le Saint-Esprit a suscité et qu'il ne cesse d'animer en vue de remembrer dans l'unité les disciples du Seigneur Jésus³⁰ ».

Utilisant l'idée d'Église au sens large, notre auteur développe l'idée que

il existe ainsi une sorte d'Église de l'Esprit qui est aussi une communion œcuménique. C'est une communion dans la res, dans la réalité spirituelle, comme au-delà du sacramentum et indépendamment de lui. C'est bien l'Esprit qui suscite, hors cadre, par des initiatives inattendues, des renouvellements spirituels³¹.

L'importance que donne Congar à la pneumatologie dans son travail œcuménique, et qui nous permet de parler exactement chez lui d'un *œcuménisme pneumatologique*, apparaît finalement dans le désir manifesté au dernier paragraphe de son œuvre majeure sur le Paraclet :

Nous-même espérons que l'étude ingrate et longue que nous venons d'achever

contribuera à l'œuvre sainte de la réintégration des chrétiens dans l'unité: une unité, non d'uniformité et d'impérialisme, mais de communion par Celui qui, distribuant ses charismes les plus divers, veut tout ramener au Père, par le Christ³².

3.2 Une ecclésiologie pneumatologique

En 1971, Congar lie étroitement pneumatologie et ecclésiologie : « *Pneumatologie désigne ensemble l'action propre du Saint-Esprit (ou appropriée au Saint-Esprit) dans la vie de l'Église et du monde³³* ». Un peu plus tard en 1974 il dit : « Il se produit présentement une redécouverte du Saint-Esprit, qui a un impact assez décisif dans notre façon de voir l'Église et de vivre en elle notre vie chrétienne³⁴ ».

L'accent mis sur l'importance de l'Esprit divin dans l'Église va jusqu'à un équilibre entre le rôle des principes pneumatologique et christologique dans l'ecclésiologie de Congar : le Verbe et l'Esprit sont « co-instituants de l'Église³⁵ ». C'est non seulement une rétractation par rapport à ce que Congar pensait auparavant (en 1953³⁶), mais le fruit ecclésiologique le plus important de la pneumatologie de Congar : l'Esprit co-institue l'Église, ou comme l'exprime bien J. Famerée : « L'Esprit 'co-institue' actuellement

28 Voir CONGAR : « La tri-unité de Dieu et l'Église », p. 698 ; « Actualité de la pneumatologie », p. 25-26 ; « L'Esprit Saint dans l'Église », p. 70.

29 CONGAR, *Esprit de l'homme, Esprit de Dieu*, p. 12.

30 CONGAR, éd., *Vocabulaire œcuménique*, p. 15.

31 CONGAR, « Actualité de la pneumatologie », p. 27.

32 CONGAR : *Je crois en l'Esprit Saint*, p. 886 ; *La Parole et le Souffle*, pp. 204-205.

33 CONGAR, « Pneumatologie et Théologie de l'histoire », p. 61.

34 CONGAR, « La Tri-unité de Dieu et l'Église », pp. 694-695.

35 CONGAR : *La Parole et le Souffle*, p. 129 ; « Le troisième article du Symbole », p. 270.

36 Qui correspond à la seconde rétractation dont nous parle Cheno, voir R. CHENO, « Les rétractations d'Yves CONGAR », p. 270.

l'Église 'instituée' historiquement par le Verbe incarné³⁷ ».

Ce fruit se concrétise dans la *théologie des charismes* proposée par notre théologien. Il cherche par-là à montrer que l'Esprit agit directement en comblant tous les membres du peuple chrétien des dons spirituels divers pour construire son Église³⁸.

En 1981, il écrit :

*Une pneumatologie n'est pas seulement une théologie de la troisième Personne, c'est l'impact, dans la conception de l'Église et de la pratique ecclésiale, du fait que l'Esprit est donné aux fidèles, agit en eux, distribue dans tout le corps la variété de ses dons pour que leur libre jeu et leur service fassent, précisément, ce corps*³⁹.

Ainsi la réponse de Congar à la *hiérarchologie*, qu'il désirait tellement éradiquer, sera une réponse pneumatologique. Dans la théologie des charismes, qui sont des dons spirituels donnés par le *pneuma* à tous les chrétiens, se trouve la solution au problème du modèle pyramidal :

Les qualifications hiérarchiques qui représentent le Christ comme Chef sont des Services d'un peuple tout entier vivant et tout entier voué au service dans la ligne de sa triple qualité royale, sacerdotale et prophétique, dans lequel cette vocation au service prend les formes les plus diverses,

*selon les charismes et les offices qu'y suscite le Saint-Esprit*⁴⁰.

Le cardinal français reconnaît que le ministère est nécessaire et qu'il joue un rôle fondamental au service de l'Église, mais il veut insister sur le fait qu'il l'exerce comme partie intégrante de tout le Peuple de Dieu et en communion avec lui.

3.3 Une christologie pneumatologique

Le plus grand apport de Congar dans la pneumatologie, il l'a défini lui-même comme ayant des liens avec la christologie : « Si je ne pouvais garder qu'une conclusion de l'intense étude qui a trouvé son expression dans mes trois volumes sur le Saint-Esprit, ce serait l'union de la Pneumatologie et de la Christologie : pas de Parole sans le Souffle, pas de Souffle sans la Parole⁴¹ ». Ainsi, vers la fin de sa vie, dans la maturité de son œuvre, le point culminant de toute sa recherche pneumatologique est la nécessaire dépendance et collaboration qui existe entre christologie et pneumatologie. F.M. Humann l'explique clairement : il s'agit de « relier l'action du Christ à celle de l'Esprit, relation qui concerne tout autant l'ecclésiologie et la christologie que la pneumatologie elle-même et la théologie trinitaire. Telle est, semble-t-il, la clé de lecture du travail pneumatologique du père Congar⁴² ».

Pablo Arteaga
Echeverría

37 J. FAMERÉE, « L'Écclésiologie du Père Yves Congar », p. 414.

38 Voir PÈRE ARTEAGA, « Charisme et presbytérat. L'approche d'Yves Congar ».

39 CONGAR, « Le Monothéisme politique et le Dieu Trinité », p. 16.

40 CONGAR : « Le diaconat dans la théologie des ministères », p. 130 ; « La hiérarchie comme service », p. 97.

41 CONGAR : « Renouveau charismatique et théologie du Saint-Esprit », p. 9 ; voir aussi : *La Parole et le Souffle*, p. 13.

42 F.M. HUMANN, *La relation de l'Esprit-Saint au Christ*, pp. 88-89.

Notre auteur soutient : « Il est vrai — et ce point est capital — qu'on ne peut disjoindre la pneumatologie et la christologie, l'événement et l'institution, la communion et les objets en lesquels on communique⁴³ ».

Pour Congar, la christologie doit être marquée par le rôle du Paraclet, et comprise à partir de Lui. Il nomme cette christologie, en accord avec d'autres auteurs de son époque⁴⁴, *christologie pneumatologique*. Elle est le fruit christologique de ses efforts pour approfondir la connaissance du Paraclet. Et il la définit ainsi :

« *La perception du rôle de l'Esprit dans la vie messianique de Jésus, dans la résurrection et la glorification qui l'ont fait Seigneur et ont fait passer son humanité hypostatiquement unie au Fils éternel de la forma servi à la forma Dei: ce qui a donné une humanité toute pénétrée d'Esprit, pneumatisée, capable de communiquer l'Esprit et d'agir comme Esprit*⁴⁵ ».

En accord avec cette définition, l'Esprit est l'agent de ce passage, il est capable de *pneumatologiser* l'humanité du Christ. Cela signifie pour Congar, faire que Jésus soit totalement pénétré par la troisième hypostase le rendant capable de deux choses : *communiquer* l'Esprit et *agir* comme Lui. Ceci nous révèle directement le rôle de protagoniste du Paraclet dans la Pâque du Verbe. Il affirme : « Jésus n'est Jésus-Christ et Seigneur que par le Saint-Esprit ("christologie pneumatologique"⁴⁶) ».

Il n'y a pas opposition entre la christologie traditionnelle et celle proposée par Congar. Le cardinal L. Ladaria affirme : « La christologie du Logos (celle du Fils) et la christologie de l'Esprit ne doivent pas être considérées comme alternatives mais comme complémentaires⁴⁷ ». Dans la même ligne de pensée, F.M. Humann dit que la christologie pneumatologique ne prétend pas écarter le traité christologique traditionnel, mais le compléter⁴⁸.

Conclusion

Dans le présent article nous avons essayé de montrer que la relation de Congar à la pneumatologie s'est développée progressivement et plus spécialement à partir de sa participation au concile Vatican II. Nous avons proposé trois motivations qui rejoignent les grandes préoccupations de Congar :

l'unité des chrétiens, l'ecclésiologie et la christologie. En troisième lieu, nous avons découvert que ces motivations ont produit trois fruits importants, résultats de ses études sur l'Esprit saint.

La pneumatologie de Congar est de type relationnel : elle se construit à par-

43 CONGAR, « Actualité renouvelée du Saint-Esprit », p. 550.

44 Dans CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint*, p. 733, nous trouvons une liste d'auteurs qui ont traité ce sujet, il s'agit de H.Mühlen, J.D.G. Dunn, W. Kasper, PH.J. Rosato, Schöenberg. Pour une bibliographie plus détaillée, on peut voir aussi : F. M. HUMANN, « Christologie pneumatique et foi trinitaire chez Yves Congar », p. 164, note 1.

45 CONGAR, « Pneumatologie Dogmatique », pp. 495-496.

46 CONGAR, *La Parole et le Souffle*, p. 202.

47 L.F. LADARIA, « Christologie du Logos et christologie de l'Esprit », p. 356.

48 Voir F.M. HUMANN, *La relation de l'Esprit-Saint au Christ*, pp. 102-106.

tir de l'action du Paraclet en relation avec les autres confessions chrétiennes, avec l'Église et avec le Christ. Trois observations à ce sujet :

a) Nous n'avons pas prétendu être exhaustif, ces trois domaines n'épuisant pas la pneumatologie de Congar. Rien n'empêche de poursuivre l'étude sur la pneumatologie en rapport avec l'anthropologie, l'eschatologie, la sotériologie ou d'autres traités.

b) Cela signifie-t-il que nous ne pouvons rien dire de plus sur l'hypostase même de l'Esprit saint ? Il semblerait que Congar en accentuant le caractère historique de la théologie ait ac-

cordé moins d'importance à la réalité éternelle du Dieu trine, en particulier à l'Esprit saint en Lui-même. Nous croyons qu'il serait possible d'approfondir encore ce thème.

c) Nous serait-il possible de remonter depuis ces relations limitées vers la théologie, de la Trinité *ad-extra* vers la Trinité *ad-intra* ? Congar a tenté cela mais son plus grand apport pneumatologique reste limité.

Peut-être est-ce le propre de l'Esprit que de se révéler à nous derrière un voile, sans que nous ne puissions, au moins en cet instant, en connaître davantage de son visage divin.

(Traduit de l'espagnol par Nicole Bonnatte. Titre original : Yves Congar y el Espíritu Santo : Motivaciones y frutos)

Pablo Arteaga Echeverría (1976), prêtre de Santiago, Chili (2010), est doctorant à l'Université Pontificale Grégorienne, Rome. Il a fait des stages de recherche aux Facultés de Théologie Catholique, Strasbourg et Leuven. Sa recherche porte sur le rapport eschatologie-pneumatologie dans la théologie du Cardinal Yves Congar. Dernière publication : «How an Orthodox accusation became a source of inspiration for Congar's pneumatology» New Blackfriars 100, 1089 (2019), p. 526-537. Pour plus d'information : <https://istoreo.academia.edu/PabloArteaga>

Bibliographie

- ARTEAGA ECHEVERRÍA Pablo, 2019, «How an Orthodox Accusation Became a Source of Inspiration for Congar's pneumatology», dans *New Blackfriars*, vol. 100, n° 1089, pp. 526-537.
- ARTEAGA ECHEVERRÍA PABLO, 2020, «Charisme et presbytérat. L'approche d'Yves Congar», dans *Communio : revue catholique internationale*, vol. XLV, n° 267, pp. 67-78.
- CHÉNO Rémi, 2007, «Les retractationes d'Yves Congar sur le rôle de l'Esprit Saint dans les institutions ecclésiales», dans *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, vol. 91, n° 2, pp. 265-284.

- CONGAR Yves Marie, 1937, *Chrétiens désunis : principes d'un « œcuménisme » catholique*, « Unam sanctam », n° 1, Paris, Cerf.
- CONGAR Yves Marie, 1947, *Sacerdoce et laïcité dans l'Église : apôtres d'aujourd'hui*, Paris, Éditions du Vitrail.
- CONGAR Yves Marie, 1949, « Bulletin de théologie dogmatique [1949] », dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, vol. 33, pp. 442-464.
- CONGAR Yves Marie, 1950, *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, « Unam sanctam », Paris, Cerf.
- CONGAR Yves Marie, 1952, *Le Christ, Marie et l'Église*, Paris, Desclée.
- CONGAR Yves Marie, 1953a, *Jalons pour une théologie du laïcité*, « Unam sanctam », n° 23, Paris, Cerf.
- CONGAR Yves Marie, 1953b, « L'Esprit Saint dans l'Église », dans *Lumière et vie*, vol. 2, n° 10, pp. 51-74.
- CONGAR Yves Marie, 1959, *Si vous êtes mes témoins : trois conférences sur Laïcité, Église et Monde*, 2e éd., revue, Paris, Cerf.
- CONGAR Yves Marie, 1960, *La Tradition et les traditions I. Essai historique*, « Le signe », Paris, Fayard.
- CONGAR Yves Marie, 1962, « La hiérarchie comme service, selon le Nouveau Testament et les documents de la Tradition », dans Bernard Dominique Dupuy (dir.), *L'épiscopat et l'Église universelle*, « Unam sanctam », n° 39, Paris, Cerf, pp. 67-99.
- CONGAR Yves Marie, 1963, *Sainte Église : études et approches ecclésiologiques*, « Unam sanctam », n° 41, Paris, Cerf.
- CONGAR Yves Marie, 1964, *Chrétiens en dialogue : contributions catholiques à l'œcuménisme*, « Unam sanctam », Paris, Cerf.
- CONGAR Yves Marie, 1966, « Le diaconat dans la théologie des ministères », dans Paul Winninger (dir.), *Le diacre dans l'Église et le monde d'aujourd'hui*, « Unam sanctam », no 59, Paris, Cerf, pp. 121-141.
- CONGAR Yves Marie, 1970a, « Pneumatologie ou 'Christomonisme' dans la tradition latine ? », *Mélanges théologiques : hommage à Mgr Gérard Philips*, « Bibliotheca ephemeridum theologicarum Lovaniensium, p. 27 », Gembloux, Duculot, pp. 41-63.
- CONGAR Yves Marie, (dir.), 1970b, *Vocabulaire œcuménique*, « Théologie sans frontières », Paris, Cerf.
- CONGAR Yves Marie, 1971a, « Mon cheminement dans la théologie du laïcité et des ministères », *Ministères et communion ecclésiale*, « Théologie sans frontières », n° 23, Paris, Éditions du Cerf, pp. 9-30.
- CONGAR Yves Marie, 1971b, « Pneumatologie et Théologie de l'histoire », dans Enrico Castelli (dir.), *La théologie de l'histoire : herméneutique et eschatologie*, Paris, Aubier - Éditions Montaigne, pp. 61-70.
- CONGAR Yves Marie, 1972, « Actualité renouvelée du Saint-Esprit », dans *Lumen vitae*, vol. 27, no 4, pp. 543-560.
- CONGAR Yves Marie, 1974a, *Une passion : l'unité. Réflexions et souvenirs 1929-1973*, « Foi vivante », Paris, Cerf.
- CONGAR Yves Marie, 1974b, « La Tri-unité de Dieu et l'Église », dans *La*

vie spirituelle, n° 128, pp. 687-703.

● CONGAR Yves Marie, 1975, «J'aime l'orthodoxie», *2000 ans de christianisme*, n° 2, Paris, Société d'histoire chrétienne, pp. 97-99.

● CONGAR Yves Marie, 1980, «Renouveau charismatique et théologie du Saint-Esprit», *Recherches et expériences spirituelles*, Notre-Dame de Paris, Paris, pp. 9-12.

● CONGAR Yves Marie, 1981a, «Le Monothéisme politique et le Dieu Trinité», dans *Nouvelle revue théologique*, vol. 103, pp. 3-17.

● CONGAR Yves Marie, 1981b, «Les implications christologiques et pneumatologiques de l'ecclésiologie de Vatican II», dans Giuseppe Alberigo (dir.), *Les Églises après Vatican II: dynamisme et prospective: actes du colloque international de Bologne*, 1980, Paris, Beauchesne, pp. 117-130.

● CONGAR Yves Marie, 1982a, «Pneumatologie Dogmatique», dans Bernard Lauret, François Refoulé (dir.), *Initiation à la pratique de la théologie*, vol. 2, Dogmatique I, Paris, Cerf, pp. 483-514.

● CONGAR Yves Marie, 1982b, «Preface [Church and world in the plan of God...]», dans Charles MacDonald, *Church and world in the plan of God: aspects of history and eschatology in the thought of Père Yves Congar o.p.*, «Regensburger Studien zur Theologie», n° 27, Frankfurt am Main, Verlag Peter Lang.

● CONGAR Yves Marie, 1982, «Travail théologique et Communion», *Communio Sanctorum: mélanges offerts à Jean-Jacques von Allmen*, Genève, Labor et Fides.

● CONGAR Yves Marie, 1983, «Actualité de la pneumatologie», *Credo in Spiritum Sanctum: atti del Congresso Teologico Internazionale di Pneumatologia in occasione del 1600° anniversario del I Concilio di Costantinopoli e del 1550° anniversario del Concilio di Efeso, Roma 22-26 marzo 1982*, «Teologia e filosofia», Città del Vaticano, Libreria editrice vaticana, pp. 15-28.

● CONGAR Yves Marie, 1985a, «Letter from Father Yves Congar, O.P.», dans *Theology Digest*, vol. 32, n° 3, pp. 213-216.

● CONGAR Yves Marie, 1985b, «Le troisième article du Symbole. L'impact de la pneumatologie dans la vie de l'Église», *Dieu, Église et société*, Paris, le Centurion.

● CONGAR Yves Marie, 1995, *Je crois en l'Esprit Saint*, 4e éd., Paris, Cerf.

● CONGAR Yves Marie, 1998, *Esprit de l'homme, Esprit de Dieu*, Paris, Éditions du Cerf.

● CONGAR Yves Marie, 2010, *La Parole et le Souffle*, «Jésus et Jésus-Christ», n° 20, Paris, Mame, Desclée.

● FAMERÉE Joseph, 1992, «L'Ecclésiologie du Père Yves Congar: essai de synthèse critique», dans *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, vol. 76, n° 3, pp. 377-419.

● FAMERÉE Joseph, ROUTHIER Gilles, 2008, *Yves Congar*, «Initiations aux théologiens», Paris, Cerf.

● FLYNN Gabriel, 2005, *Yves Congar: theologian of the Church*, «Louvain theological & pastoral monographs», Louvain; Paris; Dudley (MA), Peeters.

Pablo Arteaga
Echeverría

- FOUILLOUX Étienne, 1995, «Frère Yves, Cardinal Congar, Dominicain. Itinéraire d'un théologien», dans *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, vol. 79, pp. 379-404.
- GIANAZZA Pier Giorgio, 1998, *Lo Spirito Santo: summa pneumatologica di Yves Congar*, «Biblioteca di scienze religiose», n° 139, Roma, LAS.
- GIBELLINI Rosino, 1992, *La teologia del XX secolo*, «Biblioteca di teologia contemporanea», Brescia, Queriniana.
- GINTER Mark E., 1996, «The Holy Spirit and Morality: a Dynamic Alliance», dans Judith A. Dwyer (dir.), *Proceedings of the fifty-first annual convention: San Diego, june 6-9, 1996*, «Annual Convention», n° 51, San Diego, California, CTSA.
- HUMANN François-Marie, 2010, «Christologie pneumatique et foi trinitaire chez Yves Congar», dans Vincent Holzer, Emmanuel Durand (dir.), *Les réalisations du renouveau trinitaire au xx^e siècle*, «Cogitatio fidei», Paris, Cerf, pp. 163-174.
- HUMANN François-Marie, 2010, *La relation de l'Esprit-Saint au Christ: une relecture d'Yves Congar*, «Cogitatio fidei», Paris, Cerf.
- JOSSUA Jean-Pierre, QUATTROCCHI Pietro, 1967, *Le Père Congar: la théologie au service du peuple de Dieu*, «Chrétiens de tous les temps», Paris, Cerf.
- LADARIA Luis Francisco, 1980, «Cristología del Logos y cristología del Espíritu», dans *Gregorianum*, vol. 61, n° 2, pp. 353-360.
- LE GUILLOU Marie Joseph, 1970, «Yves Congar», dans Robert Vander Gucht, Herbert Vorgrimler (dir.), *Bilan de la théologie du xx^e siècle*, vol. 2, Paris, Casterman, pp. 791-805.
- MACDONALD Charles, 1982, *Church and world in the plan of God: aspects of history and eschatology in the thought of Père Yves Congar o.p.*, «Regensburger Studien zur Theologie», n° 27, Frankfurt am Main, Verlag Peter Lang.
- MCBRIEN Richard, 1985, «Church and ministry: the achievement of Yves Congar», dans *Theology Digest*, vol. 32, n° 3, pp. 203-211.
- NICHOLS Aidan John, 1989, *Yves Congar*, «Outstanding Christian thinkers», Wilton, CT, Morehouse-Barlow.
- PHILIBERT Paul J., 1999, «Yves Congar: Theologian, Ecumenist, and Visionary», dans *U.S. Catholic Historian*, vol. 17, n° 2, pp. 116-120.
- PUYO Jean, 1975, *Une vie pour la vérité. Jean Puyo interroge le Père Congar*, «Les interviews», Paris, Le Centurion.
- QUINSKY Michael, 2006, «Congar avec Chenu et Féret au Saulchoir des années 1930», dans *Transversalités, Revue de l'Institut Catholique de Paris*, n° 98, pp. 3-36.

Dossier

« Et le monde vacilla ... »

L'influence de la liturgie catholique
sur la littérature contemporaine de langue allemande



Andreas
Bieringer

Malgré les différences confessionnelles, la liturgie catholique sous toutes ses formes fut pour beaucoup d'écrivains une source d'inspiration sans cesse renouvelée. Dans son *Voyage en Italie*, Goethe, qui ne cache pourtant pas dans le reste de son œuvre ses réserves sur l'art chrétien, exprime son admiration pour les célébrations pontificales de la Chapelle Sixtine. C'est avant tout les Matines et Laudes du Vendredi saint, l'Office des Ténèbres, qui attirèrent son attention d'écrivain, même si le pape qui célébrait ne faisait qu'aller et venir devant l'autel « gesticulant et murmurant comme un curé de campagne », lit-on à un autre endroit de son *Journal*. On pourrait confronter à ces pages les célèbres descriptions que fait Goethe des sept sacrements dans *Fiction et Vérité*¹.

Pour retenir un autre grand nom de l'histoire littéraire, l'Irlandais James Joyce fait commencer son monumental *Ulysse* par les premiers mots de la messe, *Introibo ad altare Dei*, une citation du Psaume 43, un des psaumes des Montées: un intellectuel poivrot prononce ces mots en brandissant un bol à raser plein de mousse sale. Une scène particulière-

ment impressionnante est aussi celle où le protagoniste juif, Leopold Bloom, assiste, distant et moqueur, à une célébration de la messe, sans parvenir à réprimer un certain respect face à la liturgie.

Il est frappant de voir comment la littérature avant-gardiste du ^{xx} siècle, tout en prenant ses distances, fait preuve d'un respect religieux pour le rite chrétien. Paul Celan aussi, on le sait depuis la parution de *L'Étoile de craie* de Brigitta Eisenreich², assista en Bretagne à un Office des Ténèbres, une expérience dont on peut trouver des traces dans ses poèmes. Ce rite propre à la Semaine Sainte, dont la réforme liturgique de Vatican II a parfois bien réduit la force symbolique, est appelé *Officium Tenebrarum*, et son origine juive est évidente: dans les liturgies du Jeudi Saint, Vendredi Saint et Samedi Saint³, les lectures proviennent principalement du livre des *Lamentations* de Jérémie. En même temps, on éteint l'un après l'autre les cierges du candélabre triangulaire⁴, pour que l'obscurcissement de l'espace donne une image sensible de la déploration des ténèbres divines du Vendredi Saint (*Matthieu 27, 45*). Le poème *Tenebrae* de Paul Celan⁵, comme l'a montré de façon très suggestive J.-H. Tück⁶, rapproche

1 *Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit*, tr. Pierre du Colombier, Aubier, [1941], 1992.

2 Brigitta EISENREICH (avec Bertrand BADIOU), *L'étoile de craie. Une liaison clandestine avec Paul Celan*, tr. Georges Felten, Seuil, 2013.

3 Dans l'ancien rite, l'Office était célébré la veille au soir de chaque jour du triduum, s'achevant au coucher du soleil (NdE).

4 Un candélabre à quinze branches, portant des cierges de cire jaune; on utilise aussi parfois un candélabre à sept branches, rappelant le *menorah* juif (NdE).

5 Lecture (du texte allemand) par Paul CELAN, <https://youtu.be/-LXup9dHXE8>

6 Jan-Heiner TÜCK, "Bete zu uns, wir sind nah". Paul Celans Gedicht "Tenebrae" als Herausforderung für eine anamnetische Christologie", in K. Appel, J. B. Metz, J.-H. Tück, éd., *Dem Leiden ein Gedächtnis geben. Thesen zu einer anamnetischen Christologie*, V&R Unipress, Vienne, pp. 67-82. Jan-Heiner Tück est l'éditeur de la revue *Communio* en langue allemande (NdE).

– sur le mode d' «une christologie poétiquement autre» – la souffrance des victimes juives de la Shoah de la Passion du Crucifié. Le lien est encore plus évident dans le poème *Benedicta* du même recueil *La Rose de personne*⁷. Le titre du poème est emprunté à la deuxième phrase de l'*Ave Maria* en latin (*Benedicta tu in mulieribus et benedictus fructus ventris tui, Jesus*). Cette énumé-

ration, que l'on pourrait encore prolonger, peut permettre de comprendre la relation complexe, sinon évidente, entre littérature et liturgie. Bien que les deux termes *littérature* et *liturgie*, qui présentent une forte proximité sémantique, ne soient pas, étymologiquement liés l'un à l'autre, il existe entre eux d'indubitables influences.

Littérature et liturgie, une relation porteuse de tensions

Bien que la grande majorité des écrivains ait, au plus tard depuis le début de l'époque moderne, replié leurs «antennes métaphysiques», une certaine affinité pour la liturgie s'est maintenue chez quelques-uns d'entre eux. Il suffit d'abord de rappeler que la première littérature d'après-guerre, jusqu'à *La Grimace* de Heinrich Böll⁸, avait conservé une forte sensibilité à la perte de la foi et au sentiment de l'abandon de Dieu. Mais ceci a changé radicalement dans les années soixante où les derniers restes d'un attachement traditionnel à la religion ont disparu. Cela ne veut pourtant pas dire pour autant que la littérature ne soit jamais confrontée aux questionnements de la pensée religieuse. C'est dans cette même décennie (les années soixante) que l'Église catholique a effectué une réforme liturgique, depuis longtemps attendue, qui eut un impact sur toutes les formes de célébrations. Avec le changement liturgique de Vatican II (1962-1965), l'Église espérait, en dépit de circonstances socio-culturelles difficiles, un nouveau départ dans le monde moderne. Mais cette

réforme fit aussi disparaître de la pratique liturgique beaucoup d'éléments (prières, textes, rites) qui ont perdu dans la langue littéraire. Prenons comme exemple la prière litanique qui a à peu près disparu de la pratique liturgique depuis la réforme conciliaire : des traces liturgiques qui ont disparu de la vie de l'Église, se sont maintenues chez des écrivains.

Cette réforme ne satisfait pas un groupe petit, mais influent, d'artistes et écrivains (en majorité anglais) dont la plupart n'étaient du reste pas catholiques : ils adressèrent une pétition au pape Paul VI pour demander que la liturgie traditionnelle⁹ puisse continuer à être célébrée en Angleterre (et au Pays de Galles). Parmi les signataires figuraient des personnes aussi connues et variées qu'Agatha Christie, Graham Greene, Vladimir Ashkenazy, Kenneth Clark, Robert Graves, Cecil Day-Lewis, Iris Murdoch, Yehudi Menuhin et d'autres ; ils obtinrent en 1971 un indult de Paul VI (connu aussi sous le nom d' «Indult d'Agatha

7 *La Rose de personne*, tr. Martine Broda, Le Nouveau Commerce, 1979 ; rééd. révisée, Éditions José Corti, 2002.

8 *Ansichten eines Clowns*, tr. Solange et Georges de Lalène, Seuil [1964], 1997.

9 Non pas selon le Missel de 1962, mais selon celui de 1965, corrigé en 1967 (NdE).

Christie»), autorisant pour l'Angleterre et le Pays de Galles la célébration de la messe dans le rite traditionnel. Ainsi un petit groupe d'artistes est-il parvenu à conserver pour son domaine le rit dit « extraordinaire », avec tous les problèmes théologiques et liturgiques que cela rencontra, bien longtemps avant les tentatives de restauration liturgique de Benoît XVI. Ce qui peut paraître à première vue comme une insignifiante note en bas de page de l'histoire liturgique peut cependant, sous un certain angle, paraître exemplaire.

Martin Mosebach, lauréat du Prix Georg-Büchner¹⁰, est un des écrivains allemands les plus renommés (et les plus contestés) à l'heure actuelle; avec son recueil d'essais si commentés, *Häresie der Formlosigkeit: die römische Liturgie und ihr Feind*¹¹, il se situe dans la même posture de protestation, même si sa critique de la liturgie nouvelle a souvent un ton polémique. La corporation des théologiens a immédiatement réagi à ses attaques en lui reprochant à son tour une hérésie vide de contenu. D'après ces critiques, Mosebach détourne la liturgie pour la satisfaction personnelle d'une mise en scène esthétique de sa propre vie. La teneur habituelle de ces critiques est que, si l'on ne retient de la célébration liturgique que la beauté de la mise en scène, on accède certes à un substitut d'expérience religieuse, mais on méconnaît le sens authentique de la liturgie. On laissera de côté la question de savoir si ces critiques

font justice à l'intention de l'auteur de présenter la liturgie comme une œuvre d'art. Il reste qu'il parvient, dans plusieurs de ses essais, à faire ressortir de façon marquante l'empreinte culturelle de la liturgie sur la littérature.

La littérature de culture non-chrétienne contient aussi quelques exemples (qui ne sont pas comparables avec Mosebach) de l'effet que l'esthétique des rites peut avoir sur la foi personnelle. Par exemple Soma Morgenstern (1890-1976) dans son récit autobiographique *In einer anderen Zeit. Jugendjahre in Ostgalizien*¹²:

Qui a composé d'aussi beaux poèmes que l'auteur des Psaumes? [...] Je sentis vaciller mon athéisme. Et quand vint le moment de se lever et de prier avec les autres membres en deuil de la communauté, je ne vacillai plus, je me levai et je dis le Kaddish avec toute la dévotion de mon amour filial. C'est ainsi que je perdis mon athéisme. [...] On objectera peut-être: alors c'est l'esthétique qui a sauvé ta foi, parce que le psalmiste avait un si bel œil et une oreille si profonde.

Andreas Bieringer

Pour justifiée que soit la critique de la polémique excessive de Mosebach, le monde académique semble avoir du mal à répondre à ses objections artistiques. On constate chez d'autres auteurs germanophones ce qui chez lui se manifeste sous une forme particulièrement exacerbée. Un intérêt pour la tradition liturgique semble en effet se développer

10 Le Prix Georg-Büchner est l'équivalent allemand du Goncourt. Il a été décerné à Martin Mosebach en 2007.

11 *La liturgie et son ennemi*, tr. fr. F. Olivier et S. de Petiville, Paris, Éditions Hora Decima, 2005.

12 [*En un autre temps. Mes années de jeunesse en Galicie orientale*], Zu Klampen Vlg, 1995, Aufbau Taschenbuch, 1999.

dans la littérature contemporaine (et dans certains secteurs de la philosophie). Si l'on essaie de classer ce courant, il ressort un groupe d'auteurs qui sont fascinés par le monde chromatique de la liturgie catholique et qui retournent ainsi à la force marquante de la foi chrétienne. Un aspect de la discussion sur l'esthétisation artistique des rites pourrait, comme le laisse entrevoir l'exemple de Mosebach, chercher le rapport entre forme et contenu (hérésie de l'absence de forme contre hérésie de l'absence de contenu) des rituels liturgiques. Tandis qu'au cours de la réforme liturgique des années soixante on s'appliquait (de manière bien compréhensible) à faire disparaître l'engourdissement rituel qui s'était introduit dans l'Église à travers les siècles, on a par la même occasion sous-estimé la portée de la dimension

rituelle dans l'office religieux. On pourrait peut-être dire en substance, et pour éviter une discussion théologique, que les artistes, et tout particulièrement les écrivains en tant qu'artistes de la langue, ont emprunté aux rituels religieux une sensibilité qui leur est propre, et qui s'est perdue ailleurs. Il est tout aussi important de soumettre les termes de fond et de forme à un questionnement critique. En littérature, ne faudrait-il pas, à cause de cette terminologie chargée de connotations, parler plutôt d'un *style liturgique* spécifique qui inspire les écrivains? Je voudrais donner ici quelques exemples, entre autres tirés de l'œuvre de Peter Handke¹³, pour montrer ce que j'entends par influence de la liturgie sur la langue et sur le fond de la littérature contemporaine.

Signets

Poésie et liturgie comme conception symbolique de la vie

Sur le long chemin qui partant d'Alaska le ramène chez lui, le géologue Martin Sorger est rattrapé par sa propre enfance. Il ne peut se sortir de la tête l'injonction qu'il s'est donnée « d'avoir le sens de la répétition ». Il assiste alors à une messe, semble-t-il à St Patrick's Cathedral, la principale église catholique de New York.

Sorger entra dans une église et, conduit à un banc par un homme en noir portant un œillet blanc à la boutonnière (« où voulez-vous prier? »), il prit part à la messe du dimanche [...] Les visages des fidèles étaient illuminés par les rebords cuivrés

des bourses des quêteurs et Sorger, qui participait à l'offrande, se vit intégré à la communauté de l'argent pendant que les mains de ceux qui quètaient faisaient sur les tiges les bruits des boulangers en train de tirer le pain du four. Une oscillation parcourut le monde lorsque le pain fut changé en corps divin et « simili modo » le vin en sang divin. « De la même manière », le peuple des fidèles alla à la communion. De la même manière « moi Sorger » trébucha, redevenu enfant de chœur, sur le bord du tapis. Résolument, l'adulte s'agenouilla¹⁴.

Comme déjà dans la première nouvelle de Handke, *Die Hornissen* (*Les Frelons*),

13 Né en 1942, Peter Handke a reçu le Nobel de littérature en 2019. Voir Peter HANDKE, *Œuvres choisies*, Quarto, Gallimard, 2020 (NdE).

14 P. HANDKE, *Langsame Heimkehr* (*Lent retour* tr. G.-A. Goldschmidt, Gallimard, 1979, p. 170).

apparaît à la fin du récit (qui s'achève avant que le protagoniste n'atteigne son pays) une scène liturgique qui n'a rien de recueilli. La messe au centre de la modernité se distingue à peine d'une sortie au restaurant, au cinéma ou d'une visite à la banque. Un employé de l'église accompagne l'invité à son banc ou à la table du Seigneur, comme un employé de restaurant. Ce n'est pas étonnant qu'à ce moment-là Sorger se sente plutôt dans « la communauté de l'argent » que dans la « communauté des fidèles ». La distribution à proprement parler des offrandes consacrées est de plus décrite comme un repas profane. On lit plus tard dans *l'Histoire du crayon*¹⁵ :

La plupart des prêtres sont des arrangeurs sans âme qui, là devant l'autel, émettent des bruits ménagers vulgaires. Le moindre signe d'âme me toucherait pourtant jusqu'aux larmes.

On serait bien en peine de parler de véritable participation au sacrement. Et pourtant, par analogie avec la transsubstantiation sacramentelle, un changement soudain a lieu, d'une imagerie ironique à une imagerie sacrée :

Une oscillation parcourt le monde lorsque le pain fut changé en corps divin et « simili modo » le vin en sang divin. « De la même manière » le peuple des fidèles alla à la communion. « De la même manière », moi, Sorger, trébucha, redevenu enfant de chœur, sur le bord du tapis. Résolument, l'adulte s'agenouilla.

Par la célébration de l'eucharistie, l'expérience unidimensionnelle du quotidien est fragmentée en plusieurs

dimensions qui densifient la scène toute entière. La narration de Handke dirige les regards au-delà des seules offrandes eucharistiques : « Dans un beau paradoxe, elle rend universelle la promesse qui, dans l'eucharistie, est centrée uniquement sur les offrandes transformées. » La répétition de mots latins, *simili modo*, repris aux paroles de la consécration, est ici centrale. Elle devient une analogie omniprésente qui pénètre tous les processus de la vie. Il y a dans la prose de Handke des moments où les analogies liturgiques de ses œuvres, le caractère répétitif hérité de la litanie, risquent de devenir quelque chose de mécanique. Le style qui dans d'autres endroits est si vif peut alors tomber dans des stéréotypes incapables de créer du rythme. Mais quand l'auteur parvient à intégrer sentiment intérieur et perception extérieure, le lecteur se voit offrir des moments d'un rare bonheur. Peut-être est-ce là qu'il faut chercher le point commun entre littérature et liturgie. La poésie et la liturgie sont l'une et l'autre la forme (la mise-en-présence) d'une vie conçue symboliquement. Dans la littérature comme dans le rituel, il y a de brefs moments où parole et réalité, expérience et réalité, le passé, le futur et l'instant qui vient de s'accomplir se confondent, deviennent identiques. Handke a découvert un accès bien particulier à ce point commun et il sait comme personne d'autre le mettre en mots.

Quand la pratique liturgique ne parvient plus, pour rester dans le jargon de Handke, à provoquer un ébranlement du monde pictural profane vers le monde sacré, le rituel présente le

Andreas
Bieringer

15 *Die Geschichte des Bleistifts*, 1982 (tr. G.-A. Goldschmidt, Gallimard).

risque de tourner à vide. La liturgie et son langage symbolique ne doivent pas se contenter de la banalité de rituels petits-bourgeois. Inversement, un simple ritualisme sans attaches mythiques ou éthiques tourne tout autant à vide. C'est bien plutôt un espace de rencontre pour le rituel, la mystique, l'éthique et la prophétie que la liturgie devrait ouvrir. La poésie de Handke trouve sa place dans les points de transition dialectiques du profane au sacré, du quotidien à la fête. Pour mieux comprendre comment coïncident la perception extérieure et le sentiment intérieur, citons encore un passage : dans *Le Chinois de la douleur*, le protagoniste (Andreas Loser) est saisi par la même dynamique que Valentin Sorger :

Enfin la cloche de la cathédrale se mit à retentir dans le lointain. Le rituel de la transsubstantiation était en train de s'y accomplir : le pain devenait « corps », le vin « sang ». La cloche résonna deux fois de suite, un son très bref. Mais ce fut comme si un cœur arrêté se remettait à battre¹⁶.

Revenons encore une fois au *Lent Retour* : dans le rite de la messe présenté précédemment, une expérience d'enfance refait surface : « De la même manière « moi Sorger » trébucha, redevenu enfant de chœur, sur le bord du tapis. » C'est pour Handke un thème récurrent que ces premières expériences faites tôt dans son enfance, alors qu'il était servant d'autel, ces rituels auxquels il a participé et qui ont encore la force de le marquer. Et pourtant Handke n'est pas auteur à idéaliser esthétiquement les souvenirs de son enfance. Pour lui,

ils sont bien plutôt un ici-et-maintenant marquant son identité. C'est pourquoi il fait aussi prononcer ce constat au protagoniste de *Mon Année dans la baie de Personne* :

Il ne m'a pas rapporté l'enfance [le son de la liturgie], mais avec lui je suis devenu l'homme que je suis, souvent tremblant, mais pas sans défense.

Bien que tous les écrivains n'aient pas été servants d'autel (les femmes n'avaient pas alors cette possibilité), cette expérience de premier ordre de la liturgie catholique joue un rôle décisif pour toute une génération d'auteurs autrichiens. Il s'agit en gros d'auteurs qui comme Handke sont nés avant, pendant ou peu après la Seconde Guerre mondiale et qui ont été socialisés dans le monde catholique. On compte parmi eux (sans prétendre à l'exhaustivité) Friederike Mayröcker (née en 1924), Ernst Jandl (1925-2000), ou Josef Winkler, qui est plus jeune (né en 1953). Mais Thomas Bernhard (1931-1989), Elfriede Jelinek (née en 1946, Prix Nobel de littérature en 2004), Alois Brandstetter (né en 1938) et Barbara Frischmuth (née en 1941) font aussi partie de ce groupe. L'influence liturgique sur la langue est à première vue formelle, en se manifestant surtout par le style, mais elle comprend aussi un élément de sens. En plus de la célébration de l'eucharistie, composante centrale du culte catholique, les prières jouent aussi un rôle important dans le traitement inventif de la langue.

Mais bon il y avait les litanies, il y avait les Heures, il y avait le chapelet, il y avait

Signets

les litanies d'avant la messe, je crois, si je me souviens bien, que ce soit les litanies de la Vierge ou celles de Lorette, ou qu'importe, les litanies de tous les Saints [...] - je tombais dans une extase mystique complète, comme quand dans la litanie slovène il y a une invocation qui dure presque autant, disons même plus longtemps, que l'on n'a de souffle. Je ne sais pas d'où ça venait. C'était quelque chose de plus profond que ce que le jazz a jamais pu créer, plus tard, oui voilà, c'était mon fond – ma musique fondamentale¹⁷.

Cette citation d'un interview de Peter Handke nous donne une idée du lien entre la liturgie et l'expérience biographique. Écouter les litanies dans les églises catholiques, telle est l'une des règles dont il fait précéder ses *Insultes au public*¹⁸. Mais ce n'est pas seulement chez Handke que les litanies sont devenues un principe stylistique marquant. Les premiers textes d'Alois Brandstetter sont presque tous des litanies recomposées. Le texte *Rumeur ou appel de l'autobus de 18h* se présente ainsi :

O toi autobus de 18h, contenant plus d'hommes que le règlement de transport ne l'autorise au chauffeur, environ 80,
O vous 80 qui êtes sièges d'odeurs,
tout suants autant que vous êtes.
Vous acides
Vous doux,
Vous aigre-doux
Vous amers comme la bile
Vous réchauffe-aisselles
Vous suants de vos pieds au sang chaud...
[...]

Ecoute-moi, autobus, ton prophète
te parle :

Inter feces et urinas nascimur¹⁹...

On ne saurait manquer la nuance ironique doublée en même temps d'appropriation. D'un côté les litanies littéraires doivent être comprises comme une critique des prières débitées sans réflexion, de l'autre elles en constituent aussi un réemploi jouant sur leur langue. On dirait que chez ces auteurs, l'interdiction des répétitions, par ailleurs si souvent mise en avant, a été abandonnée au profit d'une répétition exacerbée, on dirait même que la poéticité des textes naît de cette forme de superstructure. Les textes des années soixante et soixante-dix peuvent être lus comme une « déconstruction » de la socialisation catholique, et ils jouèrent leur rôle dans la sécularisation de la société (autrichienne) d'après-guerre.

Andreas
Bieringer

La reproduction habile de la langue liturgique a à la fois une fonction esthétique et une fonction de fond : elle permet d'éviter qu'on essaie en littérature de raconter un contenu au sens classique. Des auteurs comme Peter Handke ou Thomas Bernhard ont définitivement rompu avec les formes closes et les actions univoques. Dans les *Insultes au public*, Handke exprime ceci avec justesse :

Nous ne vous montrons rien.
Nous ne jouons pas de destins.
[...]
Ceci n'est pas un récit factuel.
Ceci n'est pas un documentaire.

17 Tr. de Jérôme Okecki.

18 *Publikumsbeschimpfung*, film TV de Claus Peymann (1969) NdE.

19 *Überwindung der Blitzangst* [Surmonter la peur de l'orage] 49, Prosatexte, 1971, p.84 sv. (tr. J.O.).

*Ceci n'est pas une portion de réalité.
Nous ne vous racontons rien.
Nous n'agissons pas.*

*Nous ne jouons pas une action devant vous*²⁰.

L'impossibilité de raconter une histoire ouvre la voie à une perception différente du monde, qui pourrait elle aussi trouver une analogie dans la liturgie. L'événement liturgique est lui aussi décrit comme une action dépourvue de fin, mais non pas de sens, qui ne sert finalement qu'à glorifier Dieu. Toute instrumentalisation, quelle qu'elle soit, s'oppose à son caractère propre. Chez Handke, l'impossibilité de raconter des histoires débouche sur une forme contemplative de l'attention. L'acuité de sa perception est caractérisée pré-

cisément dans la formulation de son triptyque actuel: «s'arrêter; prêter attention; regarder plus loin».

«Chez Handke, l'attention aiguë est mise à jour d'une façon terriblement précise: il sait percevoir l'existence déréalisée jusqu'à l'excès, dépourvue d'essence, banalisée, nulle, de l'homme contemporain, et les restes d'une moralité et d'une religiosité refoulées jusque dans l'inconscient», écrit le critique de Münster, Erich Koch. La préférence pour le rituel, la primauté des formes extérieures, l'affinité avec les jeux de langage et les répétitions ne doivent pas faire perdre de vue les éléments de fond. Les auteurs savent très bien, pour l'avoir appris de la liturgie, comment on doit faire de la littérature pour qu'elle devienne célébration de la vie.

Signets

La liturgie : un quotidien devenu fête

Alors que pendant les années soixante et soixante-dix des citations ou des allusions liturgiques ont été souvent employées pour déconstruire la «socialisation catholique», cet usage semble être en partie passé de mode dans la littérature récente. Ce qui ne veut pas dire que les auteurs auraient oublié ces procédés issus de la liturgie, dont on peut faire de la bonne littérature. Dans sa pièce *Toujours la tempête* (*Immer noch Sturm*, 2010), Handke n'envoie plus ses personnages dans des églises de banlieue pour qu'ils y célèbrent la liturgie; il met celle-ci en scène, en recourant à la structure de la messe catholique. Déjà

auparavant, il notait à ce propos dans une conversation avec Peter Hamm :

*Dans ce processus, dans le drame de la messe, est déjà contenu tout ce dont spirituellement l'homme a besoin. Bien sûr, cela ne veut pas dire que cette structure de base fournie par la messe, des auteurs ne peuvent pas pour ainsi dire l'enrichir de couleurs ou de détails, la décliner*²¹

Ainsi cette pièce de théâtre sur la résistance des Slovénes de Carinthie²² peut-elle être comprise aussi bien dans sa forme que dans son exposition comme un «messe littéraire». En plus des innombrables références à la langue

20 Tr. J.O.

21 *Es leben die Illusionen. Gespräche in Chaville und anderswo*, Göttingen, 2006.

22 *Toujours la tempête* [*Immer noch Sturm*], 2010, tr. Olivier Le Lay, 2012.

et à la gestuelle de la liturgie, l'auteur fait sienne la structure biblique élémentaire de la liturgie, *rassembler-annoncer-répondre*, telle qu'elle est formulée dans le *Sh'mâ Israël* (*Deutéronome* 6, 4) : une supplication de miséricorde répétée trois fois (correspondant au *Kyrie*) est suivie d'un *Gloria*, et d'une proclamation de l'Évangile familial. Mais la liturgie familiale de Handke ne s'en tient pas là. Après une triple exclamation du *Sanctus* à la fin de la première partie, s'ensuit un provisoire point culminant : un repas commun de toute la parenté. La structure eucharistique réapparaît aussi plus tard, quand toute la famille, alors que le combat de résistance fait encore rage, se représente en visions audacieuses la paix si longtemps espérée. Il ne manque ici que la bénédiction finale et le « Allez en paix » que recherchent dans la liturgie les protagonistes d'autres œuvres de Handke.

En mettant en scène une liturgie familiale, il fait ressortir au moyen de sa langue symbolique l'importance de la langue slovène et de l'identité qui en découle pour lui et pour sa famille. On entend ici un écho de l'idée de « langue comme forme de vie » de Wittgenstein²³, si typique de Handke et de sa génération d'auteurs, car « sauver la

langue, c'est sauver l'âme ». D'une part son traitement inventif des extraits obligés et des connotations bibliques élève avec solennité l'histoire de sa parenté, d'autre part l'écrivain souligne son droit à être auteur. La question d'où Peter Handke, fils sans père d'une famille de métayers slovènes, tire son droit à écrire, laisse une trace dans toute son écriture²⁴. Ainsi voit-on ici comment partant du monde linguistique opprimé et de son origine misérable dans la petite paysannerie slovène, « l'échelle du poulailler devient l'échelle de Jacob ». Mais comme le montre la pièce de façon frappante, il y a sous la question du droit à être auteur d'autres questions universelles, les grandes questions de la liberté, de l'amour et de la tragédie.

Les points communs entre littérature, poésie et liturgie ont déjà été évoqués. Mais c'est aussi parce qu'elles renvoient toutes les trois à la fonction et à la définition propre de la liturgie qu'elles constituent la clef de toute l'œuvre de Handke. Dans la liturgie, la communauté célèbre avant tout une fête, ou pour le dire autrement, la liturgie, c'est *du quotidien devenu fête*, ou encore, avec Romano Guardini, c'est « la vie devenue art »²⁵. Voilà qui nous ramène à

Andreas
Bieringer

23 « Ainsi vous dites que la conformité des vues humaines décide de ce qui est vrai et de ce qui est faux ? Est vrai et faux ce que les hommes disent l'être ; et ils ne s'accordent pas dans le langage qu'ils emploient. Ce n'est pas une conformité d'opinion, mais de forme de vie », L. WITTGENSTEIN, *Recherches philosophiques*, tr. Pierre Klossowski, Gallimard, § 241, p. 309 (NdE).

24 Rappelons que la mère de Handke (qui s'est remariée avant sa naissance) appartenait à la minorité slovène de Carinthie (Autriche). Dans *Le Recommencement* (Gallimard, 1989), Handke évoque avec amertume son enfance dans un internat catholique, à Tanzenberg : « Les mots : mal du pays, répression, froid, réclusion collective suffisent. La prêtreise que nous étions tous censés avoir pour but ne m'envoya jamais le signe de la vocation [...] ; on enlevait ici du matin au soir son enchantement au mystère dont ce sacrement rayonnait encore à l'église du village » (p. 31) NdE.

25 « Die Liturgie ist Kunst gewordenes Leben », *Vom Geist der Liturgie*, Fribourg/Brigau, 1957, p. 109 (NdE).

Handke. Le sacré, pour reprendre un autre concept directeur de son œuvre, se montre précisément dans les petits rituels du quotidien. Dans *Toujours la tempête*, le bref temps de paix est chanté par les deux grands-parents, se répondant comme dans les litanies :

'Quelle solennité dans les travaux de la maison et des champs. Atteler notre cheval' - La femme lui enlève les mots de la bouche: 'Mettre en pots les framboises, les mûres, les myrtilles, et plus tard dans l'année les airelles, celles de là-haut, de la Svinška planina'²⁶ - comme elles brillaient d'un éclat rubis, et...' - *L'homme à son tour lui enlève les mots de la bouche: 'Et saler les flèches de lard' - La femme: 'Et écraser le chou au pilon, et mettre en bocaux les cornichons' - L'homme: 'Et protéger les betteraves du gel dans les champs' - La femme: 'Et rentrer les pommes dans le cellier' - L'homme: 'Et l'entrée de nos fils et de nos filles dans la grand'pièce' - La femme: 'Quelle était sainte, la paix, sainte, sainte, sainte'²⁷.*

Cette sacralisation de « phénomènes humains primitifs » est due à la « contemporanéité sensible » de Peter Handke, qui nous permet de redécouvrir des activités quotidiennes qui sont tombées au-dessous de notre seuil de perception. Ces rituels du quotidien, de départ, d'arrêt collectif, de chant et de fête, d'habitation et de repas en commun, de travail collectif, sont sacralisés et développent une pertinence essentielle qui a souvent été perdue. C'est aussi à ces phénomènes

humains primitifs que la liturgie doit sa force symbolique, comme le fait de se nourrir ensemble, de présenter un repas, de chanter, laver et oindre, ainsi que les questions et réponses de louange et d'action de grâce, les gestes d'imposition des mains, de baisers et d'étreintes. Aussi Handke met en scène avec justesse sa liturgie littéraire comme une affirmation du monde, comme une affirmation totale de ce monde. Le quotidien et la fête, le plus séculier et le plus sacré transitent l'un vers l'autre, sans toutefois s'annuler mutuellement. Cette interpénétration du quotidien et de la fête a quelque chose de ludique, de léger : le quotidien « gris », le sérieux sont interrompus, pour rendre possible une fête qui ne se coupe pas du quotidien.

On trouve aussi la liturgie chez Handke comme lieu de la communauté, même si celle-ci est ambivalente ; dans un texte court, mais d'autant plus dense, Handke rapporte sa propre expérience de la Cène :

Cela faisait aussi partie du jeu sublime et joyeux, cela précisément: j'allais avec d'autres à ce repas de l'autre temps, j'étais en communauté. Une communauté, si éphémère qu'elle soit, s'y créait, aussi éphémère que durable; l'une des rares communautés auxquelles j'ai pu participer. Mais tout de même. Ma gratitude demeure, et je regrette tous les jours ce « m'approcher de toi en un repas », au sens du « m'approcher de toi en obscurité » de Celan²⁸.

26 *Svinška planina* (Sausalpe en allemand) est un massif de moyenne montagne en Carinthie, qui fait partie des Alpes centrales autrichiennes (NdÉ).

27 P. HANDKE, *Toujours la tempête*, tr. O. Le Lay, 2010, p. 112.

28 Tr. J.O. Handke rapproche *mich zu DIR himmahlzeiten* (déjeuner vers toi) d'un vers de Paul Celan : *Doch konnten wir nicht / hinüberdunkeln zu dir*, traduit par B. Badiou et J.-Cl. Rambach : « mais nous ne pouvions pas ténébrer vers toi » (*Contrainte de lumière [Lichtzwang]*, Belin 1989) NdÉ.

Mais *Toujours la tempête* n'est pas une joyeuse pièce de festival : pendant de longs épisodes, ce n'est que désespoir et répulsion, où s'enchaînent les tirades de dégoût et de malédictions. La pièce est une confrontation avec l'histoire de son époque, ou pour utiliser les termes de Handke lui-même, « c'est une tempête contre l'histoire, contre l'histoire comme catégorie de progrès ». Ces mille et une contradictions sont les procédés stylistiques marquants qui ne laissent pas le lecteur en paix. On est témoin des tentatives renouvelées de l'auteur de s'attaquer par l'écriture aux malédictions, au dégoût, au désespoir, et d'ouvrir par l'écriture un espace de liberté. Si sombre et oppressante, et même douloureuse, que puisse être l'impression produite par cette histoire sur le lecteur, on peut tout de même conclure que *Toujours la tempête* met en scène une grande hymne à la vie ! La force de la pièce repose dans le passage de la prose à la poésie, qui doit être rendu visible et sensible sur scène comme en liturgie. On a déjà brièvement évoqué le « moment poétique » de Handke, dési-

gné par lui-même comme un « épisode religieux » de sa vie. Dans ses récits, il s'efforce de laisser de côté les *chronoi* (en grec : les temps, les âges), ce qui est parfois irritant. Mais c'est une joie d'autant plus grande pour le public quand son idée du *kairos*, de l'instant reçu comme un don, peut être vécue dans le passage de la prose à la poésie.

Dans l'original, cela donne ceci :

Et curieux, une fois encore, que le dégoût ne se manifeste guère face au jour, et disparaisse complètement face à la nuit, et devienne presque désir face au jour de Pâques, au jour de la Résurrection, et plus encore dans les nuits d'avant Noël, d'avant le jour de la Nativité, et que j'aie la nostalgie d'un autre décompte du temps, - non, pas un « décompte », tous les comptes, tous les chiffres en général me dégoûtent -, mais la nostalgie d'un autre temps.

*Tu ne comptes plus,
cesse de dénombrer,
et chaque pas devient immensité²⁹.*

(Traduit de l'allemand par Jérôme Okecki et annoté par J.-R. Armogathe. Titre original : "Ein Schwanken ging durch die Welt" – Zum Einfluss der katholischen Liturgie auf die Literatur der Gegenwart)

Andreas Bieringer (né en 1982 en Autriche) enseigne la liturgie à la Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen (Francfort /Main). Il appartient au Comité de rédaction de l'édition germanophone de *Communio*.

Marie-Hélène
Congourdeau



Est-ce Dieu qui envoie les pandémies ? *Trois témoignages du premier millénaire chrétien*

La pandémie due au coronavirus a plongé le monde dans la stupeur et fait remonter du fond de l'inconscient collectif des questions oubliées. Une question en particulier, avec de multiples résonances : pourquoi ? c'est-à-dire, tout d'abord : d'où vient cette pandémie, comment est-elle apparue et comment s'est-elle répandue ? C'est le domaine des épidémiologistes, virologues et autres scientifiques de la sphère bio-médicale, avec comme auxiliaires les sociologues et économistes spécialistes de la mondialisation. Mais ce « pourquoi » a aussi une face plus insidieuse : pourquoi ? c'est-à-dire : la faute à qui ? Qui est responsable (en fait, coupable) ? Les Chinois ? La déforestation ? Le commerce mondialisé ? Et aussi — et c'est là que la question se pose à nous, croyants — : est-ce Dieu qui nous a envoyé cette pandémie ? par exemple, à cause du « mariage pour tous » (où l'on voit réapparaître le fantasme de Sodome) ? ou de l'égoïsme généralisé ? de la perte de la foi ? Ou encore : pour nous avertir que la fin du monde est proche ? pour nous convaincre d'arrêter d'aller dans le mur ? Le rôle de Dieu peut d'ailleurs très bien être tenu par la Nature qui en a assez d'être martyrisée, qui nous a alertés par des cyclones, par des incendies géants, par des sécheresses, et qui sort le grand jeu de la pandémie pour qu'enfin on l'écoute.

depuis que les maladies existent et qu'on les pense, et donc pratiquement depuis l'origine de la vie consciente. Ce n'est pas le christianisme qui a inventé le lien entre péché (ou souillure) et catastrophe, ni même le judaïsme (avec le déluge et Sodome, punitions collectives s'il en est). Ce lien est enraciné dans la mentalité humaine, si l'on en croit des épisodes comme la « peste de Thèbes », envoyée par les dieux pour sanctionner le fait que le roi de la ville, Œdipe, a tué son père et épousé sa mère. Sans doute à cause de ce besoin irrépressible de justice : il n'est pas juste que l'innocent souffre sans raison, et quoi de plus injuste qu'une épidémie qui frappe indistinctement les bons et les méchants ? D'où la nécessité d'un bouc émissaire ...

Je ne prétends pas apporter ici des réponses à ces questions complexes. Je voudrais simplement donner le témoignage de trois auteurs chrétiens des premiers siècles (deux évêques et un moine qui a la particularité d'être aussi médecin) qui ont abordé, parfois dans un contexte dramatique, l'épineuse question des relations entre la Providence divine et les catastrophes collectives qui nous frappent, comme dans le cas d'une pandémie. Ce ne sont que quelques pistes de réflexion, issues de la tradition de l'Église indivise, que je livre aux théologiens d'aujourd'hui.

Tout cela, sous des habits modernes, n'est après tout que le recyclage d'interrogations qui circulent

Signets

Cyprien

La question de la relation entre Dieu et les épidémies¹ apparaît au III^e siècle avec ce qu'on appelle «la peste de Cyprien». Cette peste, qui était probablement une forme de typhus, a ravagé Carthage et sa région, mais aussi Rome et ses provinces asiatiques, entre 251 et 260, faisant des centaines de milliers de victimes. Dans son traité *De mortalitate* (comme son correspondant grec *thanatikon*, ce terme désigne une épidémie ravageuse), Cyprien, l'évêque de Carthage², fait état des réactions de ses ouailles devant ce fléau mortifère : la peur et le scandale³. Le fait que les chrétiens soient touchés au même titre que les païens apparaît comme une injustice et met en question la confiance dans la Providence divine. C'est la reprise en contexte chrétien d'une question philosophique antique bien décrite par Sénèque dans son *De providentia* : si l'on admet que le monde est régi par une providence, comment expliquer que les

bons souffrent autant que les méchants ? Cyprien donne tout d'abord une réponse philosophique à cette question : puisque les chrétiens appartiennent au genre humain, il est juste qu'ils éprouvent les infortunes de la chair au même titre que les autres membres de l'humanité charnelle. Nous voyons là l'ébauche d'une réponse «naturaliste», si nous prêtons à ce terme le fait d'accorder une juste place à la causalité naturelle. Mais l'essentiel du discours de Cyprien est spirituel : le chrétien ne doit pas être troublé, puisque Dieu l'a averti que des fléaux de ce genre se produiraient à l'orée de la fin des temps ; il doit faire preuve de confiance, de courage et d'espérance, étant donné que la mort n'est que le passage vers la vraie vie, que l'épidémie est la pierre de touche qui permet d'éprouver la valeur des hommes (par exemple, leur charité envers les malades), et que si le monde s'écroule, il faut se réjouir d'avoir à le quitter.

Marie-Hélène
Congourdeau

Basile

La question est reprise au IV^e siècle par Basile de Césarée, dans un contexte tout différent, avec un discours au titre explicite : *Que Dieu n'est pas l'auteur des maux*⁴. L'absence de grave cataclysme naturel à son époque permet une réflexion plus sereine, qui s'exprime es-

sentiellement sur le plan philosophique. C'est que l'enjeu à cette époque est en grande partie philosophique : Basile affronte, à propos du problème du mal, des manichéens (pour qui le mal est l'œuvre d'un dieu mauvais rival du dieu bon) et des néoplatoniciens (pour qui le

1 Cette relation est peu présente dans les évangiles : seul Luc cite l'épidémie parmi les signes de la fin des temps, et encore est-il possible qu'il utilise simplement l'assonance classique *limos/loimos* : famine/peste. L'assonance est d'autant plus tentante que la graphie *oi* se prononce, très tôt, comme un *i*.

2 Pour une approche récente de Cyprien, voir l'introduction de Michel Poirier dans *Cyprien de Carthage. Correspondance* (coll. Bibliothèque, 6), Paris, Migne, 2015.

3 CYPRIEN DE CARTHAGE, *De mortalitate*, éd. M. Simonetti, CCSL IIIA, p. 17-32. Une traduction française existe dans *Le chrétien et la mort* (coll. Pères dans la foi, 14), Paris, 1980. Une nouvelle traduction est en cours pour la même collection.

4 BASILE DE CÉSARÉE, *Quod deus non est auctor malorum*, PG 31, 329-353. Une traduction française est disponible dans le volume *Dieu et le mal selon Basile de Césarée, Grégoire de Nysse, Jean Chrysostome* (coll. Pères dans la foi, 69), Paris, Migne, 1997.

mal est consubstantiel à la matière), et il utilise à l'occasion des arguments empruntés aux stoïciens. Dans ce contexte, l'épidémie n'est qu'un exemple parmi d'autres, un cas d'école et non un fait actuel: «D'où viennent les naufrages, les guerres, les épidémies⁵ ?»: c'est une question classique en philosophie.

Comme l'indique le titre de son traité (*Dieu n'est pas l'auteur des maux*), Basile a pour objectif d'innocenter Dieu, de le séparer de tout ce qui est le mal, qu'il soit physique (les malheurs) ou moral (le péché). Pour cela, il s'appuie largement sur la distinction, d'origine stoïcienne, entre mal apparent et mal réel: les malheurs (maladies, épidémies, mais aussi naufrages et séismes) sont des maux apparents car ils affectent le corps mais pas l'âme ni la destinée éternelle de l'homme; les péchés sont des maux réels qui affectent l'âme et peuvent entraîner la damnation. Mais cette distinction nous laisse un peu sur notre faim: Dieu, certes, ne peut être l'auteur des maux réels, mais qu'en est-il de ces maux apparents qui, pour ceux qui les subissent, ont l'air bien réels? Pour répondre à cette question, Basile recourt largement à la métaphore médicale. De même que le médecin utilise des drogues, qui peuvent être amères, pour obtenir la guérison du malade, de même Dieu utilise les malheurs pour en faire des instruments de thérapie et obtenir la guérison du mal réel qu'est le péché.

Le médecin est bienfaisant, même s'il inflige au corps des peines et des souffrances (c'est la maladie qu'il combat, non le ma-

lade); de la même façon, Dieu est bon, lui qui aménage le salut du tout par le châtiement des parties. Tu n'accuses pas le médecin quand il procède à des amputations, à des cautérisations ou à des mutilations du corps. Au contraire, tu le rétribues, tu l'appelles ton sauveur parce qu'il a confié la maladie dans une seule partie avant qu'elle ne s'étende à tout le corps⁵.

Dieu serait-il donc le créateur des malheurs, et parmi eux des maladies? Non, Dieu n'a pas créé la maladie. Il a créé le corps et l'ordre naturel; or la maladie est une déviation par rapport à l'ordre naturel.

La maladie [...] n'est pas une créature de Dieu. Dieu a créé les êtres vivants avec la constitution qui leur convient naturellement, et il les a amenés à la vie pourvus de leurs membres, mais ils tombent malades quand ils sont détournés de leur constitution naturelle. Ils s'écartent de la santé soit à cause d'un mauvais régime, soit pour quelque autre cause délétère. Ainsi, Dieu a créé le corps, et non la maladie⁷.

C'est de cette façon qu'il faut comprendre la phrase ambiguë d'Isaïe: *Je crée la paix et je façonne les malheurs* (Isaïe 45, 7):

Il façonne les malheurs, cela veut dire qu'il les transforme et les conduit vers l'amélioration, de sorte que, cessant d'être des maux, ils prennent en échange la nature du bien⁸.

Dieu n'a pas créé la maladie, mais il l'utilise pour transformer les maux en instruments du bien.

5 BASILE, *Quod deus ...*, § 2, PG 31, 332.

6 *Ibid.*, § 3, PG 31, 333.

7 *Ibid.*, § 6, PG 31, 333-337.

8 *Ibid.* § 4, PG 31, 336.

Tout cela est bel et bon et utile, certes, pour ne pas rendre Dieu responsable des maux qui nous accablent. Mais s'il ne les crée pas et se contente de les utiliser pour en tirer du bien, ne peut-on en conclure que c'est bien lui qui les envoie, justement pour en faire les instruments de sa thérapie des maux réels ? Si l'innocence de Dieu par rapport à l'origine

des maux est bien établie, dans la mesure où la maladie et la mort sont des conséquences de la chute et que Dieu n'est pas à l'origine de la chute, cette logique théologique peut laisser sur leur faim ceux qui se trouvent confrontés à un mal, certes apparent, mais bien concret, comme une épidémie. Il ne l'a pas créée, mais l'a-t-il envoyée ?

Anastase le Sinaïte

La question ressurgit, brutale, dans les siècles suivants, à la faveur de la première pandémie de peste bubonique, qu'on appelle « peste de Justinien » parce qu'elle s'est déclarée sous le règne de cet empereur et a submergé très vite toute l'étendue de son empire. Après une première vague de 541 à 544, elle réapparaîtra dans tout le pourtour méditerranéen en 18 vagues successives jusqu'en 750.

Entre 618 et 699, la peste visite régulièrement la Palestine, la Syrie, l'Égypte, la Crète ; c'est à cette époque, et dans ces régions, que se situe la vie d'un homme qui va grandement faire avancer la réflexion : Anastase le Sinaïte⁹. Né vers 600 à Chypre, Anastase quitte son île pour la Palestine où il se fait moine, puis aboutit au monastère du Sinaï où il reçoit la charge de l'hôpital du monastère. Moine et médecin de tradition hippocratique (la médecine scientifique de l'époque), théologien aussi (il défend le concile de Chalcedoine dans plusieurs ouvrages), il voyage beaucoup et

il est amené à répondre aux nombreuses questions des fidèles désorientés par les succès des Arabes musulmans et les visites périodiques de la peste.

La peste, Anastase la connaît bien. Il l'a côtoyée toute sa vie, comme médecin itinérant. Il connaît les drames qu'elle suscite, quand elle emporte une grande part de la population d'une région. Médecin et théologien, il va s'attacher à répondre aux questions légitimes que l'épidémie pose aux chrétiens. Il ne s'agit pas pour lui d'un problème philosophique à résoudre, comme c'était le cas pour Basile, mais bien d'un problème existentiel : il lui faut répondre à des gens qui, confrontés directement à la peste, sont effrayés et démoralisés ; il en va de la crédibilité du message évangélique.

Dieu est-il l'auteur des maux (les villageois qui s'adressent à Anastase ne sont manifestement pas en mesure de lire Basile) ? Est-ce Dieu qui détermine à l'avance que tel homme mourra jeune et tel autre rassasié de jours¹⁰ ? Pour-

Marie-Hélène
Congourdeau

9 Je me permets de renvoyer à mon article « Médecine et théologie chez Anastase le Sinaïte, médecin, moine et didascale », dans *Les Pères de l'Église face à la science médicale de leur temps*, éd. V. Boudon-Millot et B. Pouderon, Paris 2005, p. 287-298.

10 La question de la différence entre la prescience de Dieu (Dieu connaît à l'avance ce qui va advenir) et sa prédétermination (Dieu détermine à l'avance ce qui va advenir) est âprement discutée à cette époque.

quoi Dieu, s'il est juste, envoie-t-il des maladies aux bons et épargne-t-il les méchants ? Peut-on croire qu'il y a une Providence, un Dieu qui veille sur ses fidèles, quand on voit les ravages de la peste ? Ou encore :

Comment se fait-il que certains lieux subissent souvent des épidémies, alors que d'autres régions peuplées de nations impies ne connaissent jamais d'épidémies¹¹ ? [...] Certains sont d'avis qu'il est impossible à un homme qui fuit d'un lieu à un autre pour échapper à la peste d'être sauvé de la mort : [qu'en est-il¹² ?]

Anastase ne nie pas la complexité du problème. Il va, pour répondre au mieux, mobiliser son savoir médical et sa compétence théologique. Mais il sait aussi que tous ne sont pas en mesure de comprendre.

La question des épidémies et le mystère qui leur est lié sont profonds et malaisés à appréhender, et peu de personnes peuvent les comprendre. En effet, tout ce que comprend l'intellect de l'enseignant ne peut de toutes façons pas être compris par l'intellect du peuple enseigné¹³.

Sur un autre sujet, celui de la procréation, il fera la même distinction entre ce qui convient au tout-venant et ce qui peut être abordé avec des gens avertis :

Ceux qui désirent expliquer en détail ces questions et d'autres de ce genre sont contraints de recourir à des ouvrages de physiologie sur les questions médicales et la copulation, qui ne conviennent pas du tout à l'auditoire commun que l'on trouve à l'église¹⁴.

Mais s'agissant de la peste, il ne peut éluder la question. Il va donc s'efforcer de répondre, en s'y prenant à plusieurs reprises. Il pose d'abord le fondement :

Dieu ne pourra jamais être l'auteur du mal¹⁵.

Basile est à la source de sa réflexion, mais à partir de cette source il va mener la démarche un peu plus loin, en s'appuyant sur sa formation médicale et son expérience de médecin. Et tout d'abord : La maladie est-elle une punition ? Pour réfuter cette opinion, il pourrait se contenter de citer l'évangile de Jean, à propos de l'aveugle-né : « Ni lui ni ses parents n'ont péché » (Jean 9, 3). Mais il argumente : si la maladie était le salaire du péché,

d'où vient que souvent des épidémies surviennent chez les animaux, les oiseaux et les poissons de la mer qui n'ont jamais péché contre Dieu¹⁶ ?

L'origine des maladies est, pour lui, à rechercher non dans l'état moral du

11 ANASTASE LE SINAÏTE, *Questions et réponses*, éd. M. Richard et J. A. Munitiz, *Anastasioi Sinaïtae Quaestiones et responsiones* (CCSG 59), Turnhout 2006, Qu. 28, p. 26-36. Les citations d'Anastase sont empruntées à une traduction collective inédite de ses *Questions-Réponses*.

12 *Ibid.*, Qu. 66, p. 55-56.

13 *Ibid.*

14 *Ibid.*, Qu. 81, p. 63.

15 *Ibid.*, Qu. 28, § 12, p. 31-32. La référence à Basile est ici implicite. Dans une autre question, il se réfère d'ailleurs explicitement à un passage du traité de Basile (Qu. 16, p. 12).

16 *Ibid.*, Qu. 28, § 6, p. 29.

patient mais dans des facteurs naturels, selon la bonne tradition hippocratique :

*Quant à moi, il me semble que les maladies viennent de la race, des climats, d'un régime varié et trop humide, de l'excès de vin et de nourriture*¹⁷.

Tout cela est bel et bon mais ne répond pas précisément à l'interrogation véritable qui est celle de la relation qui existe entre Dieu et les maladies. Pour y répondre, Anastase reprend la question à son origine : la création. Il s'appuie pour cela sur une citation d'un certain Clément¹⁸ :

*Le didascale saint et apostolique Clément, dans son traité Sur la providence et le jugement juste de Dieu, au premier livre, dit à peu près ceci : « De même que Dieu, qui pourrait encore aujourd'hui façonner des hommes selon le premier modelage d'Adam, ne le fait plus parce qu'il a une fois pour toutes donné à l'homme la faculté d'engendrer des hommes, en disant à notre nature humaine : Croissez et multipliez et emplissez la terre (Genèse 1, 28), de même, par sa puissance infinie et providentielle, il a fait en sorte que la destruction et la mort des corps se produisent par un enchaînement et un ordre naturels, par un mélange et une transformation des éléments, selon la connaissance divine et la compréhension qui font partie de son être*¹⁹. »

Se fondant sur cette perspective, Anastase élabore une théologie de la relation entre la création et la Providence.

*Quand, au commencement, Dieu fit le ciel, la terre, la mer et toute cette création visible, il la constitua merveilleusement de quatre éléments, (à savoir) de feu, d'eau, d'air et de terre, ces éléments dont se composent aussi notre corps et celui des animaux. Dieu a donc donné à ces quatre éléments, comme à des généraux et des cochers, d'administrer, de conduire et de gouverner selon sa volonté la nature des corps qui est construite et engendrée par eux comme par des pères. C'est pourquoi on peut voir tous les êtres terrestres, les plantes et les animaux, et tout ce qui est animé et inanimé, être toujours conduits, formés, transformés et distendus, animés, vivifiés ou corrompus en fonction du mélange des climats et des éléments. [...] Notre corps humain, qui a été pris de la terre et qui est de la même substance que les animaux, mortel, corruptible, passible et matériel, parce qu'il a reçu sa constitution des mêmes éléments dont ont été constitués aussi les animaux, à ce qu'il me semble, par une disposition divine et originelle, est régi et conduit selon la parole de Dieu, par les éléments comme pour ainsi dire par ses géniteurs, et il croît, vit, tombe malade et meurt. J'entends par vie et mort ce que produit naturellement, par la puissance divine, l'union ou la séparation des éléments*²⁰.

Marie-Hélène
Congourdeau

Dieu créateur est à l'origine de tout le monde matériel, par l'intermédiaire des éléments naturels qu'il a créés et à qui il a confié le gouvernement du monde. Ce dernier n'est pas régi par Dieu directement, mais à travers le truchement des lois de la nature qu'il a créées. Les épidémies, comme les autres événements,

17 *Ibid.*, Qu. 26, § 1, p. 25. Voir HIPPOCRATE, *Airs, Eaux, Lieux*, éd. J. Jouanna, Paris, CUF, 1996.

18 Anastase le qualifie de « didascale saint et apostolique », ce qui indique qu'il l'assimile à Clément de Rome. Mais les chercheurs modernes l'ont plutôt identifié à Clément d'Alexandrie.

19 *Ibid.*, Qu. 28, § 12, p. 31.

20 *Ibid.*, Qu. 28, § 5-6, p. 29.

ne s'accomplissent pas en dehors de la sagesse du créateur qui veille sur toutes choses et qui pourvoit à tout, mais cependant cela ne s'accomplit d'aucune autre façon que par le gouvernement régulier, l'ordre et l'administration naturelle que Dieu a donnés à l'origine aux éléments qu'il a créés²¹.

Mais Anastase sait bien que l'homme n'est pas une créature comme les autres. Alors que les plantes et les animaux obéissent spontanément aux lois de leur espèce, par le biais de ce que nous appelons aujourd'hui leur «instinct», l'homme ne se laisse pas dicter si facilement sa conduite par les lois de la nature. C'est pourquoi Anastase poursuit sa réflexion : si la plante n'est qu'un végétal et l'animal un corps animé, l'homme n'est pas uniquement un corps animé, mais il est aussi pourvu d'une âme spirituelle, il est double dans sa constitution même :

Le Dieu créateur et providence de l'univers, qui porte et gouverne toutes choses par le décret de sa puissance, et qui a constitué l'homme à l'origine comme un être vivant double, je veux dire doué d'une âme immortelle et intellectuelle et d'un corps composé et matériel, a inséré en lui substantiellement deux gouvernements naturels ; il a donné comme pilote à l'âme la faculté de choix par le libre arbitre, selon que celui-ci veut conduire l'âme soit vers la vertu soit vers le vice, sans que Dieu soit responsable de ce choix, et au corps (il a donné) pour la vie le gouvernement et l'administration par les éléments, avec son assentiment.

Parce qu'il est fait de corps matériel et d'âme intellectuelle, l'homme est sou-

mis à un double gouvernement. Par son corps, il est gouverné par les éléments (nous dirions : les lois de la nature), tout comme les animaux : il peut donc, au même titre que les animaux, être exposé aux maladies en général et aux épidémies en particulier. Mais son âme est régie par le libre arbitre dont l'a doté son créateur : il peut donc poser des actes qui ne dépendent que de lui-même. Le péché relève du domaine de l'âme et de son libre arbitre ; les maladies et les épidémies relèvent du domaine du corps. Il ne peut donc y avoir de lien direct entre péché et maladie, qui dépendent de gouvernements distincts : la maladie n'est pas un châtement.

Peut-on en conclure que Dieu se désintéresse de l'homme aux prises avec la maladie ? Le laisse-t-il se débrouiller seul, victime collatérale d'un désordre dans le gouvernement des éléments ? À un dieu pervers succèderait-il, dans les esprits désemparés, un dieu absent et indifférent ? Non, car si c'est le cas,

pourquoi Dieu a-t-il inculqué aux hommes la science médicale et préparé à l'avance les plantes et toutes les substances médicinales, au moyen desquelles souvent, à mon sens, par la providence de Dieu, les médecins sauvent l'homme de la mort²² ?

Ainsi, prévoyant les dégâts que les éléments, à qui il a confié le gouvernement de la nature corporelle, pourraient causer à l'homme dans son corps, Dieu a par avance doté les plantes de facultés thérapeutiques et instruit lui-même l'homme dans la façon de les utiliser. Dieu n'est donc pas directement responsable des

Signets

²¹ *Ibid.*, Qu. 28, § 25, p. 36.

²² *Ibid.*, Qu. 28, § 15, p. 32-33.

maladies, et il a délégué à l'homme le soin de les combattre par la médecine.

Telle est la règle générale. Mais Anastase ne veut rien laisser de côté. Son esprit rationnel ne veut pas négliger une éventualité, ni dénier à Dieu la faculté d'utiliser dans un but précis les lois qu'il a créées. Le créateur, s'il s'abstient généralement d'intervenir directement dans l'histoire, reste libre de le faire s'il le juge utile, même si ces interventions directes sont des exceptions qui confirment la règle.

J'ai entendu dire de la part de certains hommes qui avaient été instruits par Dieu sur de nombreux mystères divins qu'il existe deux manières dont arrivent les épidémies : l'une correspond à une menace de Dieu et à une correction du peuple, la seconde provient d'une corruption des airs, de vapeurs et d'exhalaisons issues de la terre ou des eaux, de charognes, de nuages de poussière, de la puanteur et de la saleté²³.

Si la plupart des épidémies surviennent à cause de la corruption de l'air respiré (explication hippocratique qui dominera la science médicale pratiquement jusqu'au ^{xix}^e siècle), certaines sont envoyées par Dieu, dans un but de « correction » (*paideia*), c'est-à-dire de conversion. Par ailleurs, si la plupart des épidémies ne sont pas envoyées par Dieu, aucune n'advient contre sa volonté :

Que personne, toutefois, en nous entendant dire qu'une épidémie est venue des airs,

ne s'avise de croire que nous avons dit que celle-ci advenait sans Dieu. Car nous avons entendu celui qui a dit : « Deux moineaux se vendent pour un sou, et pas un d'eux ne tombe sur la terre à l'insu de mon Père qui est dans les cieux » (Matthieu 10,29). C'est pourquoi aussi tout ce que les airs et la création entière réalisent de façon naturelle s'accomplit avec l'assentiment de Dieu²⁴.

La pensée d'Anastase eut du mal à se faire entendre dans la suite des siècles²⁵. La Peste noire lui valut un bref regain de légitimité, exprimée dans un discours de Marc Eugenikos²⁶ en 1420, mais la brutalité des vagues successives de la peste devait ensuite noyer cette pensée, fondée sur l'équilibre entre les causalités naturelles et la Providence divine, sous un flot de considérations sur la colère de Dieu, la maladie-châtiment et l'intervention directe de Dieu dans l'histoire des hommes.

Marie-Hélène
Congourdeau

Revenons à notre temps. Qu'est-ce que ces trois exemples de confrontation entre la foi chrétienne et la survenue d'une catastrophe peuvent nous apporter, alors que nous nous retrouvons dans une situation similaire ? L'élaboration théologique d'Anastase, médecin et théologien, est adaptée à son temps et à ses contemporains. Cependant, elle ne nous paraît pas périmée. Certes, son appréhension scientifique était tributaire de la science médicale de son temps, fondée sur Hippocrate (non seulement pour le rôle des climats et le refus de la contagion, mais

23 *Ibid.*, Qu. 66, § 1, p. 56.

24 *Ibid.*, Qu. 66, § 4, p. 56.

25 Pour la postérité de la pensée d'Anastase à Byzance, je renvoie à mon article « La société byzantine face aux grandes pandémies », dans *Maladie et société à Byzance*, éd. É. PATLAGEAN, Spolète 1994, p. 57-96.

26 Marc Eugenikos, né vers 1391, philosophe et moine. Ordonné métropolitain d'Éphèse, il participera au concile de Florence en 1439 mais refusera de signer le décret d'union avec l'Église latine.

aussi pour la désacralisation de la maladie²⁷). Mais sa démarche s'accommode des évolutions de la science, car ce qui est en question, c'est le jeu complexe des lois naturelles (mieux connues), de la Providence et de la liberté humaine. Au commencement, Dieu a donné aux lois naturelles leur autonomie, et à l'homme la liberté. Mais l'homme fait lui-même partie de la nature, par son corps (y compris son cerveau, et les progrès de la connaissance du fonctionnement cérébral montrent à quel point le corps et ce qu'on appelle « l'âme » sont indissociables tant que l'être est vivant). C'est pourquoi notre temps a besoin d'une théologie renouvelée de la Création et de la Providence. Dieu laisse agir les lois naturelles qu'il a lui-même créées mais celles-ci ont

été affectées par la chute (voir *Romains* 8, 20-22) et de ce fait elles peuvent entrer en conflit avec les intérêts de l'homme.

C'est à ce niveau que la Providence peut intervenir pour venir en aide aux hommes. Le pape François l'a bien compris, lui qui, dans l'encyclique *Laudato Si*, a ébauché une théologie de la création pour le monde actuel. S'associant à l'appel du Haut Comité de la Fraternité Humaine à prier, le 14 mai 2020, pour la fin de la pandémie, il n'a pas tant appelé les chrétiens à demander à Dieu de faire cesser l'épidémie (ce qui risquerait de sous-entendre qu'il en est l'auteur), mais à « implorer Dieu d'aider l'humanité à surmonter la pandémie du coronavirus²⁸ ».

Signets

Marie-Hélène Congourdeau, née en 1947, mariée, cinq enfants, onze petits-enfants; membre du Comité de rédaction de l'édition française de Communio. Chargée de recherche au CNRS (histoire byzantine). Dirige la collection « Pères dans la foi » (éditions Migne/Cerf). Parmi ses publications : Nicolas Cabasilas, La vie en Christ, « Sources chrétiennes » 355 et 361; L'embryon et son âme dans les sources grecques (VI^e s. av. J.C. - V^e s. ap. J.C.), ACHCByz, Paris 2007; « Médecine et théologie chez Anastase le Sinaité, médecin, moine et didascale », dans V. Boudon-Millot et B. Pouderon éd., Les Pères de l'Église face à la science médicale de leur temps, Paris 2005, p. 287-298; L'empereur pauvre (roman), Paris, CLD, 2014.

27 Hippocrate a combattu la conception magique ou religieuse de la maladie : voir HIPPOCRATE, *La Maladie sacrée*, éd. J. Jouanna, Hippocrate. Œuvres, II. 3 (CUF), Paris 2003. La non reconnaissance de la contagion, qui domina la pensée médicale pendant des siècles, était motivée par le refus de la pensée magique dans laquelle la souillure se transmet d'un objet à un autre par simple contact. Voir M.D. GRMEK, « Les vicissitudes des notions d'infection, de contagion et de germe dans la médecine antique », dans *Textes médicaux latins antiques* (Mémoires du Centre Jean Palerne 5), Saint-Etienne 1984, p. 53-70.

28 Pape François, *Regina Caeli* du dimanche 3 mai 2020.