

revue
catholique
internationale



communio

La Miséricorde

« Si vous aviez compris ce que signifie : "C'est la miséricorde que je veux et non le sacrifice", vous n'auriez pas condamné ceux qui n'ont pas commis de faute. En effet, le Fils de l'homme est maître du sabbat »

Matthieu 12, 7-8

Le Portement de Croix, Jérôme Bosch, v. 1510-1516, huile sur panneau, 83,5 cm x 76,7 cm

Le Portement de Croix conservé au musée de Gand repose sur une composition singulière. En serré par des figures grimaçantes qui envahissent tout l'espace du tableau, le Christ, en réponse à la difformité des vices et à la brutalité de ses bourreaux, n'a que son visage de patience à offrir. Il s'enfonce, les yeux clos, dans le mystère de Sa Passion : ils ont beau ouvrir les yeux et lancer des regards étincelants, ils ne reconnaissent pas le Miséricordieux qui se tient au milieu d'eux.

La Miséricorde

SOMMAIRE

Éditorial

6 Éric de Moulins-Beaufort : « Si vous aviez compris... »

Thème La Miséricorde

13 Thomas Söding : Une question de miséricorde –
La parabole du fils prodigue (Luc 15,11-32)

Si la parabole de l'enfant prodigue est une des plus connues et des plus commentées des paraboles de Jésus, ce n'est pas seulement à cause de la complexité de l'histoire, de ses rebondissements et de sa fin ouverte à différentes possibilités, mais aussi parce qu'elle décrit en profondeur ce que peut être la miséricorde de Dieu. Elle est, selon l'auteur, comme un condensé de l'Évangile tout entier.

26 Olivier Artus : « Miséricorde » et « Charité »
dans les Traditions d'Israël

Le vocabulaire de la miséricorde, qui est assez diversifié dans l'Ancien Testament, y introduit un horizon nouveau, que l'on pourrait définir par les mots de « gratuité », ou de « compassion ». La miséricorde concerne tout à la fois les relations entre membres de la communauté des croyants, et la relation qui unit Israël à son Dieu. Elle n'efface pas l'idée de justice ni le principe de proportionnalité, mais, en venant s'y adjoindre, elle introduit une autre logique : celle du pardon et de la charité.

39 Serge-Thomas Bonino : Justice et miséricorde de Dieu
selon saint Thomas d'Aquin

Au croisement fécond de la méditation raisonnée sur l'économie biblique du salut et de la réflexion métaphysique sur les perfections de l'Être même subsistant, la théologie de saint Thomas d'Aquin explique en quel sens, analogique, les attitudes fondamentales de miséricorde et justice doivent être attribuées à Dieu en tant que tel. La miséricorde apparaît alors comme la forme que prend l'amour toujours créateur de Dieu lorsqu'il est confronté au mystère du mal et la justice exprime la cohérence interne de cet amour. Comme il ressort du mystère de notre rédemption par le Christ, la satisfaction des exigences de la justice de Dieu demeure ainsi radicalement subordonnée à la manifestation de sa miséricorde.

49 Florent Urfels : La miséricorde, un lieu commun

La difficulté à concilier pratiquement la justice de Dieu et sa miséricorde peut conduire à une présentation galvaudée et pastoralement dangereuse de cette dernière. Le sacrement de la miséricorde, c'est-à-dire l'existence d'une miséricorde en forme sacramentelle, préserve de ce danger et révèle quelque chose de décisif sur la relation unissant l'homme à son Créateur et Sauveur.

61 Pascal Ide : « L'amour plus puissant que le mal » –
La miséricorde selon saint Jean-Paul II

Après avoir montré que le thème de la miséricorde divine traverse à la fois la vie et l'enseignement de Karol Wojtyła – Jean-Paul II, l'article cherche à la définir. Pour cela, il s'interroge d'abord sur la possibilité d'une telle définition. Puis, à la suite de l'encyclique Dives in misericordia, il en propose une – « L'amour plus puissant que le mal ». Enfin, il étudie les relations complexes que l'amour miséricordieux entretient avec la justice.

- 75 Roch A. Kereszty : Les œuvres de miséricorde
Pour être chrétienne, la miséricorde ne peut se contenter d' « œuvres » concrètes. Elle requiert d'abord de reconnaître le Christ en celui qui souffre, et ensuite de se savoir soi-même un pécheur qui doit accueillir la miséricorde divine pour la transmettre. Cette ouverture spirituelle ne remplace pas le service effectif des plus démunis, et en fait au contraire un impérieux devoir.
- 83 Irène Fernandez : La miséricorde du Père Brown
Il faut distinguer la miséricorde de la pitié : alors que celle-ci instaure fatalement une supériorité entre celui qui éprouve ce sentiment et l'objet de sa pitié, celle-là maintient les deux êtres sur un plan d'égalité : leur commune humanité. Chesterton l'illustre grâce au personnage du Père Brown qui résout les enquêtes policières parce que, dans une démarche de miséricorde, il se met dans la peau du criminel, éprouve ses sentiments et devine ainsi sa démarche.
- 89 Patrick Piguet : La miséricorde au carrefour des voies romanesques – Esquisse d'une lecture de *Crime et Châtiment*
Dans Crime et Châtiment, nul message à déchiffrer sur la nécessité de la miséricorde. En effet, Dostoïevski, par sa narration polyphonique, fait entendre des voix discordantes à son sujet. L'unique fil d'Ariane devient alors l'espérance d'une rédemption. Elle se fait jour à la lecture d'une page d'évangile qui révèle les deux héros à eux-mêmes et montre le lien intime entre miséricorde et résurrection.
- 97 Giuseppe Capograssi : Des Pensées à Giulia
Il est une part de l'œuvre plus secrète encore que la part philosophique et juridique de Giuseppe Capograssi, l'un des philosophes italiens les plus importants de la première moitié du xx^e siècle, c'est celle que constituent les quelque 2000 lettres qu'il écrivit à Giulia Ravasi durant les longues fiançailles qui précéderent leur mariage en 1924. 2000 lettres : une lettre par jour, comme la respiration et le sourire de la pensée. Christophe Carraud, traducteur et éditeur de G. Capograssi, en présente ici un choix.
- 109 Serge Landes : Les Cieux qui s'ouvrent – Sur le pardon de l'impardonnable
Jacques Derrida et Paul Ricoeur : deux philosophes pour méditer la difficulté du pardon, « scandale » ou « folie » pour la raison, paradoxe d'un impossible réalisé. C'est que la victime du crime peut ne pas pardonner. La grâce divine qui permet le pardon ne fait pas nombre avec les raisons humaines : aussi les difficultés des philosophes à penser le pardon invitent-elles à user avec prudence et précision des pensées post-modernes ou herméneutiques en situation théologique.
- 117 Simon Icard : Faire grâce pour rendre juste – Réflexions sur un refoulement théologique
La pensée chrétienne n'est-elle pas tentée d'oublier que Dieu a la puissance de transformer et de renouveler l'homme ? Méditer ce refoulement est peut-être l'occasion d'être libéré de certaines alternatives stériles, entre lesquelles le chrétien serait sommé de choisir.

Nous remercions Philippe Saudraix, Jean Duchesne et Christophe Carraud pour leur concours gracieux comme traducteurs.

Éditorial ● **Éric de Moulins-Beaufort** « Si vous aviez compris... »

L'« Année sainte de la miséricorde » a été ouverte par le pape François le 8 décembre dernier et elle sera conclue par lui à Saint-Pierre-de-Rome le 20 novembre 2016, solennité du Christ-Roi. Dans les diocèses, elle courra du 13 décembre 2015, 2^e dimanche de l'Avent, au 13 novembre 2016, 33^e dimanche du temps ordinaire. Toute l'année liturgique sera ainsi vécue sous le signe de la miséricorde, ce qui devrait colorer la célébration de tous les mystères de la foi, et l'on peut espérer que l'intelligence de ceux-ci et leur mise en œuvre dans la vie concrète de l'Église et des baptisés en seront définitivement renouvelées. Il est capital de ne pas oublier que le pape François veut ainsi solenniser le 50^e anniversaire de la conclusion du concile Vatican II. Plus que des événements mémoriels, le Saint-Père offre à l'Église une voie pour laquelle entre plus exactement encore dans la posture nouvelle que le Concile a dessinée pour elle et qui a été aussi symbolisée par l'expression de « nouvelle évangélisation ».

L'intérêt de la thématique de la miséricorde est quelle concerne avant tout Dieu lui-même, le Dieu vivant, celui qui s'est révélé à Israël et qui donne à sa révélation sa « plénitude » et son « médiateur » dans le Christ Jésus, selon la forte expression de la constitution *Dei Verbum* (n°2). Parler de miséricorde oblige à contempler Dieu et à considérer comment son dévoilement transforme l'attitude de ceux qui le reçoivent à l'égard des autres et d'eux-mêmes et du monde. « Miséricordieux comme le Père » proclame le verset retenu pour expliciter cette année jubilaire. Le pape François poursuit par cette initiative la stratégie de ses prédécesseurs, conduisant l'Église dans le XXI^e siècle; après le grand jubilé de l'an 2000 préparé, pensé, vécu avec tant d'intensité par saint Jean-Paul II et les années « Saint Paul » puis « de la foi » voulues par le pape Benoît XVI, cette « année sainte » hors-série encourage les baptisés et l'Église dans son ensemble, en toute sa structure hiérarchique et sacramentelle, à s'engager dans la mission confiée par le Sauveur, telle qu'elle doit s'exercer dans les conditions particulières du nouveau millénaire de l'histoire humaine. Une vision théologique de l'histoire se dessine peu à peu, plus encore, ou mieux encore, qu'une stratégie : le temps qui passe, les siècles qui s'écoulent, ne voient pas seulement s'éloigner l'événement fondateur avec le risque que son effectivité s'émousse, cela est trop banal, c'est le sort de toutes les réalités humaines; le temps long de l'histoire, très long même, fait participer l'Église et, en elle, chacun de ses membres, toujours plus étroitement à l'action salvifique du Dieu créateur qui fait miséricorde aux hommes pécheurs.

Parler de miséricorde, c'est avant tout parler de Dieu comme Dieu apprend à ceux qu'Il a choisis à le connaître et à oser parler de Lui. La miséricorde n'est certes pas la projection en Dieu d'une qualité humaine, de la gentillesse par exemple ou de la compassion dont l'État démocratique moderne aime se targuer, puisqu'il a renoncé ou prétend avoir renoncé à la dureté consubstantielle

au fait de l'État, à sa volonté de puissance, et non moins au projet de conduire les populations vers leur bien plus grand. La miséricorde n'est pas davantage l'attribution à Dieu de l'image contemporaine des relations éducatives, des relations de paternité et de maternité elles-mêmes, faites, au moins dans leur compréhension culturelle actuelle, d'attention, d'écoute, de patience inlassable, mais aussi de renoncement à tracer une voie, à fixer des règles ou des codes, à façonner l'enfant pour qu'il devienne un adulte à l'image de ses parents. Un des enjeux cruciaux de l'« année sainte » devra être l'approfondissement théologique de ce que signifie la miséricorde, telle que la révélation recueillie par écrit dans les Écritures saintes d'Israël et les écrits apostoliques articulés en Ancien et Nouveau Testaments la fait découvrir.

En un mot, la miséricorde se voit en Jésus, elle est Jésus lui-même, dans sa double relation à son Père qui L'envoie dans l'Esprit et aux hommes qu'Il reçoit comme frères et sœurs. La parabole dite de l'« Enfant prodigue » ou du « Père et ses deux fils » en contient le secret à « retenir et à méditer dans son cœur ». Notre cahier est ouvert par l'article de Thomas Söding qui aide puissamment à cette méditation¹. Tout est dit dans cette parabole si l'on prend le temps de l'entendre et quelques moyens pour la comprendre, le lecteur le vérifiera. L'interprétation de l'histoire spirituelle de l'humanité, les mécanismes de la psychologie humaine, entre affirmation de soi et culpabilité, l'ambiguïté de la figure paternelle, les conflits fraternels du fait de la jalousie qui ronge les hommes et suscite leur violence, tout est là, palpitant dans ces quelques phrases prononcées par Jésus, un jour. Avant tout, Jésus parle du Père, et il y a beaucoup à gagner à réaliser que, par la parabole, le Fils bien-aimé parle de Celui qui L'a envoyé et de la manière dont les hommes dont Il s'est fait le frère Le regardent, eux. Jésus le fait à partir d'une histoire schématisée sans doute et pourtant d'une texture très humaine (comme l'écrit Thomas Söding : « Des pères qui pardonnent à leurs enfants devenus coupables, Dieu merci, il y en a toujours eu et, espérons-le, il y en aura toujours »), menée cependant de telle manière qu'elle fait apparaître ce qui est sous-jacent à tout pardon entre humains et qui est proprement divin : la miséricorde fait passer de la mort à la vie. Elle permet à celui qui se croyait vivant de se découvrir plus mort qu'il ne l'imaginait et invite celui qui se croyait prisonnier à se reconnaître plus libre qu'il ne pourrait le souhaiter. Seul entend pleinement cette parabole celui qui reconnaît la Résurrection de Jésus et se laisse entraîner par le Ressuscité.

Pourtant ou plutôt pour cela même, se représenter la miséricorde comme un concept ultime, lentement dégagé au fil des siècles à partir de conceptions grossières de Dieu, caractérisées par la peur et la culpabilité vers une idée plus pure, à la hauteur des capacités de respect de la diversité des hommes dont sont capables les sociétés avancées, serait une erreur. Une telle manière

1 Thomas SÖDING, « Une question de (Luc 15,11-32) », voir p. 13.
miséricorde. La parabole du fils prodigue

Éditorial ● de comprendre l'histoire de la révélation est encore une façon pour l'humanité de se glorifier elle-même, l'état culturel et spirituel présent étant jugé supérieur à ceux qui l'ont précédé comme le sont son confort ou sa prospérité. Certes, le temps qui passe permet des acquis et ce qui est découvert de Dieu ou révélé par lui et reçu par les hommes, comme on voudra, produit de l'effet, travaille de l'intérieur les mentalités humaines, les refaçonne en profondeur. En plus d'un sens il y a progrès. Mais si la miséricorde peut être une idée englobante, c'est qu'en elle se composent toutes les représentations et toutes les expériences, c'est que l'expérience de la miséricorde de Dieu englobe toutes les autres et leur donne leur signification la plus forte. Olivier Artus donne de voir ce processus complexe et simple à la fois par son analyse rigoureuse d'un morceau décisif du code de l'Alliance². De manière systématique, Serge-Thomas Bonino rappelle les règles du langage à propos de Dieu, telles que saint Thomas d'Aquin a pu et su les organiser de façon définitive³; il montre par là-même, à l'école du Docteur commun, comment la miséricorde répond à ces règles, qui évitent à la pensée humaine l'*hybris* toujours à portée de sa main, mais en les dépassant tout de même, en les poussant au maximum de leur plasticité. Florent Urfels s'engouffre en quelque façon dans la possibilité ainsi mise à jour et il permet de comprendre que la miséricorde concerne tellement Dieu qu'elle s'impose à l'homme qui le cherche avec vérité ou, pour le dire plus modestement, avec honnêteté⁴. Le sacrement de la pénitence et de la réconciliation, cette pratique de l'Église, place le baptisé dans l'attitude juste de celui qui ose prétendre à la miséricorde de Dieu, – et qu'elle l'y place est miséricorde.

De ces recherches sur l'usage même du mot « miséricorde », ressort que le Dieu vivant est avant tout le Dieu qui refuse le mal et cette forme singulière du mal qu'est le péché. C'est la définition qu'en propose Pascal Ide à partir d'une lecture précise, minutieuse, de quelques textes capitaux du pape saint Jean-Paul II⁵. Le Dieu miséricordieux – cela peut sonner comme un paradoxe – est le Dieu qui n'a aucune complaisance pour le péché et qui met en œuvre toute sa puissance, qui mobilise tout son être, son unité trinitaire donc, pour le combattre et l'éradiquer de sa création. À travers la diversité des points de vue exprimés dans les articles de ce cahier, peut-être est-ce la thèse première qui s'affirme. La contradiction trop banalement ressentie entre la miséricorde et la justice – cette dernière jugeant le mal pour ce qu'il est, la première s'en accommodant – égare la pensée. À y mieux regarder, jamais, au grand jamais, le Dieu qui se révèle ne renonce à la justice, ne cesse de désigner le péché comme péché et le mal comme mal, Il le fait même avec une précision

2 Olivier ARTUS, « "miséricorde" et "charité" dans les traditions d'Israël », voir p. 26.

3 Serge-Thomas BONINO, « Justice et miséricorde de Dieu selon saint Thomas d'Aquin », voir p. 39.

4 Florent URFELS, « La miséricorde, un lieu commun », voir p. 49.

5 Pascal IDE, « "L'amour plus puissant que le mal" – La miséricorde selon Jean-Paul II ». Voir p. 61.

et une ampleur sans cesse accrues, dont l'expression maximale est Jésus crucifié, tirant à la lumière du jour les pensées meurtrières des hommes dont aucun ne peut se déclarer indemne ou innocent ; mais Il ne le fait pas pour conduire les hommes à la néantisation ni au désespoir, mais pour les tirer vers l'espérance qui n'est rien de moins que ceci : Lui, Dieu, peut et veut faire de ceux-là même des porteurs de sa miséricorde. Le pape saint Jean-Paul II a pu dire un jour que la miséricorde était le « fil rouge » de son pontificat : plus qu'une conception théologique, elle exprime son regard sur l'histoire de l'humanité en ses drames les plus atroces, sa contemplation de Dieu et son intercession de successeur de Pierre, ses exhortations et son effort intellectuel devant les tentations que subit l'humanité contemporaine et la fascination qu'exercent les systèmes de pensée par lesquels elle se justifie d'y succomber, labeur immense du pasteur universel vécu jusque dans l'offrande de sa chair. Si la miséricorde dit Dieu en Lui-même, avant tout, elle Le dit dans son agir envers l'homme et en l'homme, renouvelant ses relations. Elle se traduit concrètement dans des gestes humbles, modestes, voire dérisoires à l'échelle des conflits entre les hommes mais auxquels l'humanité ne peut renoncer parce qu'aucune transformation sociale, même la mieux pensée et réalisée, s'il en était, ne pourrait produire ce que ces gestes produisent. Les « œuvres de miséricorde » ne servent pas aux « bien-pourvus » à se donner bonne conscience en se penchant avec commisération sur ceux que l'injustice du sort frappe, mais, selon ce que Roch A. Kereszty montre en rappelant leur développement historique dans les pratiques des pays pénétrés par le christianisme, elles traduisent en acte la communion profonde des hommes conscients de leur misère commune qui les rapproche plus que ne peuvent les séparer les différences de condition⁶.

Ici, notre cahier propose un détour par la littérature qui n'est certes pas une perte de temps. Depuis le commencement, la parabole du père et de ses fils l'indiquait : la miséricorde n'est pas une idée mais un fait. Elle se raconte donc. Elle se découvre lorsqu'elle agit dans la vie concrète de tel homme ou de telle femme, l'arrachant parfois d'un coup d'un seul, parfois morceau par morceau, à l'emprisonnement du péché. Patrick Piguet suggère de reconnaître la miséricorde dans la trame romanesque elle-même de *Crime et Châtiment*⁷ tandis qu'Irène Fernandez dévoile finement que le cœur miséricordieux (mais en quel vrai sens !) du Father Brown de Chesterton est le secret de son efficacité de détective⁸. Enfin, plus inattendu encore : un choix de lettres du professeur de droit et philosophe italien Giuseppe Capograssi (1889-1956), adressées au long de plusieurs années de fiançailles (1918 à 1924) à sa future femme⁹. Elles font découvrir une perception originale, assez rare, qui méritera d'être explorée, mais que l'auteur de ces lettres exprime de ma-

6 Roch A. KERESZTY, « Les œuvres de miséricorde », voir p. 75.

7 Patrick PIGUET, « La miséricorde au carrefour des voies romanesques – Esquisse d'une lecture de *Crime et*

Châtiment », voir p. 89.

8 Irène FERNANDEZ, « La miséricorde du Père Brown », voir p. 83.

9 Giuseppe CAPOGRASSI, « Des Pensées à Giulia », voir p. 97.

Éditorial ● nière spontanée, indubitable : la perception bouleversante pour lui de ce que le regard de sa fiancée sur lui abrite de miséricorde, une miséricorde venue de Dieu, passée vraiment par le cœur de celle qui ose l'aimer, miséricorde vivifiante, pas du tout humiliante, tout au contraire.

Ces lectures confirment notre thèse. La miséricorde n'est pas un concept disponible dans le vaste magasin conceptuel des hommes, elle se dévoile dans l'agir concret de Dieu à l'égard de l'humanité telle qu'elle est explicitée dans l'histoire d'Israël et méditée peu à peu pour devenir aussi la norme nouvelle du comportement des hommes les uns à l'égard des autres, à tous les niveaux possibles de leur activité. Apparaît alors que la miséricorde exprime la seigneurie de Dieu sur l'histoire des hommes, puisqu'Il leur laisse du temps pour se convertir mais exerce inlassablement sa puissance pour qu'ils le fassent, ce qui commence par la prise de conscience du mal commis et de sa gravité, souvent cachée sous le caractère anodin ou apparemment rattrapable des actes posés. La réflexion philosophique oblige la théologie à une rigueur très grande, et il faut l'en remercier : car la philosophie menée sans Dieu, que ce soit parce que le réel est compris de manière athée ou parce qu'il s'agit de réfléchir méthodologiquement sans avoir recours à lui (*etsi deus non daretur*) ne peut que décrire ou proclamer l'impossible du pardon : qui en effet parmi les hommes ou quoi dans leurs constructions peut garantir que celui qui a fait du mal le reconnaisse un jour et puisse accepter d'en demander pardon ? Cela peut arriver, cela arrive, et il arrive même que le pardon, un vrai pardon, soit accordé, cela s'est vu dans l'histoire et se voit, mais un tel fait ne peut se modéliser et certainement pas être assuré entre les hommes. Serge Landes déploie cette rigueur de la philosophie à l'école de Derrida et de Ricoeur mais il suggère aussi la liberté du chrétien qui, lui, a l'audace de croire que l'histoire des hommes est habitée par plus grand que les hommes, par celui qui peut renouveler les libertés blessantes et blessées sans les forcer ni les déformer¹⁰. La littérature, sous des formes variées, a pu raconter ce fait et sa logique au-delà de toute logique.

Le Dieu miséricordieux n'est pas le dieu impensable mais, pour reprendre la subtile formule de saint Anselme, le Dieu plus-que-pensable. De lui, les chrétiens vivent et c'est de lui qu'ils ont à rendre témoignage en ce monde. Plus que de discours sur la miséricorde, ils ont besoin de se laisser faire par celle-ci. Sans doute est-ce un des enjeux de cette « année sainte », peut-être le plus important, celui qui laissera vraiment du fruit et pour longtemps. En tout cas, Simon Icard le suggère avec audace¹¹. Que les chrétiens consentent à la grâce de Dieu. Qu'ils acceptent de ne pas être des hommes de leur temps, des hommes et des femmes de la modernité et

10 Serge LANDES, « Les Cieux qui s'ouvrent – Sur le pardon de l'impardonnable », voir p. 109.

11 Simon ICARD, « Faire grâce pour rendre juste – Réflexion sur un refoulement théologique », voir p. 117.

de la post-modernité avec un peu de sens moral en plus (ce qui, d'ailleurs, serait une prétention redoutable ou pitoyable, comme on voudra, car bien facile à démontrer), mais qu'ils osent être des pécheurs pleins d'espérance en ce que Jésus, par sa grâce paradoxalement puissante, peut réaliser en eux. Qu'ils regardent les « exigences de l'Église », non comme des restes d'une humanité archaïque, enserrant les hommes dans des règles qui ne font que renforcer les contraintes de la biologie ou les pénuries de la vie sociale, mais comme la promesse d'une humanité nouvelle, renouvelée, purifiée depuis la racine de sa liberté, rendant vraiment gloire à son Créateur.

Selon saint Matthieu (12, 7-8), lorsque des Pharisiens font remarquer à Jésus que ses disciples, traversant un champ le jour du sabbat, se sont permis de froisser des épis et de les manger, Jésus leur réplique : « *Si vous aviez compris ce que signifie : "C'est la miséricorde que je veux et non le sacrifice", vous n'auriez pas condamné ceux qui n'ont pas commis de faute. En effet, le Fils de l'homme est maître du sabbat.* » Il cite Osée (6,6) où Dieu, par la bouche ou le calame du prophète, se plaint qu'Israël fasse semblant de se convertir, compte que Dieu lui reviendra, même pour une conversion superficielle, « comme la rosée qui tôt se dissipe ». Jésus ne veut pas seulement alléger le fardeau des prescriptions rituelles ni reprocher aux Pharisiens leur exagération dans la surveillance des autres. Un prophète y eût suffi. Juste avant, saint Matthieu a rapporté la grande « confession » de Jésus : « Père [...] je proclame ta louange : ce que tu as caché aux sages et aux savants [...] » (11, 25) et son appel : « Venez à moi, vous tous qui peinez, [...] car je suis doux et humble de cœur » (11, 28..29). Dans ce contexte de révélation, Jésus affirme être le seul lien solide entre les hommes pécheurs et Dieu. Les rites n'y suffisent pas, parce qu'ils ne garantissent pas la qualité du cœur ; les œuvres n'y parviennent pas, car toujours elles manquent plus ou moins gravement leur but ; seul le peut le Fils unique qui prend les hommes sur Lui et en Lui. Il est Lui, la miséricorde, non celle que les hommes s'accordent à eux-mêmes mais celle que Dieu le Père leur procure et qui, malgré les défaillances des hommes, tient toujours et les tient toujours, pourvu qu'ils s'en réclament et consentent, si peu que ce soit, à ce qu'elle pourra réaliser en eux.

Éric de Moulins-Beaufort, né en 1962, prêtre (Paris) en 1991, évêque auxiliaire de Paris depuis 2008, a enseigné à la Faculté Notre-Dame et au Pôle de recherche du Collège des Bernardins. Membre du comité de rédaction de Communio et du Conseil de rédaction de la Nouvelle Revue théologique. Principale publication : Anthropologie et mystique selon Henri de Lubac. L'« esprit de l'homme » ou la présence de Dieu en l'homme, Paris, Éditions du Cerf, 2003. Dernière publication : « Les catholiques dans la société française contemporaine. Un beau défi pour l'Église », Documents Épiscopats, n°7 – 2015.



Une question de miséricorde – La parabole du fils prodigue (*Luc 15,11-32*) Thomas Söding

La parabole du fils prodigue est une des mieux connues et des plus populaires parmi les paraboles de Jésus. Nombreux sont ceux qui préfèrent l'appeler la « parabole de l'amour du père », ce qui correspond encore mieux au thème de la miséricorde¹. Mais cette parabole est-elle si claire ? Si elle l'était, elle n'aurait pas eu un si grand écho – jusque dans la musique² dans la littérature, dans la peinture, les arts plastiques, au cinéma et à la télévision³, dans les vidéos et sur internet. Elle se trouve aussi bien dans les *Confessions* de saint Augustin que dans le roman sur le retour du fils prodigue d'André Gide⁴ et les méditations sur le chemin de la foi de Charles Péguy⁵. Avant le Grand Carême, l'Église orthodoxe célèbre « le dimanche du fils prodigue ». Elle fait donc partie du trésor de l'Église et de l'héritage culturel mondial ; c'est un chef-d'œuvre littéraire et un fanal théologique.

1. Questions d'interprétation

Cette parabole éveille toutes les émotions suscitées par la perte d'un enfant, par la misère d'une vie gâchée, mais aussi par le don d'un nouveau commencement. Mais avec la protestation du fils aîné, qui non seulement ne veut pas participer à la fête des retrouvailles, mais remet en question l'amour et la justice du père, elle se construit elle-même un rempart contre les interprétations simplistes. Elle se termine de manière ouverte. Dès la première partie, elle acquiert une tension interne (*Luc 15,11-24*) par l'imbrication de la culpabilité et du repentir, de la conversion et du pardon, de

1 C'est un texte de référence dans l'encyclique *Dives in misericordia* du pape JEAN-PAUL II, « Sur la miséricorde de Dieu », 1980.

2 Serge PROKOFIEV composa en 1928 le ballet « *Le Fils prodigue* » (op. 46) ; Benjamin BRITTEN, en 1968, l'opéra « *The Prodigal Son* » (sur un livret de William PLOMER). La musique pop n'a pas non plus oublié la parabole : voir Uwe BÖHM – Gerd BUSCHMANN, *Ein Gleichnis in der Rockmusik* ; Bruce SPRINGSTEEN « *My Father's House* » und *Lk 15,11-32*. Ein Rezeptionsästhetischer Versuch, in *Zeitschrift für Neues*

Testament 2 (1999) 53-62.

3 En 2008-2009, le film „Der Verlorene Sohn“ a été produit en coopération avec la Norddeutscher Rundfunk, et finalement diffusé sur les chaînes publiques de télévision le 22 janvier 2015. Ce film, qui n'a pas de happy end, s'inspire de la menace terroriste islamiste.

4 André GIDE, *Le Retour de l'enfant prodigue* (1907), Paris, 1951

5 Charles PÉGUY, *Le Porche du Mystère de la deuxième vertu* (1911), in *Œuvres poétiques complètes* (La Pléiade) Paris 1975.

la justice et de l'amour. La compassion du père en constitue le centre (*Luc* 11,20). C'est pourquoi son interprétation tourne autour de la question de la miséricorde. La visée de cette parabole ne fait aucun doute : tous ceux qui l'écoutent doivent participer à la fête de la résurrection. Mais cette fête est tout sauf évidente. C'est pour cette raison précise qu'elle a été racontée et transmise. Elle n'est pas lisse, elle résiste, n'est pas superficielle, mais d'une grande profondeur, difficile à comprendre, tout en étant simple.

Dans l'Antiquité, elle a souvent été interprétée comme anti-juive, car le fils aîné était identifié aux Juifs, et le fils cadet aux païens ; mais de nombreux Pères de l'Église voient dans les deux fils un miroir de la vie chrétienne : chez le cadet la tentation du laxisme, chez l'aîné le danger d'une rigueur trop sévère⁶. Au Moyen Âge, *Luc* 15 est un exemple type pour expliquer la pénitence, qui doit compter sur la miséricorde de Dieu⁷. Avec la Réformation, on peut mesurer la diversité des théologies de la pénitence au nombre d'interprétations de cette parabole. Johannes Eck introduit celle-ci dans la Dispute de Leipzig⁸ le 12 juillet 1519, parce qu'avec saint Augustin et d'autres, il voit dans le fils prodigue le type du pécheur repentant qui se convertit non par crainte du châtement, mais par confiance en la bonté du Père. Au contraire, Martin Luther considère le pécheur comme accablé par sa culpabilité et attiré aussi par la maison du Père. La différence entre la volonté de coopération produite par la grâce de Dieu et la passivité du pécheur prêt au repentir et qui se tourne vers cette grâce de Dieu s'exprime clairement ici, et, dans les deux cas, est projetée sur le texte. Cette différence mènera plus tard à une doctrine du salut typiquement catholique, et à une autre typiquement luthérienne, bien qu'elle n'ait pas joué de rôle significatif dans la séparation des Églises, mais qu'elle provienne d'opinions qui peuvent et doivent coexister. La parabole n'est plus citée ensuite dans la Dispute ; la querelle se déplace de la Bible aux Pères de l'Église. Le problème reste entier.

La question centrale est celle du libre arbitre de l'homme dans la sphère agissante de l'amour de Dieu. Dans sa « Paraphrase », Érasme avait mis en lumière le processus psychologique de la décision du fils cadet et l'avait accordé aux réflexions du père, qui laissent voir que sa miséricorde n'est pas automatique, mais consciente⁹. Ainsi, l'humaniste catholique a ouvert la voie à la modernité dans la recherche du rapport entre la grâce et la liberté, dans la mesure où celle-ci rapporte l'anthropologie à la doctrine

Thème

6 Ainsi CYRILLE D'ALEXANDRIE, *In Luc* 341-347 (PG 72, 802-810) ; hom. in *Luc* 107 (CSCO 71).

7 Thomas d'Aquin y voit représenté le parfait repentir (catena aurea in Lucam c.XV l.4).

8 Documentée en D. Martin Luthers

Werke. Kritische Gesamtausgabe (WA) 2 (1884) 250-383.

9 ÉRASME DE ROTTERDAM, « Paraphrases in N. Testamentum », in *Opera omnia* VII, éd. P. Vander Leyde 1706. Réédition Londres, 1962, 406-410.

du salut et réciproquement. Au centre de la théologie se trouve la miséricorde, qui ne doit pas contredire la justice, mais qui la transcende¹⁰. Dans la théologie pastorale post-conciliaire, le point central de la réception de la parabole se déplace de l'avertissement contre le péché à la confiance envers la miséricorde de Dieu. Mais là où disparaîtrait la tension entre jugement et équité, il pourrait ne plus être question de pénitence et de pardon, de réconciliation et de communion. Puisqu'elle construit et maintient cette tension, la parabole du fils prodigue est le guide d'une doctrine chrétienne du salut qui, d'une part, fait de l'amour pour l'humanité la caractéristique de l'amour de Dieu et qui fait d'autre part de la foi en Dieu le fondement de la joie due à la possibilité et à la réalité de la réconciliation.

2. Propos de table

Luc est le seul évangéliste à transmettre cette parabole. Il l'a trouvée dans son « bien propre », comme le dit l'exégèse historico-critique, c'est-à-dire sur la base de la recherche minutieuse que lui-même atteste dans le Prologue de l'Évangile (*Luc 1,1-4*). Relève de « l'exposé ordonné », dans lequel il affirme avoir mis sa biographie de Jésus (*Luc 1,3*), la composition de scènes caractéristiques qui peuvent saisir ce qui était propre à Jésus, peut-être encore mieux qu'auraient pu le faire des instantanés.

Cette parabole vient à la suite de toute une série de propos de table de Jésus. Le jour du sabbat, il est l'hôte de « l'un des chefs des pharisiens » (*Luc 14,1*) – ce qu'il ne faut pas négliger. Dans le Nouveau Testament sont plutôt relatés de durs conflits avec les pharisiens, et plus rarement la proximité de Jésus avec eux, qui produit un mélange explosif de curiosité et de scepticisme, de respect et de désaccord, et c'est le cas ici. D'un point de vue pharisien, Jésus fait l'objet d'un regard critique. En fréquentant des pécheurs, il viole toutes les règles de quarantaine qui doivent protéger du danger de souillure. « Mauvaise compagnie corrompt les mœurs », dit le dicton. Selon Luc, la critique des Pharisiens à l'encontre de Jésus serait parfaitement justifiée, si Jésus n'était pas Jésus : le péché est une maladie du peuple qui se répand telle une épidémie, lorsqu'il n'est pas endigué ; Jésus cependant – l'évangéliste en est convaincu dans sa foi – n'est pas souillé au contact du péché, mais contamine le pécheur par sa sainteté. C'est de cela qu'il faut parler – et surtout à table, car c'est là que la communauté se renforce et que le lien est étroit avec l'espérance d'Israël dans le banquet final (voir *Isaïe 25,6 s.*).

Thomas
Söding

Selon Luc, Jésus conduit la conversation, même s'il est invité. Après avoir guéri un hydrope pendant le repas le jour du sabbat (*Luc 14,1-6*), il cri-

10 Voir Walter KASPER, *La Miséricorde. de la vie chrétienne*, Béatitudes, 2015.
Notion fondamentale de l'Évangile – Clé

tique la manière dont on convoite les places d'honneur dans les banquets (*Luc 14,7-11*) et il exhorte à inviter, non seulement les riches, mais aussi les pauvres, les aveugles, les estropiés (*Luc 14,12 s.*). Il souligne cette exhortation en racontant la parabole des invités (*Luc 14,15-25*; voir *Matthieu 22,1-10*); il propose une morale de la générosité pour ceux qui peuvent renoncer à quelque chose, en vue de l'annonce du Salut : les gens établis doivent se reconnaître dans les marginaux qui se tiennent aux « haies et aux clôtures », s'ils veulent participer à la fête splendide à laquelle ils étaient invités mais ne voulaient pas se rendre, car ils avaient apparemment quelque chose de mieux à faire.

Après ce discours, l'évangéliste élargit la scène : de la maison, on va, comme dans la parabole, dans la rue (*Luc 14,25*). Là, Jésus explique le sérieux de ce qui va suivre (*Luc 14, 25-35*); il montre clairement que la grâce n'est pas « bon marché » (Dietrich Bonhoeffer), mais coûteuse. C'est le thème des trois paraboles suivantes (*Luc 15*). Parmi les « foules nombreuses » qui l'accompagnent (*Luc 14,25*), il y a aussi « des publicains et des pécheurs » (*Luc 15,1*), ce qui suscite la protestation « des pharisiens et des scribes » : « Il fait bon accueil aux pécheurs et mange avec eux ! » (*Luc 15,2*). Par ce reproche, la tablée de la scène de départ réapparaît, mais en un autre sens : si Jésus se trouve en mauvaise compagnie, c'est parce qu'il se conforme au commandement de la miséricorde. Le conflit autour de la sainteté et de l'ouverture, du péché et du pardon, atteint ici son centre.

Thème

La réponse de Jésus – selon la devise : « Toutes les bonnes choses viennent par trois » – consiste à raconter trois paraboles racontant une perte et des retrouvailles. Les deux premières présupposent la joie évidente de retrouver ce qui était perdu, et l'élargissent à la théologie : si un berger se réjouit d'avoir retrouvé sa brebis perdue (*Luc 15,3-8 par.*; *Matthieu 18,12 s.*) et qu'une femme se réjouit de retrouver sa drachme perdue (*Luc 15,8 s.*), combien plus le Ciel se réjouit-il alors pour un pécheur qui se convertit (et se laisse trouver par Dieu). On comprend alors pourquoi Jésus n'a pas peur de banqueter avec les publicains et les pécheurs : il les a en effet gagnés pour le Royaume de Dieu.

Or, c'est précisément cette pointe qui devient le thème de la parabole du fils prodigue (*Luc 15,11-32*). Ici, la joie n'est pas présupposée, mais elle est d'abord mise en scène, puis problématisée. D'une part, la parabole représente l'apogée de la triade, car ce n'est ni un animal, ni une pièce de monnaie, mais un homme qui a été perdu et retrouvé; elle peut mettre ainsi en évidence la manière dont les pécheurs eux-mêmes participent à leur « récupération ». D'autre part, la découverte heureuse dont se réjouit le père devient aussi pomme de discorde pour le fils aîné, qui se sent rétrogradé. C'est pourquoi cette parabole nous mène à un niveau encore supérieur. Elle remet en question le récit des deux premières paraboles qui a été rap-

porté à Dieu, le fait que Jésus festoie avec des pécheurs ainsi que la joie céleste due à la conversion de l'un d'entre eux; elle remet aussi en question la miséricorde : quel en est son fondement? Son prix? Sa limite? Quelle est sa relation à la justice?

La parabole du fils prodigue ne pose pas ces questions pour les laisser ouvertes, mais pour faire entrevoir une réponse qui se situe entièrement dans le sens de ce que fait Jésus, d'une manière non pas contraignante, mais convaincante. La parabole est un argument théologique : elle n'utilise pas le *pro et contra* des arguments et des contre-arguments, mais la dramaturgie d'un récit qui crée l'empathie et qui doit conduire ainsi, non pas à un jugement neutre, mais à une prise de position engagée.

3. Histoires de famille

Un père – deux fils : la première phrase de la parabole aborde un thème universel. Il parcourt l'histoire biblique de Caïn et Abel à Ismaël et Isaac, à Jacob et Esau, et au-delà : le royaume du Nord et le royaume du Sud, les Juifs et les Samaritains, les Tobiades et les Oniades, les sadducéens et les pharisiens, les Juifs et les chrétiens viendront ensuite. Du côté féminin, le thème n'est pas plus simple avec Sarah et Agar, Léa et Rachel, Marthe et Marie : des oppositions apparaissent, mais des liens sont également tissés. On mène des guerres fratricides et des vendettas familiales, mais on crée aussi des communautés domestiques et on célèbre des fêtes de la paix. Dans son livre sur Jésus, Joseph Ratzinger a mis en lumière, comme arrière-plan des paraboles de Jésus, la « dialectique remarquable » dont est empreinte l'histoire du salut d'Israël¹¹. La dramaturgie de la parabole se développe à partir de cet arrière-plan, mais sans s'y arrêter. Elle a une coloration locale évidente et convient au mieux à la Galilée; mais elle est racontée d'une telle manière qu'elle aurait pu se passer n'importe où; elle est ainsi une histoire qui contient tout l'Évangile *in nuce*.

Thomas
Söding

a) L'histoire du fils cadet

L'histoire racontée par Jésus commence par le désir d'indépendance du fils cadet et sa volonté de sortir dans le monde; c'est pourquoi il réclame sa part du revenu familial (*Luc 15,12*) – comme il en a le droit. Il n'est pas directement question d'héritage, puisque le père vit encore. Selon la Torah, l'héritage devrait être partagé de telle sorte que l'aîné en obtienne les deux tiers et le cadet un tiers (*Deutéronome 21,17*); le Talmud prévoit un paiement anticipé (*bBabaBathra*, 136a). Ici, on ne sait pas ce qu'ils reçoivent; en

11 Joseph RATZINGER, *Jésus de Nazareth : Transfiguration, Paris, 2007. du Baptême dans le Jourdain à la*

tous cas, le père demeure le maître de la maison – présupposé décisif qui rend possible le *happy end*.

Le départ du fils cadet conduit bien sûr à sa déchéance – pas nécessairement, mais c'est un fait. Le jugement moral de la parabole est univoque : le fils dilapide son revenu, en menant une vie de débauche (*Luc 15,13*). C'est ce dont il veut s'accuser *coram Deo* devant son père (*Luc 15,18*), et ce qu'il fait (*Luc 15,21*). La parabole ne conduit cependant pas directement sur la voie du retour, mais elle dépeint d'abord le chemin de détresse emprunté par le pécheur. Une famine rend manifeste l'impasse où il s'est fourvoyé. La description en est crue : un Juif ne peut pas tomber plus bas : il travaille pour le compte d'un étranger dans un champ, garde les cochons et souffre de la faim (*Luc 15,15 s.*). Jusqu'ici la parabole pourrait apporter de l'eau au moulin des partisans de la rémunération : « c'est de sa faute ! ». Plus d'une histoire morale établit un tel lien entre ce que l'on fait et ses conséquences, que ce soit dans l'Antiquité, aujourd'hui, dans le judaïsme, dans le christianisme, dans le monde des religions, ou dans la sagesse populaire : « Qui aime le danger y tombera » (*Siracide 3,26*).

Thème

Toutefois, si la parabole devait satisfaire cette attente, elle a voulu en fait la briser. Le pécheur est dépeint comme un homme dans le besoin, le coupable comme victime de lui-même, l'égaré comme l'homme perdu. Plus la culpabilité et l'humiliation du fils cadet semblent fortes, plus cette perspective devient claire. La parabole montre qu'elle n'a pas besoin d'une illusion d'optique, mais qu'elle peut être une claire vision de ce qui est, parce qu'elle permet de sortir de l'impasse. C'est cette issue que décrit la parabole. Sans elle, ce n'aurait pas été une parabole de Jésus.

Deux moments y sont imbriqués. Le premier est le repentir du fils. Luc écrit : « Il revint en lui-même » (*Luc 15,17*). C'est une phrase-clé de la psychologie biblique. Dans le « Testament de Joseph » du judaïsme antique, elle est liée au fait de surmonter une tentation (*Testament de Joseph 3,9*). Mais cette expression se trouve aussi dans la philosophie stoïcienne, pour décrire le processus de la connaissance de soi¹². Dans son commentaire de Luc, Ambroise en a reconnu la dimension christologique : « Il est bien vrai qu'il revient à lui, s'étant quitté : car revenir au Seigneur, c'est se retrouver, et qui s'éloigne du Christ se renie¹³ ». L'introspection le conduit vers la maison de son père, c'est-à-dire également à son propre passé, à sa propre origine, à sa propre identité. Il n'a pas cessé de penser : « mon père » (*Luc 15,17 s.*). Il sait que dans son dénuement extrême et malgré sa faute, il demeure toujours le

12 ÉPICTÈTE, diss. III, 1,15 (ÉPICTÈTE, *Discourses*. Books III-IV. Fragments. Enchiridion [Loeb Classical Library 218], Cambridge, Mass. – London 1928, réédition 1985).

13 AMBROISE, in *Luc*, VII 220 (AMBROISE DE MILAN, *Traité sur l'Évangile selon Luc II* : Livres 7-10. Texte latin, introduction, traduction et notes de Gabriel Tissot [Sources chrétiennes 52], Paris 1976).

fils de son père. Mais il sait aussi qu'il a perdu sa dignité et le droit à cette filiation : « Je ne suis plus digne d'être appelé ton fils » (*Luc 15,19*), dit-il dans son discours intérieur à son père. Cet aveu montre la sincérité de son retour en lui-même. À vrai dire, en regardant en arrière, plein de honte, il voit encore davantage : il se rappelle l'ordre juste (selon les critères d'alors) que son père garantit à la maison. Les salariés eux-mêmes, en bas de la hiérarchie, ont assez à manger (*Luc 15,18*). Le fils joint alors à sa résolution un geste concret : « Il se leva et s'en alla chez son père » (*Luc 15,19*).

Ce chemin aurait abouti à une impasse si le père n'avait ouvert à son fils la porte de sa maison. Son amour paternel est le deuxième moment qui fait basculer cette histoire malheureuse. Celui-ci est décrit avec grand soin par le narrateur : « Comme il était encore loin, le père le vit et fut pris de pitié, il courut à sa rencontre, se jeta à son cou et l'embrassa » (*Luc 15,20*). Il a donc toujours scruté l'horizon pour trouver son fils. Il ne l'attend pas, mais il court à sa rencontre – geste à l'évidence en dessous de son rang. Il l'étreint et l'embrasse – un père dans l'Orient ancien ne peut exprimer son amour de manière plus intensive. Sa motivation décisive est une émotion : il a pitié. Il ressent la détresse de celui qui s'est égaré et qui était perdu. Il n'a pas en vue la culpabilité, mais l'indigence de son enfant. Il prend part à cette détresse. – Ainsi sa compassion le rend humble, puisqu'il fait voler en éclats toute attitude patriarcale. Cela, Ambroise l'attribue directement à Dieu : « Sa rencontre, c'est sa prescience ; son embrassement, c'est sa clémence, et les démonstrations de son amour paternel. Il se jette à votre cou pour vous relever gisant, et, chargé de péchés et tourné vers la terre, vous retourner vers le ciel pour y chercher votre auteur¹⁴ ».

Thomas
Söding

Même si le fils n'était pas rentré en lui-même et qu'il ne s'était pas mis en route, l'amour du père pour son fils aurait subsisté, mais il serait demeuré sans effet. Si le père n'était pas venu à sa rencontre, la fête n'aurait pas été aussi belle. Les deux moments devaient jouer ensemble – cependant, ils ne se situent pas sur le même plan. En effet, le fils est toujours l'enfant bien-aimé de son père ; il revient à la raison dans la mesure où il se rappelle les relations existant à la maison. Mais surtout, le père offre à son fils bien plus que ce qu'il pouvait espérer. Il prévient la confession de sa faute (*Luc 15,21*). Il n'envisage pas d'en faire un ouvrier, mais l'établit à nouveau comme fils, avec tous ses droits. Le manteau qu'il fait chercher pour lui, l'anneau qu'il lui met au doigt et les chaussures qu'il choisit pour lui deviennent le symbole d'un lien renouvelé ; la fête célébrée scelle la réconciliation et ouvre l'avenir (*Luc 15,23*).

Et le père ne rend pas seulement cette joie possible : il donne aussi le sens de cet événement, en en dévoilant toutes les dimensions : « Mon fils était

14 AMBROISE, in *Luc VII 230*.

mort et il est vivant; il était perdu et il a été retrouvé» (*Luc 15,24*). Le père n'exagère pas : son fils cadet pense et dit lui-même qu'il n'est pas digne d'être appelé son fils; sa détresse était abyssale, mais il jubile maintenant d'un bonheur céleste.

b) L'histoire du fils aîné

La deuxième partie de l'histoire est une parabole dans la parabole, un commentaire sous la forme de la poursuite du récit, une critique à la jubilation des retrouvailles, elle-même critiquée. Dans cette deuxième partie, la phrase d'ouverture, qui parle de *deux* fils, est reprise (*Luc 15,11*). Le fils aîné passe de l'arrière-plan au premier plan. Il revient – comme par hasard – du travail (*Luc 15,25*). Il apprend d'un valet la raison de cette joyeuse fête; mais il ne se réjouit pas et se met en colère – parce qu'il y voit une injustice. Dans le discours qu'il tient à son père, il montre clairement où elle se trouve. Que son père quitte la fête pour obtenir de son aîné qu'il participe aux réjouissances familiales témoigne d'une miséricorde semblable à celle qui l'a poussé à courir vers son fils cadet. Grâce à son initiative, est dit ce qui parle contre cette miséricorde – et combien plus encore, ce qui parle pour elle.

Thème

Dans son exégèse, Ambroise se fourvoie dans l'anti-judaïsme – mais il s'en écarte également. Il disqualifie le fils aîné comme jaloux¹⁵ et, en passant par l'allégorie du bouc qui doit être une victime d'holocauste, il parvient aux Juifs qui prétendent préférer le rite extérieur parce qu'ils peuvent ainsi se mettre en scène, tels les pharisiens de l'exemple de Jésus (*Luc 18, 9-14*)¹⁶. Pourtant, Ambroise ne peut ni ne veut évincer la prépondérance de la miséricorde. C'est pourquoi il y insiste de deux manières. D'une part : la porte est et demeure ouverte¹⁷ – il pense probablement à celle de l'Église, mais on peut aussi penser à celle du Royaume de Dieu. D'autre part : Dieu demeure le Père. Il dit aussi aux Juifs qu'ils sont toujours « auprès de Lui », c'est-à-dire dans la Loi, et que ce qui est Sien est aussi Leur, « comme Juifs, vous possédez les mystères de l'Ancien Testament, comme baptisés ceux également du Nouveau¹⁸ ».

Toutefois, plus l'on prend au sérieux l'objection du fils aîné, plus le message théologique devient clair. Souvent, on suppose qu'il y a injustice car la réinvestiture du fils cadet porterait atteinte à l'héritage du fils aîné. Puis – à la suite de Paul Ricœur – comme une « extravagance », qui serait précisément l'indice qu'il s'agit d'une parabole du royaume. Cependant, les paraboles de Jésus suivent une herméneutique de l'analogie. Le droit domestique du père n'est pas ici vidé de sa substance, mais

15 *Ibid.*, 237.

16 *Ibid.*, 239 sq.

17 *Ibid.*, 241.

18 *Ibid.*, 242 sq.

appliqué. Ce que le fils cadet a reçu en versement (que ce soit sa part d'héritage ou non) est et demeure perdu. Mais dans la maison du père, il y a plus qu'assez pour tous. C'est pourquoi la question de l'héritage ne joue aucun rôle dans le jugement du fils aîné.

Ce qui lui pose problème, c'est l'inégalité de traitement. C'est pourquoi il se met en colère et ne veut pas entrer dans la maison (*Luc 15,28*). À son père, qui sort à sa rencontre, il se plaint ainsi : « Voilà tant d'années que je te sers, sans avoir jamais transgressé un seul de tes ordres, et jamais tu ne m'as donné un chevreau, à moi, pour festoyer avec mes amis ; et puis ton fils que voici revient-il, après avoir dévoré ton bien avec des prostituées, tu fais tuer pour lui le veau gras » (*Luc 15,29 s.*). Sa colère est une sainte colère. Elle serait fondée si ce qu'il décrit était l'entière vérité. Il se sent défavorisé parce que le retour de son frère est fêté avec magnificence, tandis qu'à lui, rien n'est offert. Comme dans la parabole des ouvriers de la vigne, où ceux qui ont travaillé toute la journée se plaignent du prétendu traitement de faveur de ceux qui ont été recrutés tardivement, et se sentent désavantagés (*Matthieu 20,1-16*), le fils aîné se sent négligé parce que le père ne s'est pas montré aussi généreux à son égard.

La réponse du père l'éclaire cependant sur son erreur. À la différence de son frère, il ne dépend absolument pas de sa miséricorde : « Mon enfant, tu es toujours avec moi et tout ce qui est à moi est à toi » (*Luc 15,31*). D'abord le fils aîné est à l'évidence « l'enfant » de son père ; il n'a absolument pas besoin d'en venir à l'idée d'être mis au rang de l'un de ses ouvriers (*Luc 15,19*). Mais lui se décrit comme s'il n'était qu'un subordonné qui obéit en tout à ce que le père lui demande. Ensuite, il est de fait copropriétaire, puisque le père lui donne pleinement part à tout ce qui appartient à la maison. Il n'avait donc absolument pas besoin d'attendre, il pouvait simplement se servir. Si l'on veut, le fils aîné est aussi un fils perdu, car il a méconnu sa filiation. L'accueil de son frère lui donne l'occasion, non seulement d'écouter la musique de fête et de participer à la danse, mais aussi de se reconnaître lui-même, comme fils de son père, comme frère de son frère, comme membre de la famille, comme membre de la société en fête.

Thomas
Söding

4. Pensées de Dieu

Une parabole n'est pas un dogme, mais une icône. Elle rend visible le Dieu invisible et fait du visible ce qui manifeste Dieu. Des pères qui pardonnent à leurs enfants fautifs, il y en a toujours eu, Dieu merci ! Espérons qu'il y en aura toujours ; Jésus fait voir ces histoires de père et de fils comme des histoires de Dieu. Que Dieu soit miséricordieux n'est pas une découverte de Jésus, mais une disposition fondamentale de Dieu. Elle est même devenue dans la louange de la miséricorde divine la voix dominante (*cantus firmus*)

du chant de la foi d'Israël¹⁹ ; Jésus montre combien cette miséricorde se fait proche des hommes : infiniment proche, si proche qu'elle constitue leur propre vie, le fondement de l'amour, la disponibilité et la capacité de se convertir, la réalité de la réconciliation, la joie d'une fête de retrouvailles.

La parabole maintient la différence entre le Père céleste et tout père terrestre, sans laquelle il ne peut y avoir de connaissance théologique : « Père, j'ai péché contre le Ciel et contre toi » (*Luc 15,21*), confesse le fils prodigue (voir *Luc 15,18*). Il a péché contre le Ciel parce que le manquement au commandement de Dieu, se manifestant dans la dilapidation et dans l'impureté (*Luc 15,13-16* ; cf. *15,30*), fait de la faute un péché ; il a péché « contre toi », parce que le père de la parabole n'est ni Dieu ni la victime, mais le père qui avait toujours en vue son fils cadet, si bien qu'il a souffert lui aussi de l'angoisse mortelle du pécheur.

Thème

À vrai dire, la parabole ouvre notre regard vers Dieu qui, dans la prière, n'est pas seulement décrit de manière métaphorique comme « Père » mais à qui l'on s'adresse vraiment comme « Père » (*Luc 11,1*). La parabole est le meilleur commentaire du fait que le Nom de Dieu, qui doit être sanctifié, est rattaché, selon ce que nous transmet Jésus, à la paternité de Dieu. Le discours en parabole maintient cette différence qualitative et cette correspondance qualitative. Dans la parabole elle-même, le verset qui revient trois fois, et qui célèbre la mort et la résurrection du fils (*Luc 15,24,32*), élargit l'horizon du Royaume de Dieu. À deux reprises, il est prononcé par le père : une fois il nous montre son fils (*Luc 15,24*), une autre fois le « frère » de son autre fils (*Luc 15,32*). « Mort » donne la mesure de l'abîme de la perdition ; « vie » le bonheur des retrouvailles. Le père a perdu son fils, le frère a perdu son frère, le fils cadet a perdu son père, sa famille, lui-même et Dieu. Mais comme le fait comprendre la parabole, il a retrouvé Dieu dans la mesure où il s'est retrouvé lui-même et qu'il a retrouvé son père dans sa maison natale. Le fils aîné, s'il participe plus tard à la fête, peut de la même manière retrouver son frère, son père et se retrouver lui-même en Dieu.

À ce stade, on voit que la miséricorde du père ne produit pas l'injustice, mais rétablit l'équité – en petit, comme Dieu le fait en grand, si Jésus ne se trompe pas dans sa révélation et Israël ne loue pas Dieu à tort pour sa miséricorde. En effet, même si le fils cadet a si bien dilapidé par sa faute son être de fils qu'il en était « mort », il est et demeure pourtant le fils de son père et le frère de son frère. Par sa miséricorde, le père n'aliène pas son fils cadet à lui-même, mais il lui permet au contraire de redevenir lui-même. Le principe « donner à chacun ce qui lui revient » (*suum cuique*) n'est pas anéanti, mais au contraire comme recréé. Il serait injuste de lier le fils

prodigue à sa faute; ce serait le règne de la mort. Il est juste de lui prodiguer la miséricorde dont il a besoin pour pouvoir revivre comme fils dans la maison du père. Il a confessé sa faute : peut-elle être pardonnée? La théologie biblique (pas seulement elle, mais elle résolument) s'appuie sur la possibilité et la réalité du pardon. *Luc 15,11-32* en est un exemple typique. Le père de la parabole a, en bon patriarche oriental tout puissant, la possibilité de donner le pardon dont l'a prié son fils cadet; il y recourt parce qu'il a un cœur. Il établit ainsi, dans la perspective de la parabole, un signe de ce que Dieu est en état de faire et qu'Il veut faire : pardonner la faute, créer une vie nouvelle hors de la mort et pacifier toutes les guerres fratricides qui dénaturent la face de la terre. Un tel pardon ne peut se donner contre la volonté des hommes, car il serait alors un bonheur contraint. Mais là où un homme prie sincèrement Dieu de lui donner le pardon, celui-ci lui est assuré. La Bonne Nouvelle de cette parabole est donc que le repentir ne purifie pas seulement le cœur du pécheur, mais qu'il renouvelle aussi sa relation à Dieu et à son prochain, parce que Dieu est miséricordieux et que dans Sa miséricorde, il agit infiniment plus en vue de son salut que ce que peut attendre un cœur contrit²⁰.

Puisque la miséricorde, que Jésus laisse espérer par cette parabole, accomplit la justice, elle n'est pas arbitraire, mais expression de l'amour paternel de Dieu. Il n'existe pas de droit à la miséricorde; mais la parabole fonde une confiance qui réside dans l'acquiescement même de Dieu, transmis par Jésus. C'est seulement parce que Dieu laisse agir sa miséricorde que la mort peut être transformée en vie. Ambroise a précisément souligné ce point : « Qui donc êtes-vous, pour contester au Seigneur le droit de remettre sa faute à qui bon Lui semble, quand vous pardonnez à qui vous voulez? Il veut être prié, Il veut être imploré. Si tous sont justes, où sera la grâce de Dieu? Qui êtes-vous, pour en vouloir à Dieu²¹? » La corrélation entre repentir et pardon est fondée ici de manière positive. Elle n'a pas d'autre raison que la miséricorde divine qui accomplit la justice parce que le pardon ne supprime rien de ce qui est arrivé, mais crée une vie nouvelle.

Thomas
Söding

C'est dans cette perspective théocentrique que l'anthropologie trouve sa voie. Que le fils soit « mort » ne signifie pas qu'il n'aurait pas pu rentrer en lui-même; qu'il « soit rentré en lui-même », puis qu'il se soit « levé » et qu'il soit « parti », ne signifie pas qu'il n'était pas mort. À l'inverse, cela ne veut pas non plus dire qu'il aurait pu se faire revivre lui-même. Le père – « un

20 La parabole parle positivement de la possibilité du pardon, qui conduit à la réconciliation, et ce, également dans la deuxième partie. Elle ne s'intéresse pas à ce qui se passe lorsque les pécheurs demeurent endurcis. Dans la perspective de la parabole, il y a cependant la

réflexion avancée par BENOÎT XVI dans *Spe salvi* : « Le Jugement Dernier lui-même ouvre encore une fois la possibilité à un tournant dramatique dans le visage de Dieu » (Encyclique *Spe salvi* « Sur l'espérance chrétienne », 2007).

21 AMBROISE, in *Luc*, VII 236.

Thème

homme», comme dit le verset liminaire – demeure la figure dominante, à l'arrière-plan comme au premier plan. Appliquons cela à Dieu : les deux enfants ne vivraient certainement pas, n'était leur père céleste : il n'y aurait rien à partager, aucune faute, donc aucune réconciliation avec Dieu, aucun rappel de la justice de Dieu et aucune espérance en son amour ; il n'y aurait aucune Résurrection des morts. La théologie de controverse du xvr^e siècle s'est enlisée en voulant délimiter les parts respectives attribuées à Dieu et aux hommes. La réconciliation ne peut jamais être que l'affaire de Dieu, puis de l'homme – à l'inverse, le repentir est toujours d'abord l'affaire de l'homme, puis de Dieu²². Toute théologie de la grâce qui calculerait quelle part revient à Dieu et quelle part à l'homme est exclue d'emblée ; mais aucune théologie de la grâce qui s'appuie sur la parabole ne peut nier la responsabilité de l'homme et refuser sa capacité à se raviser. Si le fils cadet, comme le pensait Luther, désespérait de ses péchés, il n'aurait quand même pas été dans la situation de Judas selon l'interprétation traditionnelle ; et même s'il a ressenti le mal du pays, c'est bien lui qui se sera mis en route. Il sait qu'il est lui-même responsable de sa vie lamentable ; mais sa décision de tout recommencer l'aurait mené n'importe où, pas dans sa maison natale, s'il n'y avait pas eu son père qui met en œuvre tout son pouvoir pour transformer l'amour qu'il lui porte en droit pour lui. Le fils cadet ne peut pas savoir, mais seulement espérer qu'il en soit ainsi – il espérait être considéré et traité comme un ouvrier, et il est comblé au-delà de ses espérances. Le fils aîné n'est pas contraint par son père à participer à la fête ; il doit être gagné à cette idée. Mais puisque la parabole laisse ouverte la question de savoir s'il y réussira, elle ouvre un espace à une interprétation qui ne parle pas seulement à son sujet, mais qui la pénètre et permet d'en continuer l'histoire. La règle de saint Benoît exhorte « à ne jamais désespérer de la miséricorde de Dieu » (4,76). Cette parabole peut servir de fondement à cette conviction – non sans que soit posée la question de la miséricorde et qu'y soit cherchée une réponse, qui devient elle-même une question : Dieu est-Il vraiment aussi miséricordieux que le décrit la parabole ?

Seule la réponse donnée par Jésus lui-même est claire. Il proclame lui-même l'Évangile concentré dans cette parabole. Il appelle les pécheurs à la conversion (*Luc* 5,32 ; voir 13,3,5 et 15,7,10) ; il pardonne les péchés (*Luc* 7,36-50) ; il rappelle à la vie (*Luc* 7,11-17) ; il meurt comme un pécheur et est ressuscité par son Père. Parce qu'il a vécu cette vie et qu'il est mort de cette mort, mais qu'il est ressuscité des morts, tous les pécheurs peuvent mourir de la mort du péché pour être ramenés à la vie. Tout l'Évangile est

22 Dans la scolastique, le repentir est devenu un thème favori de la théologie de la grâce et de la doctrine des sacrements, il est vrai non pas tant dans une perspective théocentrique que dans la relation entre l'anthropologie

et l'ecclésiologie, à savoir comment distinguer la contrition et l'attrition, l'absolution sacramentelle et le pardon non sacramentel. La parabole demeure hors d'une telle perspective.

une interprétation de cette parabole et celle-ci condense tout l'Évangile. Puisque Jésus a raconté ses paraboles dans le contexte de l'avènement du Royaume de Dieu, lui donner un sens post-pascal n'est pas la trahir, mais l'approfondir. La question de la miséricorde devient ainsi une question concernant notre foi.

(Traduit de l'allemand par Philippe Saudraix. Titre original : Eine Frage der Barmherzigkeit. Das Gleichnis vom verlorenen Sohn (Lk 15,11-32))

Thomas Söding, né en 1956, après des études de théologie, de germanistique et d'histoire à Münster, a été professeur de théologie biblique à l'Université de Wuppertal. Depuis 2008, il est professeur de Nouveau Testament à l'Université de Bochum. Membre de la rédaction de « Communio » de langue allemande.

Thomas
Söding

Olivier
Artus



« Miséricorde » et « Charité » dans les Traditions d'Israël

Plusieurs traditions de la Bible hébraïque font de la miséricorde un attribut divin. Mais cette compréhension de Dieu est loin de faire l'unanimité dans l'Ancien Testament. En effet, les rapports entre Dieu et son peuple sont souvent définis par des principes de type juridique : le comportement d'Israël détermine son destin — bénédiction ou malédiction (voir par exemple *Deutéronome* 30,15ss.).

De la même manière, la description des relations sociales au sein de la communauté d'Israël recourt plus souvent à un registre juridique qu'au vocabulaire de la « miséricorde » ou de la « charité ». L'analyse de la notion de miséricorde dans l'Ancien Testament implique donc de préciser la relation entre « justice » et « miséricorde ». Le discours de Yhwh, en *Exode* 34,6-7, articule ces deux notions en décrivant tour à tour un Dieu miséricordieux, puis faisant justice de manière implacable : *« Yhwh, Yhwh, Dieu miséricordieux (rahûm) et bienveillant (hannûn), lent aux colères, grand en charité (hesed) et en fidélité, (v 7) faisant grâce à des milliers, supportant la faute, la rébellion et le péché; mais sans rien laisser impuni, poursuivant la faute des pères sur les fils et sur les petits-fils sur trois et quatre générations ».*

Thème

Ce texte pourrait sembler cultiver le paradoxe, en juxtaposant deux propositions assez difficilement compatibles : Yhwh est-il grand en miséricorde et en charité, ou bien met-il en œuvre une conception plus étroite, plus « automatique » de la justice rétributive ?

Cependant, la thèse que cet article va tenter de démontrer est la suivante : les traditions de la Bible hébraïque reflètent une évolution de la compréhension de la personne même de Dieu. Israël s'éloigne progressivement d'une compréhension initiale qui présente bien des points communs avec les cultures du Proche-Orient ancien, et qui fait de Dieu le référent ultime de la justice humaine, pour construire une figure originale qui est celle d'un Dieu de miséricorde et de charité. *Exode* 34,6-7 pourrait juxtaposer deux propositions qui reflètent deux étapes de la réflexion théologique d'Israël. De plus, à cette évolution de la compréhension de Dieu semble correspondre une évolution de la compréhension et de la description des rapports avec le prochain : à un fonctionnement assez rigoureux de la justice, dont l'illustration la plus évidente est la loi du talion — même s'il convient d'éviter tout contresens à propos de ce

texte — va s'ajouter, sinon se substituer, la notion de gratuité dans les relations interhumaines.

1. Précisions de vocabulaire

1.1 Bonté et miséricorde de Dieu

L'adjectif *rahûm*, dans la formule qui l'associe à l'adjectif *hannûn*, est toujours utilisé (sauf en Psaume 112,4) à propos de Dieu. *Rahûm* lui-même renvoie à la racine *râham* et au substantif *rahamûm* — entrailles. L'adjectif est associé à *hannûn*¹ en Exode 34,6, comme dans les textes prophétiques tardifs de Joël 2,13 et Jonas 4,2², ou encore en Néhémie (*Néhémie* 9,17,31), et enfin dans les Psaumes (86,15 ; 103,8 ; 111,4 ; 145,8). L'ensemble de ces occurrences oriente vers le caractère tardif de la formule (pas avant l'époque perse).

L'usage particulier de l'adjectif *rahûm* en Deutéronome 4,31 doit être relevé : il y désigne la miséricorde de Dieu qui fait suite à la sanction (l'exil) qui a frappé le peuple du fait de son idolâtrie. Israël a payé pour sa faute, mais la nature miséricordieuse de Dieu maintient intacte l'alliance conclue avec les pères.

De même, le Psaume 78 relie *rahûm* avec l'agir miséricordieux de Dieu qui pardonne les fautes. (Psaume 78,36-38 : *Leur bouche Le trompait, leur langue Lui mentait, leur cœur n'était pas fermement avec Lui, et ils ne se fiaient pas à son alliance, et Lui, le rahûm, au lieu de détruire Il effaçait la faute*).

Olivier
Artus

1.2 L'agir gracieux — l'amour de Dieu

● Le verbe 'âhabh « aimer » est parfois utilisé avec Dieu pour sujet : les sections tardives du Deutéronome parlent de l'amour de Yhwh pour les « pères d'Israël » (Deutéronome 4,37 ; 10,15). Cet amour apparaît inconditionné dans ces deux textes, comme dans les traditions prophétiques d'Osee 3,1 ; 11,1 ; 14,5³ — mais contrairement à Deutéronome 7,13 où 'âhabh semble être la conséquence de la fidélité d'Israël à la Loi. L'usage d'« âhabh n'est donc pas univoque : tantôt compris dans une perspective juridique — l'amour de Dieu pour Israël est la conséquence de la fidélité du peuple aux commandements⁴ —, et tantôt compris comme acte d'amour inconditionné.

1 À relier au substantif *hen* : amour gracieux, faveur, voir par exemple Exode 33,12 : Moïse trouve grâce (*hen*) aux yeux de Yhwh.

2 Le livre de Jonas nous invite à considérer que la miséricorde divine ne s'exerce pas uniquement dans les limites du peuple d'Israël : Ninive est le symbole de l'universalité de l'action divine.

3 Voir également Jérémie 31,3 ; Isaïe 43,4.

4 De même que, selon Deutéronome 6,4, l'amour pour Dieu s'exprime dans la mise en œuvre des dispositions légales de l'alliance. On peut noter que, dans cette perspective, la relation homme-Dieu est pensée selon le schéma des relations contractuelles qui unissent un vassal à son suzerain.

● Le substantif *hesed* exprime de manière plus habituelle l'agir gracieux de Dieu. Dans des textes relativement tardifs, il désigne un attribut divin.

Selon *Isaïe* 16,5, la *hesed* appartient à la nature même de Dieu, puisqu'elle affermit son trône. Elle a pour corollaire la mise en œuvre du droit et de la justice (*mishpat* + *sedeq*). En revanche, *Exode* 34,6 fait de la *hesed* le corollaire de la miséricorde et de la bonté de Dieu.

Il est intéressant de relever l'usage du terme en *Osée* 2,21 : *Je te fiancerai à moi pour toujours, par la justice et le droit (mishpat + sedeq), par la hesed et par les rahamim* — substantif correspondant à l'adjectif *rahûm*, et désignant la miséricorde divine : à la rupture entre Israël et son Dieu, du fait de ses prostitutions — comprendre son idolâtrie — fait suite un pardon gratuit qui permet de renouer une relation d'amour qui est conforme à la nature même de Dieu⁵.

Cette compréhension de Dieu comme source de toute *hesed* est intégrée dans le Psautier — dont le meilleur exemple est fourni par le Psaume 136 et son refrain : *ki l'ôlam hasdô* — « car éternel est son amour (sa grâce) ».

Thème

D'autre part, la *hesed* de Dieu se déploie dans l'histoire, comme le souligne le Psaume 119,41 : « *que vienne sur moi ta hesed, le salut conforme à ta parole.* »

Ainsi, la *hesed* de Dieu est une expression de sa nature même. Dieu est *hesed*. Cette interprétation presque « ontologique » de la *hesed* de Dieu trouve un parallèle en *Exode* 33,19, qui utilise un autre vocabulaire : « Je fais miséricorde à qui je fais miséricorde — verbe hébraïque *hânan* ». La construction littéraire d'*Exode* 33,19 est parallèle à celle d'*Exode* 3,14 « Je suis qui je suis » — que la Septante traduit : « Je suis celui qui est » — ; ce qui invite à une interprétation ontologique d'*Exode* 33,19 : dans ce texte tardif, la miséricorde semble définir l'être de Dieu. Cette nature gracieuse et miséricordieuse de Dieu trouve donc son expression dans le pardon qu'il accorde à Israël infidèle à l'alliance dans laquelle il s'est engagé, comme dans le salut historique dont il fait bénéficier son peuple (voir *Exode* 15,13).

Notons que la « consolation » divine trouve dans la finale d'*Isaïe* une dimension eschatologique (*Isaïe* 66,13, racine *nâham* : *Comme un homme que sa mère console, Ainsi je vous consolerais; Vous serez consolés dans Jérusalem*). Cette ouverture eschatologique se retrouve également dans le refrain du Psaume 136, cité plus haut — *ki l'ôlam hasdô*, dans lequel le vocabulaire de la *hesed* fédère l'ensemble des aspects de l'agir divin : création (vv. 5-9), salut (vv 10-20), don de la terre (vv 21ss).

Ainsi, même si la miséricorde et la charité caractérisent Dieu en lui-même, ces attributs divins nous invitent à contempler un Dieu en action — un Dieu pour l'homme.

La pensée d'un Dieu qui aime et qui fait miséricorde s'est progressivement développée dans la réflexion théologique d'Israël. Pourtant, dans les traditions les plus anciennes de l'Ancien Testament, c'est l'exercice de la justice qui caractérise le Dieu d'Israël, plutôt que la miséricorde et la charité.

2. La Justice divine

La brève étude de vocabulaire que nous venons d'effectuer a fait apparaître le vocabulaire de la miséricorde (ou de la grâce) comme assez tardif dans la compréhension qu'Israël a de son Dieu. De fait, pour ne prendre qu'un seul exemple, les traditions plus anciennes du *Deutéronome* établissent une corrélation assez stricte entre l'agir d'Israël et sa « rétribution » dans l'histoire.

La parénèse de *Deutéronome* 6,4-25 fournit un bon exemple de cette compréhension des relations entre Dieu et son peuple, et reflète bien la dynamique d'ensemble du livre : après l'invitation à s'engager sans réserve dans une relation d'alliance avec Dieu (*Deutéronome* 6,4-9), le discours de Moïse rappelle les bienfaits et les dons de Dieu (le salut, la possession de la terre et de ses richesses : *Deutéronome* 6,10ss), avant d'énoncer des exigences légales : renoncement à l'idolâtrie, respects des lois et des commandements (*Deutéronome* 6,13-14.16-17). Le sort futur du peuple est directement relié à son respect des commandements transmis par Moïse :

- promesse de bonheur et de bénédictions concrètes de la part du Seigneur (*Deutéronome* 6,18) en cas de fidélité.
- Menaces de malédiction et de dépossession en cas d'infidélité (*Deutéronome* 6,15).

Les éléments mis au jour en *Deutéronome* 6 peuvent être retrouvés dans le plan général du livre :

- Prologue historique rappelant le don de Dieu (*Deutéronome* 1-3)
- Prescriptions définissant les conditions de l'alliance (*Deutéronome* 5 + *Deutéronome* 12-26)
- Bénédictions et malédictions (*Deutéronome* 27-28).

Cette structure n'est pas sans rappeler celle des traités de vassalité hittites ou assyriens, précisant les conditions de l'engagement d'alliance unissant un vassal à son suzerain⁶ :

1. préambule (présentation des partenaires de l'alliance)
2. Prologue historique

6 Voir G.E. MENDENHALL, *Law and East*, Pittsburgh (Pa), 1955.
Covenant in Israel and the Ancien Near

3. Stipulations fondamentales
4. Règles particulières
5. Témoins du traité
6. Sanctions en cas de non-respect
7. Archivage du document.

La recherche récente a relativisé la relation de dépendance entre les traditions deutéronomiques et ces textes du Proche-Orient ancien, mais il est intéressant de relever un certain nombre d'expressions des traités de vassalité hittites qui trouvent un parallèle dans le texte biblique : le vocabulaire de l'amour pour Dieu (*ahab*), en *Deutéronome* 6,5; la notion de la connaissance d'Israël (*da'at*) par son Dieu, en *Deutéronome* 9,24; les expressions « craindre » (*yare*), « servir » (*abad*), « obéir à la voix de » (*sâma' b'qôl*), utilisées pour décrire l'attitude qui doit être celle d'Israël à l'égard de Yhwh⁷.

De tels constats ne démontrent pas un lien de dépendance directe, mais pourraient témoigner d'une influence culturelle : les catégories sémantiques qui avaient permis de penser les relations entre suzerain et vassal seraient celles-là même qui permettent, dans un cadre idéologique et théologique totalement différent, de penser la relation d'alliance qui unit Israël à son Dieu — relation qui ne peut être délaissée par le peuple, dans la mesure où il s'exposerait alors à d'inévitables malédictions.

Thème

Pour l'énoncer autrement, il semble que le *Deutéronome*, dans ses traditions les plus anciennes, pense la relation entre Dieu et son peuple dans un cadre juridique qui exclut l'idée de miséricorde, ou de charité. Le vocabulaire même de l'amour doit être interprété dans ce contexte juridique, comme c'est sans doute également le cas dans les traditions narratives deutéronomistes du Livre de *Samuel* traitant des relations entre le mercenaire David et le fils du roi Saül : Jonathan (le mot amour ou amitié concernant ces deux personnages revêt une connotation juridique : David est un mercenaire vassal du roi⁸).

La première partie du livre d'*Osée*, déjà évoquée, déploie une théologie similaire : Israël, l'épouse de Yhwh, dévoyée par l'idolâtrie, est abandonnée, laissée à elle-même et dépouillée de ses biens. Sa fille porte le nom symbolique de *lô' rûhamah* : celle à qui il n'est pas fait miséricorde. Ce texte prépare cependant le renversement du chapitre 2, qui met en scène les retrouvailles entre Yhwh et son peuple, et qui passe d'une conception juridique de la relation du peuple à son Dieu à une théologie de la miséricorde et de la grâce.

7 Voir O. ARTUS, "De l'influence des Traités de vassalité hittites sur la composition du livre du Deutéronome. Évaluation d'une théorie classique en exégèse biblique", dans : *Identité et altérité culturelles. Le cas des Hittites*

dans le Proche-Orient Ancien (rI. Klock-Fontanille et al., éd.), Safran, Bruxelles, 2010, pp. 25-33.

8 Voir I. HIMBAZA, A. SCHENKER, J.B. EDART, *Clarifications sur l'homosexualité dans la Bible*, Paris, Cerf, 2007.

3. La justice humaine et la justice divine

Pourquoi une telle présentation — juridique — des relations d'Israël à son Dieu ? Il semble que, dans les traditions littéraires les plus anciennes, les schémas qui prévalent pour rendre compte de la justice humaine et des rapports interhumains aient été utilisés dans le domaine particulier de la relation de Dieu à son peuple Israël. L'idée sous-jacente à la justice humaine, telle qu'elle se développe dans les sociétés du Proche-orient ancien, et telle qu'elle est décrite dans les collections législatives mésopotamiennes, est l'idée de *proportionnalité* — désignant une équivalence entre le préjudice causé et la peine subie. La loi de talion, retrouvée par exemple en *Exode 21,22-25* en fournit une excellente illustration.

3.1 Le sens de la formule talionique d'*Exode 21,22-25*⁹

Insérée au cœur des lois casuistiques du code de l'Alliance concernant les « coups et blessures volontaires donnant ou non la mort » (*Exode 21,12-32*), la formule talionique d'*Exode 21,22-25* semble interrompre la progression du texte, puisqu'elle est située entre les lois concernant les coups volontaires entraînant la mort d'un esclave (vv 20-21), et les lois relatives aux coups volontaires conduisant à la blessure d'un esclave (vv. 26ss). La formule talionique elle-même est introduite par une circonstance juridique assez étrange, mais assez « classique » dans les collections législatives du Proche-Orient ancien :

Olivier
Artus

- 22a Et quand des hommes se battent, et heurtent une femme enceinte,
et que ses enfants sortent, mais qu'il n'y a aucun malheur, (*lô' 'âsôn*)
22b qu'une amende soit perçue : comme l'imposera le mari de la
femme, ainsi il donnera (par l'intermédiaire) des juges.
23a Et s'il y a un malheur ('âsôn)
23b tu donneras vie pour vie.
24a Un œil pour un œil, une dent pour une dent,
24b une main pour une main, un pied pour un pied.
25a Une brûlure pour une brûlure, une blessure pour une blessure,
25b une meurtrissure pour une meurtrissure.

La majorité des commentateurs s'accorde sur le fait qu'il faut se garder de prendre la formule au pied de la lettre¹⁰. L'un des arguments avancés est la quasi absence de peines de mutilation dans la Bible hébraïque (hormis *Deutéronome 25,11-12*). La formule talionique, facilement mémorisable, viserait donc à exprimer un principe fondamental de la justice humaine,

9 Voir O. ARTUS, « Talion », *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, tome XIII (75), col. 881-908, Paris 2005.

10 Voir en particulier le commentaire fondamental de L. SCHWIENHORST -

SCHÖNBERGER, *Das Bundesbuch (Ex 20,22-23,33). Studien zu seiner Entstehung und Theologie*, Berlin, New-York 1990, pp. 101-106.

qui, d'ailleurs, peut déjà être retrouvé dans le code de Hammourapi, rédigé plus d'un millénaire auparavant : la proportionnalité entre le préjudice causé et la peine subie — celle-ci étant avant tout financière.

Le parallélisme entre les textes du Proche-Orient ancien et la formule talionique qui se trouve dans l'*Exode*¹¹ est donc le signe que cette conception de la justice s'enracine davantage dans l'idéologie et dans la réflexion juridique des sociétés du Proche-Orient ancien que dans une réflexion proprement théologique.

3.2 Droit et justice comme fondements de l'éthique sociale

La littérature prophétique utilise fréquemment les notions de « droit » et de « justice », pour décrire ce à quoi doit tendre la société humaine. Les deux notions sont souvent reliées dans un hendiadys — *mishpat us'daqah* — qui est le décalque de l'expression akkadienne *kittum umisharum*. Dans l'introduction du code de Hammourapi, le droit et la justice sont décrits comme les piliers du trône d'un roi qui est le « roi du droit ». Il existe une continuité entre cette compréhension de la responsabilité de la monarchie dans le Proche Orient ancien, et celle qui prévaut en Israël puis en Juda.

Thème

Les termes *mishpat us'daqah* sont repris par la littérature prophétique pour décrire la mission des dirigeants d'Israël : mettre en œuvre le droit et la justice. Ainsi, *Isaïe* 9,6 décrit droit et justice comme les fondements du trône : l'institution monarchique n'a de légitimité que dans la mise en œuvre du droit et de la justice sur lesquels Dieu lui-même l'a fondée. C'est cette compréhension de la fonction royale qui est sous-jacente à la présentation des figures de David et de Salomon, mettant en œuvre « droit et justice », selon les récits de 2 *Samuel* 8,15 et 1 *Rois* 10,9. En s'attaquant violemment à la société israélite coupable de dévoyer la justice et de mépriser le droit, c'est l'institution royale elle-même que les prophètes visent, ainsi Amos (voir *Amos* 5,7), ou Jérémie (voir *Jérémie* 22,15). La monarchie perd sa légitimité si elle ne parvient pas à maintenir le droit et la justice, au nom de Yhwh lui-même.

3.3 La réflexion éthique de la Torah : de la justice à la miséricorde ?

a) Les lois apodictiques d'*Exode* 22,20-23,9

De manière assez étonnante, la Torah ne cite jamais « droit » et « justice » — *mishpat us'daqah* — comme fondements des lois. Un certain nombre de dispositions législatives apparaissent sans fondements théologiques (ainsi

32 • 11 Voir également les parallèles de *Deutéronome* 19,21 ; *Lévitique* 24,18.20.

les lois concernant les coups et blessures, voir supra). D'autres sont fondées sur le mémorial de la libération dont a bénéficié le peuple en Égypte (essentiellement dans le *Deutéronome*); d'autres encore reposent sur l'affirmation de la proximité particulière de Yhwh avec les plus pauvres : c'est en particulier le cas des lois apodictiques d'*Exode* 22,20-26 :

« Tu ne maltraiteras pas la veuve, ni l'orphelin. Si tu les maltraites, et qu'ils viennent à moi, j'entendrai leurs cris; ma colère s'enflammera, et je vous détruirai par l'épée; vos femmes deviendront veuves, et vos enfants orphelins » (*Exode* 22,21-23).

« Si tu prends en gage le vêtement de ton prochain, tu le lui rendras avant le coucher du soleil; car c'est sa seule couverture, c'est le vêtement dont il s'enveloppe le corps : dans quoi coucherait-il? S'il crie à moi, je l'entendrai, car je suis miséricordieux — *ki hannun 'ani* » (*Exode* 22,26).

Ce ne sont plus « droit » et « justice » qui fondent la loi, mais l'affirmation de la proximité de Yhwh avec les plus pauvres, au nom même de sa miséricorde (*Exode* 22,26). La Torah est donc le témoin d'un déplacement dans la compréhension des lois qui s'imposent à Israël : l'action de Dieu en faveur de son peuple est soigneusement distinguée des catégories de « droit » et de « justice » qui sont communes au Proche-Orient ancien. Yhwh miséricordieux est le garant d'une loi qui prend le parti du pauvre et du faible.

Olivier
Artus

b) *Lévitique* 19 et *Lévitique* 25 : la corrélation entre théologie de la création, théologie du salut et éthique de la charité

Exode 22,21-26 n'élabore pas, au plan théologique, l'affirmation de la proximité de Dieu avec les plus pauvres. Plus tardive, la loi de Sainteté (*Lévitique* 17-26) déploie une réflexion éthique qui cherche à énoncer les conséquences pratiques de la foi en un Dieu créateur et sauveur. L'enjeu de l'éthique, selon *Lévitique* 17-26, est la sainteté, c'est-à-dire, la faculté de demeurer dans la proximité de Dieu, qui est le « Saint » par excellence.

Prenons deux exemples de cette réflexion éthique de la loi de Sainteté :

Lévitique 19,33-34 montre le saut qualitatif qu'effectue la loi de sainteté par rapport aux lois préexiliques du code de l'alliance, qui ne déploient pas toutes une réflexion théologique élaborée. *Lévitique* 19,33 cite le livre de l'*Exode*, tandis que *Lévitique* 19,34 énonce la loi nouvelle :

33. Si un étranger vient séjourner avec vous dans votre pays, vous ne l'opprimerez pas.

34. Vous traiterez l'étranger séjournant parmi vous comme un indigène du milieu de vous ; vous l'aimerez comme vous-mêmes, car vous avez été étrangers dans le pays d'Égypte.

Le motif de l'agir gracieux vis-à-vis de l'étranger participe d'une théologie clairement inspirée par le *Deutéronome*, dont la loi de Sainteté reprend certaines lignes : la mémoire de la libération dont Israël a bénéficié en Égypte fonde le précepte éthique valable pour la vie présente du peuple.

C'est la référence à la théologie de la création qui est sous-jacente à la loi jubilaire, en *Lévitique 25*¹² : le rythme septénaire qui conduit à célébrer le jubilé au terme de sept septénaires d'années constitue une claire allusion au calendrier de la création. La remise des dettes qui est le corollaire du jubilé rétablit chaque membre de la communauté dans les biens qui lui ont été accordés, conformément à l'ordre créationnel voulu par Dieu. La concomitance du début du jubilé avec la fête de *yom hakkippurim* (*Lévitique 25,9*) exprime la corrélation entre la miséricorde de Dieu qui pardonne (voir *Lévitique 16*, spécialement *Lévitique 16,21*) et la « remise » (*yobel, d'ror*), la « miséricorde financière » dont chacun est invité à faire preuve vis-à-vis de ses frères lors de l'année jubilaire.

Thème

4. D'un Dieu qui juge à un Dieu qui pardonne

C'est à partir des intercessions « réussies » de Moïse en *Exode 32,7-14*, puis en *Nombres 14,13-20* que nous allons examiner ce thème du « pardon divin », à l'intérieur du Pentateuque pour commencer. En effet, *Exode 32,7-14* et *Nombres 14,13-20* rompent, à l'intérieur même du Pentateuque, la logique de rétribution qui y prévaut habituellement : à la stricte rétribution des fautes, décrite par exemple par *Deutéronome 6* et *Deutéronome 30,15ss*, se substitue la demande d'un pardon par Moïse, intermédiaire prophétique qualifié entre Dieu et son peuple — pardon qui est finalement accordé par Dieu.

Dans le contexte d'*Exode 32*, comme dans celui de *Nombres 14*, l'intercession de Moïse et la réponse divine constituent des « ajouts » apportés à un texte antérieur, qui, lui, décrit la sanction¹³ : sanction de la communauté idolâtre qui a construit un veau en or, selon *Exode 32,35* ; sanction du peuple qui refuse de monter en Canaan, selon *Nombres 14,21-25*.

12 Voir sur ce point O. ARTUS : « Lévitique 25 : Année sabbatique et Jubilé dans le contexte des Traditions bibliques et des Cultures du Proche Orient Ancien », *Transversalités* 129 (2014), pp. 9-27.

13 Voir sur ce point V. SENECHAL, « Quel horizon d'écriture pour Nombre 14,11-25 ? Essai de sondage des soubassements de cette péripécie », *Leviticus and Numbers* (Th. Römer, éd.), BETL 215, Leuven, 2008, 609-629.

L'intercession efficace de Moïse qui, dans les deux cas, conduit au pardon divin, s'appuie sur la dimension miséricordieuse, charitable, gracieuse de la personne même de Dieu : c'est le sens de l'usage du mot *hesed* en *Exode* 34,6, dans le contexte de l'idolâtrie du veau d'or, comme dans l'intercession même de Moïse en *Nombres* 14,18, faisant suite à la révolte de la communauté à Qadesh :

18 « Yhwh est lent à la colère et riche en bonté, il pardonne l'iniquité et la rébellion ; mais il ne tient pas le coupable pour innocent, et il punit l'iniquité des pères sur les enfants jusqu'à la troisième et la quatrième génération. 19 Pardonne l'iniquité de ce peuple, selon la grandeur de ta *hesed*, comme tu as pardonné à ce peuple depuis l'Égypte jusqu'ici.

20 Et Yhwh dit : Je pardonne, comme tu l'as demandé. »

Un tel retournement de situation est également retrouvé au chapitre 2 du *livre d'Osée*. Ici, c'est Dieu lui-même qui revient sur la sanction qui avait frappé Israël, l'idolâtre, et qui renoue une relation avec son peuple :

Osée 2,21 : « Je te fiancerai à moi par la *hesed* et tu connaîtras Yhwh ».

Miséricorde, amour et charité ont ici partie liée dans la relation de Yhwh avec son peuple.

Olivier
Artus

5. La relation entre « charité de Dieu » et « charité de l'Homme » dans le *livre de Ruth*

Nous avons commencé à mettre au jour le lien qui existe entre l'œuvre que Dieu initie gratuitement, par amour pour son peuple Israël — œuvre de création et de salut — et la loi communiquée à Israël, qui l'invite à faire preuve non seulement de justice mais, bien davantage, de miséricorde.

Le *livre de Ruth*¹⁴ met en évidence le lien qui peut et doit exister entre miséricorde divine et miséricorde des croyants. La perspective de ce livre est universaliste, puisque son personnage principal — Ruth — est une *nokriyyah*, une étrangère extérieure, qui prétend partager la foi d'Israël (*Ruth* 1,16) et va finalement se trouver autorisée à rejoindre la communauté judéenne de Bethléem (*Ruth* 4,15). Ce qui accrédite le personnage de Ruth est sa décision de mettre en œuvre la Torah, sans que rien ne l'y contraigne : elle accepte ainsi de mettre en œuvre l'institution du lévirat, pour susciter une descendance à son beau-père Elimelek décédé, et l'insti-

14 Pour une présentation détaillée, et une théologie féminine du livre de Ruth voir I. FISCHER, *Rut*, Freiburg, Basel, Wien : Herder, 2001.

tution du rachat, pour permettre à sa belle-mère Naomi de retrouver son patrimoine.

Le texte du livre joue sur le mot *hesed* : c'est d'abord la *hesed* de Dieu qui est soulignée. Dieu est fidèle et charitable envers son peuple (*Ruth* 1,8), il ne l'abandonne jamais (*Ruth* 2,20). À cette *hesed* de Dieu doit correspondre la *hesed* des croyants : et c'est parce qu'elle s'est comportée avec *hesed* — avec générosité, en faisant preuve d'une capacité de donner surabondante, et que rien n'exige — que Ruth est agréée comme membre du peuple de Dieu (*Ruth* 3,10).

Le livre est assez atypique, à l'époque tardive à laquelle il est écrit — peut-être le III^e siècle avant notre ère — non seulement parce qu'il met en valeur un femme, mais surtout parce qu'il propose une définition éthique et non pas ethnique du judaïsme, à l'inverse des livres d'*Esdras* et de *Néhémie*. Est juif celui qui connaît la Torah et qui est capable de la mettre en œuvre avec *hesed*, c'est-à-dire non pas dans une stricte observance, mais dans un esprit de générosité qui dépasse la lettre, esprit que seul Dieu est capable de communiquer.

6. De l'Ancien au Nouveau Testament

Thème

Nous venons de décrire un mouvement interne aux traditions de la bible hébraïque : les relations de Dieu avec son peuple comme les relations entre membres de la communauté d'Israël, d'abord comprises selon les principes du droit, de la justice, de la rétribution, de la proportionnalité, font progressivement l'objet d'une nouvelle approche. Dieu ne propose pas simplement à son peuple la justice, il lui propose davantage que la justice : l'amour, la gratuité, le pardon — et cela dans l'esprit même de la création et du salut qui le révèlent à l'humanité et à son peuple Israël.

De même, dans les relations communautaires et sociales, la justice est certes indispensable, mais ce que les croyants sont invités à vivre est bien davantage que la justice : il s'agit de la fraternité, de la gratuité, de la miséricorde.

Ce mouvement interne à la Bible hébraïque peut également être mis au jour entre Ancien et Nouveau Testament, comme le montrent les antithèses de *Matthieu* 5.

Prenons de nouveau l'exemple du talion : la citation de la formule du talion en *Matthieu* 5,38 — « Vous avez appris qu'il a été dit : "œil pour œil et dent pour dent" » — est suivie d'un commentaire qui illustre bien le passage de la justice à la charité, à la grâce, à la miséricorde.

En effet, les prescriptions énoncées par les v. 39b-42 ont en commun d'exhorter à dépasser le principe de proportionnalité. Au régime de la justice instauré par la Torah se substitue celui de l'amour — incluant l'amour des ennemis (*mè antistènai tô ponèrô* v. 39a) — instauré par Jésus lui-même. En cela, et de la même manière que dans les autres antithèses, la loi citée par *Matthieu 5,38b* n'est pas contredite, mais dépassée.

L'auteur de l'*Évangile de Matthieu* utilise donc une tradition provenant peut-être de la source des *logia* pour montrer en quoi la justice ancienne, illustrée par la formule du talion (*Matthieu 5,38b*) est nécessaire (voir *Matthieu 5,17*) mais insuffisante. À la règle très mesurée de la proportionnalité dont la formule du talion est l'expression par excellence, le Jésus matthéen substitue l'amour sans mesure comme principe d'une nouvelle justice, et en cela il reprend et il porte à son accomplissement un mouvement déjà initié dans les traditions de la Bible hébraïque.

7. Conclusion

Le mot « miséricorde » comme le mot « charité » appartiennent au vocabulaire théologique contemporain. Ils n'ont pas d'équivalent unique dans le vocabulaire de la Bible hébraïque, où trois notions voisines sont mises en relation : l'amour, la miséricorde et le pardon. Trois conclusions peuvent être retenues du parcours que nous avons effectué :

Olivier
Artus

1° Alors que la notion de justice, que l'on trouve en particulier dans la littérature prophétique, est en continuité avec la littérature du Proche-Orient ancien, la définition de Dieu comme miséricorde en lui-même (*Exode 33,19*), c'est-à-dire source d'amour surabondant, est spécifique de la réflexion d'Israël. Cette catégorie, ou ce prédicat attribué à Dieu — la miséricorde ou la charité — ne doivent pas être exclusivement compris dans le champ ontologique. Pour la Bible hébraïque, ce qu'est Dieu en lui-même se manifeste dans l'action divine en faveur de son peuple. Dieu fait miséricorde, il pardonne, il aime, comme le proclame admirablement le prophète Michée (7,18) : « *Quel Dieu est semblable à Toi, qui pardones l'iniquité, qui oublies les péchés du reste de ton héritage? Il ne garde pas sa colère à toujours, car il prend plaisir à la miséricorde* ».

2° L'étude des traditions d'Israël met au jour un rapport dialectique entre justice et miséricorde : la définition des relations de l'homme avec Dieu en termes juridiques subsiste, mais vient s'y ajouter et entrer en débat avec elle une théologie de la gratuité qui apparaît essentiellement à partir de l'époque perse, et qui peut également être retrouvée dans la littérature de sagesse, que nous avons peu abordée dans cette contribution. Cette évolution de la compréhension des relations qui existent entre Dieu et son peuple a pour corollaire une évolution des relations intracommunautaires :

la recherche de la stricte justice est dépassée par l'exhortation à l'amour du prochain (*Lévitique* 19,18.34), et à l'aide des plus pauvres.

3° Enfin, dans certaines traditions tardives, le Dieu-charité ou le Dieu-miséricorde accomplit son œuvre au-delà des frontières d'Israël et prend une dimension universelle, comme en *Jonas*, ou en *Ruth*.

Olivier Artus, né le 15 septembre 1954, prêtre du diocèse de Sens, professeur d'Écriture Sainte à l'Institut catholique de Paris, vice-recteur chargé de la recherche à l'Institut catholique de Paris, a été membre de la Commission Biblique Pontificale de 2001 à 2014. Dernières publications : Le Pentateuque, Histoire et Théologie, Paris, Cerf, coll. « Cahiers Évangile » 156, 2011. Loi et Justice dans la Littérature du Proche-Orient Ancien (dir. Olivier Artus), Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, coll. « Beihefte zur Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte » 20, 2013.

Thème

Justice et miséricorde de Dieu selon saint Thomas d'Aquin



Serge-Thomas
Bonino

La dialectique insoluble entre rigoristes et laxistes – comment doser sévérité et indulgence ? – relève sans doute davantage de la caractérologie que de la théologie. Elle n'en signale pas moins la difficulté à articuler, dans nos jugements comme dans nos comportements, ces deux attitudes apparemment irréconciliables que sont la justice et la miséricorde. Certes le climat culturel dans lequel nous baignons nous rend plus sensibles aujourd'hui aux conditionnements subjectifs de l'agir humain qu'à ses exigences objectives, au risque parfois d'exténuer la responsabilité et donc la dignité morale des personnes par une indulgence mal comprise. Quoi qu'il en soit, la compassion jouit d'un *a priori* infiniment plus favorable que la justice, surtout la justice punitive qui n'est guère plus perçue comme un bien moral mais tout juste acceptée avec résignation comme une nécessaire contrainte de la vie en société. Mais la théologie cherche plus haut son principe d'appréciation des rapports entre justice et miséricorde. En effet, le chrétien étant invité à imiter son Père céleste (voir *Matthieu 5, 48*), c'est à la méditation des « mœurs divines » que le théologien demande en dernière analyse la lumière. L'admirable et paradoxal mariage de la miséricorde et de la justice dans toutes les œuvres de Dieu – et spécialement dans le mystère pascal de Jésus-Christ – exprime en effet quelque chose du mystère de Dieu considéré en lui-même. Sur ce chemin de contemplation théologique, saint Thomas d'Aquin est un guide hors pair. À son école, après avoir évoqué la manière dont les perfections de la miséricorde et de la justice se réalisent analogiquement en Dieu, nous essayerons de comprendre en quel sens « tous les chemins du Seigneur sont miséricorde et vérité » (*Psaume 24, 10*).

1. La miséricorde en Dieu

Dans notre expérience, point de départ obligé pour toute réflexion analogique sur le mystère de Dieu, la miséricorde se présente d'abord sous la forme d'une émotion, proche parente de la pitié. Jourdain de Saxe, son successeur, écrivait à propos de saint Dominique qu'« il y avait en lui une très ferme égalité d'âme, sauf quand quelque misère en le troublant l'excitait à la compassion et à la miséricorde » (*Libellus de principis Ordinis Praedicatorum*, n° 103). La miséricorde est donc un « trouble ». Elle est compassion, sym-pathie puisqu'elle nous fait ressentir comme nôtre la souffrance d'autrui.

La miséricorde se retrouve aussi au plan de l'affectivité spirituelle. Elle prend alors sa source dans la tristesse morale que provoque en nous la perception de l'action destructrice du mal en autrui, spécialement de la nocivité du péché qui plonge la créature spirituelle dans une détresse infinie, la privant du bonheur en Dieu auquel elle est ordonnée. « Seigneur, prends pitié de ton peuple. Que vont devenir les pécheurs ? », pria saint Dominique (*Acta canonizationis*, n° 18). Ce mouvement spirituel et, à travers lui, l'émotion elle-même, demandent à être réglés en fonction des exigences de la droite raison, de sorte que la miséricorde désigne aussi une authentique vertu (voir *Summa theologiae* [= *Sum. theol.*], *IIa-IIae*, q. 30). Toutefois la miséricorde ne s'épuise ni dans le ressenti émotionnel ni même dans l'opposition spirituelle face à la détresse d'autrui mais elle implique la volonté d'y remédier activement. « En débarquant, Jésus vit une foule nombreuse et il en eut pitié, parce qu'ils étaient comme des brebis qui n'ont pas de berger... et il se mit à les enseigner longuement » (*Marc* 6, 34).

Thème

Que Dieu soit au plus haut point miséricordieux est un donné aussi incontestable que central de la Révélation chrétienne, déjà bien attesté dans l'Ancienne Alliance mais qui culmine dans la vie, l'enseignement et l'œuvre même de Jésus-Christ. Mais en quel sens précis la miséricorde doit-elle être attribuée à Dieu en tant que Dieu ? Car, pour ce qui est de Dieu en la nature humaine qu'il a assumée, l'Évangile dit assez que la compassion, dans toutes ses dimensions, émotionnelles comme spirituelles, est une caractéristique majeure du Cœur du Christ.

La difficulté est que la notion intégrale de miséricorde semble inclure à la fois l'action de subvenir aux malheureux et le motif de cette action. Si l'attribution à Dieu de l'action salvifique va de soi, il n'en est pas de même pour son motif. Non seulement l'action miséricordieuse ne peut résulter en Dieu d'une émotion mais même le mouvement de l'affectivité spirituelle qui semble être à sa source implique une certaine tristesse ou souffrance. Or, parce qu'il est l'Être même subsistant, Acte pur, Joie pure, Dieu ne peut d'aucune manière être affecté en lui-même par quelque mal ou quelque tristesse que ce soit. Il ne peut donc ni pâtir ni « com-patir » au sens propre. Sans doute le débat autour de la « souffrance de Dieu » est-il fort complexe et il faudrait prendre le temps de justifier davantage la perspective thomiste. Préciser en particulier que l'impassibilité divine doit s'interpréter en termes métaphysiques comme signifiant une plénitude de vie toujours en acte et non en termes de psychologie humaine.

Quoi qu'il en soit, reprenant une doctrine classique depuis au moins saint Augustin (voir *La Cité de Dieu*, IX, v), le Docteur angélique soutient que « la miséricorde doit être au plus haut point attribuée à Dieu, mais en raison de son effet (*effectum*) et non de son affect (*affectum*) passionnel »

(*Sum. theol.*, Ia, q. 21, a. 3). Dieu ne souffre pas avec le malheureux mais (et peut-être même à cause de cela) il agit efficacement en sa faveur :

« Lorsque nous attribuons la miséricorde à Dieu, il faut l'entendre selon le mode de Dieu, et lorsque nous l'attribuons à l'homme, il faut l'entendre selon le mode de l'homme. Il y a miséricorde en l'homme lorsqu'il compatit aux misères d'autrui [...]. Or, cela ne peut être ainsi en Dieu car Dieu est impassible et il ne compatit pas, car la compassion est la passion qui consiste à prendre en soi la tribulation d'autrui [...]. Il y a donc miséricorde en Dieu lorsqu'il éloigne de chaque chose la misère, en prenant misère au sens large de manque » (Thomas d'Aquin, *Commentaire du Ps. 24*).

La miséricorde est donc attribuée à Dieu en vertu d'une analogie de proportionnalité métaphorique : les effets de l'action de Dieu à l'égard des malheureux sont comparables à ceux que produit l'action d'un homme touché par la miséricorde : il leur vient en aide au-delà même de toute exigence de justice et écarte d'eux le mal qui les détruit.

La miséricorde de Dieu n'est-elle donc qu'une (pieuse) métaphore ? Certes non. Tout d'abord, il faut souligner que l'agir miséricordieux du Dieu Sauveur prend sa source, en amont, dans son amour pour ses créatures, qui est tout sauf une métaphore. Lorsque Dieu rencontre le mal et en particulier le péché, c'est-à-dire le refus de lui rendre amour pour amour, il ne souffre pas, parce qu'il ne peut pas souffrir, mais il aime. Et cet amour de Dieu, ne cesse de répéter saint Thomas, est un amour créateur et re-créateur, « un amour qui répand et crée la bonté dans les choses » (*Sum. theol.*, Ia, q. 20, a. 2). Chez nous, en effet, l'amour est toujours de quelque manière causé par la bonté de l'objet aimé. Il est consentement à l'attrait d'un bien qui préexiste dans la personne aimée avant d'être ferme propos d'accroître ce bien. La bonté de ce que nous aimons précède donc l'amour comme la cause précède l'effet. Or c'est l'inverse pour Dieu. L'amour de Dieu vis-à-vis d'une créature est un amour purement actif, sans aucune passivité. Dieu n'aime pas une chose parce qu'elle serait bonne antérieurement au fait d'être aimée par lui, de sorte qu'elle provoquerait son amour. Elle est bonne parce que Dieu l'aime. La bonté de la créature est l'effet, le résultat, et donc le signe, de l'amour que Dieu a pour elle :

« L'amour de Dieu n'est pas provoqué par le bien qui est dans la créature, comme c'est le cas pour l'amour humain, mais il cause plutôt le bien lui-même de la créature, car aimer c'est vouloir le bien de l'aimé. Or la volonté de Dieu est cause des choses : "Tout ce qu'il a voulu, Dieu l'a fait" (*Ps 134, 6*) » (Thomas d'Aquin, *Commentaire de l'épître aux Romains*, ch. 1, lect. 4).

Serge-Thomas
Bonino

Face au péché par lequel nous nous dé-créons, Dieu, au-delà des exigences d'une stricte justice, ne cesse de nous re-créer par son pardon. L'amour de Dieu prend la forme d'un *amour miséricordieux*. Ainsi, selon la juste intuition de saint Jean-Paul II, la miséricorde apparaît comme la réponse ultime de Dieu au mal. Elle est « l'amour qui s'oppose à ce qui constitue la racine même du mal dans l'histoire, le péché et la mort » (*Dives in misericordia*, n° 7).

La miséricorde est donc à tout le moins une modalité de l'amour divin. Mais il est possible d'aller plus loin et d'attribuer formellement à Dieu la miséricorde au sens propre. En effet, à y regarder de plus près avec Jean de Saint-Thomas, le grand thomiste portugais du XVII^e siècle, la miséricorde n'inclut en fait aucune imperfection dans sa notion formelle. « En vertu de son objet formel, écrit-il, la miséricorde regarde la misère ou le mal d'autrui qu'il faut écarter et auxquels il faut remédier en tant qu'ils déplaisent » (Jean de Saint-Thomas, *Cursus theologicus*, *In I^{ma} partem*, q. 20-21, disp. 26, a. 5). Or, si ce « déplaisir » face au mal subi par autrui, qui est le motif précis de la miséricorde, prend chez nous la forme passive d'une douleur ou d'une tristesse, en Dieu, il se réalise sous la seule forme éminemment active d'une opposition radicale et résolue au mal qui nous détruit. Ainsi, dans le cadre même d'une théologie aussi soucieuse que le thomisme d'éviter tout anthropomorphisme et toute atténuation des exigences de la raison métaphysique, la miséricorde en sa notion essentielle peut être attribuée formellement à Dieu. Il s'avère même que cette miséricorde est au fondement de la justice de Dieu.

Thème

2. La justice en Dieu

Selon l'éthique philosophique, la justice est la vertu ou disposition intérieure qui incline à rendre à chacun ce qui lui est dû, conformément à son droit objectif. Elle pousse ainsi le commerçant (vertueux) à rendre exactement la monnaie ou le collégien malheureux à confesser la vérité sur son bulletin de notes. On distingue, depuis Aristote, deux réalisations principales de la justice (*Éthique à Nicomaque* V, c. 5). La première, la justice commutative, règle les transactions privées selon un principe d'égalité arithmétique. Elle n'a guère de place en Dieu dans la mesure où les relations entre Dieu et ses créatures ne sont pas de l'ordre d'un échange entre égaux. Nous ne pouvons jamais donner à Dieu que ce que nous avons préalablement reçu de lui.

Quant à la seconde forme de justice, la justice distributive, elle incline celui qui a la charge d'une communauté à répartir proportionnellement le bien du tout entre chacun des membres qui le composent en fonction de la contribution de chacun au bien commun. Dans l'acte souverainement gratuit par lequel il crée et organise l'univers, Dieu définit librement la

nature propre de chaque être ainsi que les rapports que ces natures entretiennent entre elles. Il n'est soumis ici à aucune exigence de justice du côté des créatures, qui n'ont aucun droit à faire valoir, aucun mérite antécédent, pour la bonne et simple raison qu'elles n'ont aucune existence propre avant la création. Si justice il y a dans l'acte créateur, il s'agit d'une justice de Dieu par rapport à Dieu, au sens où Dieu se doit à lui-même, non par manière de stricte nécessité mais par manière de convenance, de manifester sa bonté et d'agir ensuite conformément à ce qu'il a déterminé dans sa sagesse et son amour.

Mais une fois qu'il a librement décidé d'appeler les créatures à l'existence, chacune avec sa nature propre et insérée dans un réseau de relations, Dieu se doit en justice, en vertu d'une nécessité conditionnelle, de respecter l'ordre qu'il a lui-même pensé, voulu et établi entre les choses. Il doit, par exemple, donner aux créatures les moyens de réaliser les fins qu'il leur a fixées. Toutefois cette « obligation » divine à l'égard des créatures est seconde et dérivée : elle repose sur un fond premier de pure gratuité. La justice de Dieu est fidélité à sa propre générosité, ce en quoi l'analyse scolastique, partie d'Aristote, rejoint la théologie biblique où la justice de Dieu, même si elle inclut aussi l'aspect de rétribution punitive, désigne avant tout la fidélité de Dieu à ses promesses. En ce sens, elle implique la miséricorde aussi bien en amont qu'en aval. En amont, parce que l'alliance par laquelle Dieu se lie à son peuple est une initiative unilatérale gratuite. En aval, parce qu'en vertu même de sa justice, qui est fidélité, Dieu fait miséricorde et pardonne les péchés par lesquels son peuple ne cesse de transgresser l'alliance.

Serge-Thomas
Bonino

La « justification de l'impie », c'est-à-dire l'acte par lequel Dieu, dans sa miséricorde, tourne ou retourne vers lui le cœur du pécheur, joue dans l'ordre surnaturel un rôle analogue à celui de la création. Elle est absolument gratuite, car, après le péché originel, aucun fils d'Adam ne peut mériter la grâce du pardon ni faire valoir en justice un quelconque droit au salut. « Il n'est donc pas question de l'homme qui veut ou qui court, mais de Dieu qui fait miséricorde » (*Romains 9, 16*) parce qu'il se doit à lui-même d'être fidèle à son dessein d'amour contrarié par le péché. Mais une fois l'homme (r)établi en grâce, c'est-à-dire habilité par un effet de la miséricorde divine à vivre et agir en enfant de Dieu, Dieu se doit en justice de récompenser par la vie éternelle les actions méritoires que le juste accomplit sous la motion de la grâce. En cela, il ne fait, selon la belle formule du Docteur de la grâce, que couronner ses propres dons.

Un texte du commentaire de saint Thomas sur le psaume 24 résume cet enseignement qui subsume en définitive la justice sous la miséricorde :

« Dans la création, on ne trouve pas la notion de justice, mais celle de miséricorde, car rien n'est dû au rien (*nihilò nihil debetur*), mais,

une fois les choses créées, Dieu a donné à toutes les choses ce qui leur convient selon une juste mesure et en cela se manifeste la justice divine. Il en va de même dans les effets de la grâce : la justification de l'impie relève de la pure miséricorde. Ce n'est qu'ensuite, une fois que l'homme est constitué en grâce, que Dieu donne au justifié la récompense de la justice, car il lui donne selon une juste mesure. Ainsi donc, la miséricorde vient d'abord, puis suit la justice.»

3. « Toutes les voies du Seigneur sont miséricorde et vérité »

Ce primat radical de la miséricorde sur la justice permet à saint Thomas de proposer une solution équilibrée au problème classique du conflit des « filles de Dieu » : comment concilier justice et miséricorde en Dieu ? On peut, bien sûr, opérer à bon droit mais à moindre frais la réconciliation entre justice et miséricorde en invoquant le principe selon lequel les perfections qui sont distinctes au plan de leurs réalisations créées ne font qu'un dans leur Source incréée. Les rayons du cercle ne s'écartent les uns des autres qu'en proportion de leur éloignement commun du centre, mais au centre ils ne font encore qu'un. L'absolue simplicité de Dieu fait que ses perfections s'identifient réellement en lui, même si le mode de cette union nous échappe puisqu'il est le mode divin lui-même.

Thème

Toutefois si justice et miséricorde peuvent ainsi s'identifier réellement en Dieu, c'est que, déjà au plan créé, elles ne sont pas absolument contradictoires. La chose semble pourtant contre-intuitive. Justice ou bien miséricorde, il faut choisir ! La miséricorde n'est-elle pas un relâchement (*relaxatio*) de la justice, une remise de dette (voir *Sum. theol., Ia*, q. 21, a. 3, arg. 2 et ad 2) ? Or Dieu ne peut transgresser sa justice sans se renier lui-même. Face au péché qui porte atteinte à son droit objectif d'être aimé par dessus toutes choses et qui corrompt le bien commun de l'ordre moral dont il est le garant, Dieu, dans sa justice, doit exiger une réparation. Le pardon, s'il dispensait le pécheur de subir la peine destinée à rétablir le bien de l'ordre moral lésé, apparaîtrait comme un déni de justice. À quoi saint Thomas répond que la miséricorde de Dieu ne va jamais contre (*contra*) sa justice, mais qu'elle va au-delà (*supra*). En effet, le pardon de l'offense comme la remise de la peine sont la prérogative exclusive de la personne offensée. Personne ne peut pardonner à sa place. En outre, l'offense lèse non seulement l'offensé mais elle nuit aussi à la communauté morale à laquelle appartiennent et l'offenseur et l'offensé, introduisant en elle un grave désordre objectif, de sorte que celle-ci a le devoir de punir le coupable, quand bien même la personne directement lésée pardonnerait à titre individuel (voir *Sum. theol., IIa-IIae*, q. 67, a. 4). Ali Ağça n'a pas été – et à juste titre – libéré de prison le jour même où Jean-Paul II lui a communiqué son pardon.

Mais Dieu est à part. Il n'est pas un élément parmi d'autres de la communauté morale. Il en est le principe. Il s'en suit non seulement que toute atteinte à l'ordre moral est, en dernière analyse, une offense faite à Dieu, mais aussi que Dieu, et Dieu seul, parce qu'il n'est limité par aucune loi supérieure, peut pardonner les péchés sans exiger aucune réparation (voir *Sum. theol.*, IIIa, q. 46, a. 2, ad 3). Le pardon de Dieu ne lèse donc jamais la justice.

Non seulement la miséricorde de Dieu ne contredit pas sa justice, mais elle l'accomplit dans la mesure où elle se révèle plus fondamentale que la justice. Ainsi, dans la détermination de l'article 4 de la question 21 de la *Ia pars*, où il rend raison du verset selon lequel « toutes les voies du Seigneur sont miséricorde et vérité [= fidélité, justice] » (*Psaume 24, 10*), saint Thomas procède en quatre étapes. *Primo*, il précise qu'il entend miséricorde au sens large : relève de la miséricorde toute action par laquelle Dieu écarte un « manque (*defectus*) » quel qu'il soit, si bien que l'acte créateur peut déjà être qualifié d'œuvre de miséricorde, la plus radicale. *Secundo*, il explique que toutes les actions de Dieu sont justes : soit parce qu'elles sont conformes à ce qu'il doit à sa propre sagesse et bonté, soit parce qu'elles sont conformes à ce qui est dû (conditionnellement) aux créatures. *Tertio* – et c'est le nerf de l'article – saint Thomas soutient que, si les actions de Dieu sont justes, elles sont aussi nécessairement miséricordieuses parce que la justice pré-suppose toujours la miséricorde et se fonde sur elle. En effet, les droits des créatures découlent en dernière analyse de l'amour gratuit de Dieu, de sorte que, pour Dieu, être juste signifie être cohérent avec la logique de son amour. La bonté de Dieu, motif ultime de la création, est donc la racine première (*prima radix*) de toute action de Dieu à l'égard des créatures. Or, en bonne métaphysique, la Cause première demeure agissante dans l'action des causes secondes. L'amour miséricordieux sous-tend donc toutes les œuvres de Dieu. Bien plus, *quarto*, selon la proposition 1 du *Liber de causis*, l'action de la Cause première, parce qu'elle est plus radicale, actualisant la causalité de la cause seconde et atteignant les sources mêmes de l'être de l'effet, est plus forte que celle de la cause seconde et marque davantage l'effet de son empreinte, de sorte que, dans les œuvres de Dieu, la justice est comme « débordée » de toutes parts par la miséricorde.

Ainsi, la miséricorde apparaît comme l'« attribut le plus admirable du Créateur et du Rédempteur » (Jean-Paul II, *Dives in misericordia*, n° 13), l'attribut fondamental de Dieu considéré dans sa relation aux créatures. « Avoir pitié, martèle l'Aquiniate, est le propre de Dieu » (*Sum. theol.*, IIa-IIae, q. 30, a. 4), comme l'indique la vénérable collecte liturgique : « Dieu qui donnes la preuve suprême de ta puissance lorsque tu patientes et prends pitié (*Deus, qui omnipotentiam tuam parcendo maxime et miserando manifestas*) ... » (Actuellement, collecte du 26^e dimanche *per annum*). Dans la ligne de *Sagesse*, 11, 23 : « Tu as pitié de tous, parce que tu peux tout »,

Serge-Thomas
Bonino

saint Thomas explique en effet par trois raisons que la miséricorde est la manifestation suprême de la toute-puissance de Dieu, c'est-à-dire de sa capacité à faire être :

« La toute-puissance de Dieu se montre surtout en pardonnant et en faisant miséricorde [*Première raison : le pouvoir de pardonner n'appartient qu'à la Cause première*] parce que cela montre que Dieu a le pouvoir suprême puisqu'il pardonne librement les péchés; car celui qui est astreint à la loi d'un supérieur ne peut librement pardonner les péchés.

[*Deuxième raison : la finalité de la toute-puissance comme de la miséricorde est de faire participer les créatures à la bonté divine*] Ou bien encore parce qu'en pardonnant et en faisant miséricorde aux hommes, Dieu les amène à la participation du bien infini, ce qui est l'ultime effet de la puissance divine.

[*Troisième raison : la miséricorde et la toute-puissance interviennent l'une et l'autre dans la création, principe de toutes les autres œuvres de Dieu*] Ou encore parce que [...] l'effet de la miséricorde divine est le fondement de toutes les œuvres divines; en effet, rien n'est dû à personne si ce n'est en raison de ce qui lui fut donné d'abord gratuitement par Dieu. Or, la toute-puissance divine se manifeste surtout en ce que la première institution de tous les biens lui revient » (*Sum. theol., Ia, q. 25, a. 3, ad 3*).

Thème

À la lumière de cette doctrine de la subordination de la justice à la miséricorde, saint Thomas évalue certaines façons de s'exprimer qui pourraient laisser penser que les œuvres de Dieu se répartissent adéquatement en œuvres de justice, d'un côté, et œuvres de miséricorde, de l'autre. Ainsi saint Paul attribue-t-il la conversion des juifs à la justice de Dieu (fidélité à l'alliance) et celle des païens à sa miséricorde : « Le Christ s'est fait ministre des circoncis à l'honneur de la vérité divine, pour accomplir la promesse faite aux patriarches, et les nations glorifient Dieu pour sa miséricorde » (*Romains 15, 8-9*). Mais, selon saint Thomas :

« En attribuant l'appel des juifs à la vérité divine, l'Apôtre n'exclut pas la miséricorde car l'Apôtre lui-même, né de parents juifs, dit "J'ai obtenu miséricorde" (*1 Timothée 1, 13*). Et ce fut miséricorde que Dieu ait fait des promesses aux patriarches quant au salut de leurs descendants. De même en attribuant l'appel des païens à la divine miséricorde, il n'exclut pas totalement la vérité divine car il appartenait à la vérité divine que Dieu accomplisse son projet de sauver les païens, qui, selon l'Apôtre est "le mystère caché avant les siècles en Dieu" (*Éphésiens 3, 9*). Toutefois il y a dans la vocation des juifs,

en raison de l'accomplissement des promesses, une manière de vérité qu'on ne trouve pas dans la vocation des païens qui n'avaient pas reçu de promesses (*Commentaire de l'épître aux Romains*, ch. 15, lect. 1).

De même la justification de l'impie semble devoir être attribuée à la seule miséricorde, tandis que la condamnation du pécheur semble relever de la seule justice. Mais, là encore, il s'agit d'une différence d'accent à l'intérieur d'une action divine qui est indissociablement miséricordieuse et juste. Le châtement du pécheur semble relever de la seule justice rétributive, mais saint Thomas n'hésite pas à affirmer que Dieu dans sa miséricorde ne punit jamais les pécheurs autant qu'ils devraient l'être. Quant à la miséricorde qui éclate dans la justification du pécheur, elle n'exclut pas une certaine justice qui prend place à l'intérieur du processus gracieux de justification :

« La justice se manifeste dans la justification de l'impie dans la mesure où Dieu pardonne les fautes à cause de l'amour qu'il a lui-même miséricordieusement infusé, comme on le lit à propos de la Madeleine : "Ses nombreux péchés lui sont pardonnés parce qu'elle a beaucoup aimé" [*Luc 7, 47*] » (*Sum. theol.*, Ia, q. 21, a. 4, ad 1).

Rien d'étonnant dès lors si cette conception des rapports entre miséricorde et justice est au cœur de la sotériologie de saint Thomas. Prenant ses distances par rapport au *Cur Deus homo* de saint Anselme et à ses « raisons nécessaires », saint Thomas estime que la passion du Christ n'était pas une condition *sine qua non* pour le pardon de nos péchés. Dieu dans sa miséricorde pouvait, sans injustice, pardonner purement et simplement le péché. Si donc Dieu a librement choisi de nous sauver par la Passion de Jésus-Christ, c'est pour des raisons de sagesse dont la moindre n'est pas que ce mode de libération du péché met davantage en relief la dignité de l'homme. En effet, par et dans le Christ, l'homme est admis à coopérer en justice à son propre salut. Mais cette « satisfaction » en justice qu'il offre à Dieu loin d'être la condition de son pardon en est le fruit. Là encore, la miséricorde portée à son paroxysme se subordonne la justice :

« La libération de l'homme par la passion du Christ fut convenable à la fois à la miséricorde et à la justice de Dieu. À sa justice, car par sa passion le Christ a satisfait pour le péché du genre humain et ainsi l'homme a été libéré par la justice du Christ. À sa miséricorde, car, vu que l'homme ne pouvait par lui-même satisfaire pour le péché de tout le genre humain [...], Dieu lui a donné son Fils comme celui qui satisferait, selon *Romains 3, 24* : "Ils sont justifiés gratuitement par sa grâce en vertu de la rédemption accomplie dans le Christ Jésus, que Dieu a exposé comme instrument de propitiation par la foi en lui". Et cela fut le fait d'une miséricorde plus abondante que s'il avait remis les péchés sans satisfaction. Aussi est-il dit en *Éphésiens 2, 4* :

Serge-Thomas
Bonino

“Dieu qui est riche en miséricorde, à cause du trop grand amour dont il nous a aimés, alors que nous étions morts par suite de nos péchés, nous a fait revivre dans le Christ” » (*Sum. theol.*, IIIa, q. 46, a. 1, ad 3).

Le frère Serge-Thomas Bonino, o.p., né à Marseille en 1961, normalien, est docteur en philosophie et en théologie. Doyen de la faculté de philosophie de l'Université pontificale de Saint-Thomas d'Aquin (Angelicum) à Rome, il est secrétaire général de la Commission théologique internationale et Président de l'Académie pontificale de Saint-Thomas d'Aquin. Auteur de nombreux articles sur saint Thomas et la tradition thomiste, il a publié récemment une Brève histoire de la philosophie latine au Moyen Age (Cerf, 2015) et Celui qui est, Traité thomiste de Dieu (Parole et silence, sous presse).

Thème

La miséricorde, un lieu commun Florent Urfels

Le dimanche 2 août 2015, à l'occasion du « Pardon de la Portioncule » d'Assise, le pape François a invité les fidèles à retrouver le chemin du confessionnal :

Aujourd'hui, on fait mémoire du « Pardon d'Assise ». C'est un appel fort à se rapprocher du Seigneur dans le sacrement de la miséricorde et aussi en recevant la Communion. [...] Il y a des gens qui ont peur de s'approcher de la Confession, en oubliant que, là, nous ne rencontrons pas un juge sévère, mais le Père immensément miséricordieux¹.

Parler de la Confession comme du sacrement de la miséricorde n'étonnera personne tant le pardon de Dieu et sa miséricorde semblent deux réalités liées, sinon purement et simplement synonymes. Reste que cette appellation n'est pas si traditionnelle que cela. Ainsi le *Catéchisme de l'Église Catholique*, lorsqu'il évoque les différents noms que l'on donne à ce sacrement, mentionne le sacrement de conversion, le sacrement de pénitence, le sacrement de la confession, le sacrement du pardon, le sacrement de réconciliation... mais pas le sacrement de la miséricorde² ! (CEC 1423-1424).

Qu'ajoute cette nouvelle dénomination par rapport aux autres, plus classiques ? Sur les cinq mentionnées par le *Catéchisme*, trois mettent l'accent sur l'attitude du pénitent : c'est lui qui se convertit, fait pénitence et confesse ses péchés au prêtre. Les deux autres adoptent le point de vue de Dieu : par la Croix du Christ et le ministère de l'Église, c'est Dieu qui pardonne et réconcilie le pécheur avec Lui (voir 2 Corinthiens 5,18-21). Quant à la miséricorde, elle est, pourrait-on dire, le *lieu commun* aux deux protagonistes du sacrement, l'attribut partagé par le Créateur et sa créature, selon l'enseignement du Christ : « Heureux les miséricordieux, il leur sera fait miséricorde » (*Matthieu 5,7*) et « Soyez miséricordieux comme votre Père est miséricordieux » (*Luc 6,36*). Si le sacrement du pardon a un sens et une vérité, c'est bien en raison de ce lieu commun. Dans le sacrement se rejoignent la parole du pénitent et celle de Dieu, l'aveu des fautes et leur

1 Agence d'information internationale Zenit, <http://tiny.cc/pardon-assise>  source consultée le 27/10/15.

2 Le *Catéchisme* parle néanmoins de la « miséricorde [de Dieu] envers l'homme

pécheur » et rappelle que « celui qui vit de l'amour miséricordieux de Dieu est prêt à répondre à l'appel du Seigneur » (CEC 1424).

absolution, sur la base d'une commune miséricorde. Dieu fait miséricorde au pécheur parce que le pécheur fait lui-même preuve de miséricorde en s'ouvrant à l'action de Dieu qui le conduit au confessionnal. Si la miséricorde de Dieu ou de l'homme faisaient défaut, le sacrement se réduirait à une pure gesticulation extérieure. La grâce ne serait pas offerte ou elle ne serait pas demandée. Dieu et l'homme ne se rencontreraient pas vraiment.

Le présent article voudrait préciser, en deux temps, les enjeux rationnels de ce lieu commun. Nous montrerons d'abord comment la difficulté à concilier pratiquement la justice de Dieu et sa miséricorde peut conduire à une présentation galvaudée et pastoralement dangereuse de cette dernière. Nous verrons ensuite comment le sacrement de la miséricorde, c'est-à-dire l'existence d'une miséricorde en forme sacramentelle, préserve de ce danger et révèle quelque chose de décisif sur la relation unissant l'homme à son Créateur et Sauveur.

1. La miséricorde galvaudée

« Dieu est riche en miséricorde » (*Éphésiens 2,4*). Dieu est tendresse et amour, Dieu est bon, Dieu pardonne... Ces phrases et d'autres semblables viennent vite sur nos lèvres lorsque l'on nous presse de « rendre raison de l'espérance qui est nous » (*1 Pierre 3,15*). Mais que voulons-nous dire quand nous parlons ainsi ?

Thème

Par principe, nous prétendons dire quelque chose de positif sur Dieu, nous voulons énoncer une vérité qui a un sens pour notre intelligence. Mais pour cela il nous faut bien partir de notre existence la plus ordinaire où, tous, nous avons déjà fait quelque expérience de la bonté et de la miséricorde. Tel homme nous a émus par sa magnanimité et son absence de rancune, par sa capacité à surmonter un conflit ou à tendre la main à une personne qui l'avait offensé... De telles expériences, quoique circonscrites au plan de la réalité créée, nourrissent notre intelligence et permettent de donner un premier contenu à un attribut divin comme la miséricorde. Disant que Dieu est miséricordieux, nous affirmons que Lui aussi fait preuve de compréhension et de bonté pour les pécheurs, qu'Il n'entretient pas de rancune contre eux mais au contraire tend la main pour guérir une relation blessée par la faute. Mieux encore, nous discernons dans la miséricorde humaine une modalité ou un effet de la miséricorde divine. C'est parce que Dieu est absolument miséricordieux qu'Il nous a donné de faire l'expérience d'une miséricorde certes relative mais réelle. La miséricorde même finie, même relative, que nous expérimentons au plan humain n'aurait aucune réalité si elle n'était pas causée par la miséricorde infinie et absolue du Créateur.

Ce premier moment d'élucidation d'un attribut divin comme la miséricorde, tout positif, s'accompagne d'un deuxième moment, négatif celui-ci.

Car telle est bien la dynamique obligée de la raison humaine dans sa discursivité laborieuse : elle ne saisit le contenu d'un concept que par la position simultanée d'une affirmation et d'une négation. Pour comprendre une réalité, nous avons besoin de la distinguer de ce qu'elle n'est pas. En l'occurrence, la miséricorde possède son contre-pied dialectique dans la justice en tant que conformité à un ordre objectif voulu par Dieu et trouvant son expression dans les lois divine, naturelle et révélée. Alors même que le Créateur est en droit d'exiger de sa créature qu'elle se conforme à ses lois et offre réparation si elle a eu le malheur de s'en écarter, Il peut aussi, dans sa souveraine liberté, faire ponctuellement grâce d'une telle obligation. Grâce qui apparaîtra nécessairement, au plan du créé, comme une sorte de laxisme divin. Mais c'est que nous ne maîtrisons pas la manière dont, en Dieu, les attributs ne font qu'un puisque Dieu est Acte pur, pure actualité d'être, sans aucune composition de substance et d'accidents. La miséricorde divine n'est donc pas en soi opposée à la justice divine mais elle l'inclut et la dépasse d'une façon que nous ne pourrions jamais élucider³.

Ainsi la grâce de Dieu et sa miséricorde nous révèlent l'incapacité de la créature à se hisser par-dessus son Créateur pour jauger à partir d'une mesure à sa portée « si Dieu se comporte bien ou pas ». Aucune loi, même pas la Loi de Moïse, ne peut jouer ce rôle de mesure extrinsèque de l'agir divin⁴. Quand Dieu agit de telle sorte qu'Il nous semble violer les commandements que Lui-même nous impose, Il ne nous enferme pas dans une contradiction mais nous invite à pénétrer plus avant dans la transcendance de son agir gracieux, plus grand que toute loi parce que Dieu lui-même est toujours plus grand que ses dons. C'est la leçon d'un Kierkegaard quand il médite, dans *Crainte et tremblement*, sur la terrible épreuve que représente pour Abraham l'ordre de sacrifier son fils sur le Mont Moriyya (*Genèse 22*).

Florent
Urfels

D'un point de vue théorique, doctrinal ou dogmatique, la part de mystère que comporte la divine conciliation de la justice et de la miséricorde doit être jalousement préservée. Ce mystère rejoint le nécessaire apophatisme de toutes nos affirmations sur Dieu, si du moins nous gardons le souci de préserver sa transcendance. La pensée humaine qui s'approche du Tout fi-

3 Saint Thomas ne procède pas autrement quand il affirme dans la *Somme de Théologie* : « La miséricorde est un relâchement de la justice » et, un peu plus loin : « Dieu agit miséricordieusement, non certes en faisant quoi que ce soit de contraire à sa justice, mais en accomplissant quelque chose qui dépasse la justice » (*Ia, Q. 21, a. 3*).

4 L'homme à qui Dieu communique une loi divine reçoit en même temps

un grand don et une grande épreuve. Le don, c'est de connaître la volonté de Dieu. L'épreuve, c'est d'utiliser cette loi comme un critère *absolu* pour déchiffrer l'action de Dieu dans le monde des hommes. Ainsi celui pour qui le sabbat s'impose de la même manière à l'homme et à Dieu choisit d'idolâtrer le don plutôt que d'adorer le Donateur. C'est sur cet arrière-fond que prennent sens les polémiques opposant, dans les évangiles, Jésus aux docteurs de la Loi.

nit toujours par rencontrer le néant, mais un néant de pensée représentant l'impossible saisie intellectuelle du Créateur par la créature et donc une véritable connaissance du Créateur. Ainsi le Pseudo-Denys : « La manière de connaître Dieu qui est la plus digne de lui, c'est de le connaître par mode d'inconnaissance⁵. » Saint Thomas d'Aquin lui fait écho : « Nous ne pouvons savoir de Dieu que ce qu'il n'est pas, non ce qu'il est⁶. »

D'un point de vue pratique, moral ou pastoral, les choses se présentent un peu différemment. Car nous autres évêques, prêtres ou simples fidèles, devons bien trouver une dispensation concrète de la miséricorde de Dieu qui n'offusque pas sa justice. Cela même en restant au niveau de la prédication ou du dialogue pastoral : il ne serait guère raisonnable de renvoyer à une conciliation mystérieuse et indicible de la justice et de la miséricorde la brebis égarée qui vient, avec douleur, nous exposer son tourment ! Ce que l'on attend de nous alors, c'est une parole vraie, juste et miséricordieuse tout à la fois, parole qui a nécessairement un contenu positif. Or ce contenu, comment le déterminer ? Sur la base de quel critère ? Certes, en Dieu nulle contradiction n'oppose justice et miséricorde. Mais puisque nous ne sommes pas Dieu, comment ne pas se laisser dominer par une appréciation forcément partielle et subjective des situations concrètes ? Comment éviter l'arbitraire de notre subjectivité qui, face à une dialectique justice-miséricorde dont nous ne contrôlons pas la divine résolution, sera toujours tentée de privilégier indûment l'un des deux pôles au détriment de l'autre ?

Thème

Encore pourrait-on espérer un certain équilibre hérité de la longue sédimentation de l'expérience ecclésiale en la matière si on laissait cette dialectique opérer en tant que dialectique. Le fait est que, dans le climat actuel de nos sociétés occidentales où le pôle de la justice divine a quasiment disparu politiquement et spirituellement, tel n'est plus le cas. Pour la plupart de nos contemporains, ce qui rappelle de près ou de loin l'objectivité de la loi morale est d'avance disqualifié comme inhumain, non approprié à la situation toujours singulière des personnes, contraire au portrait que les Évangiles dressent du Christ quand il pardonne à la femme adultère (*Jean 8*) ou n'exige pas de la Samaritaine qu'elle se sépare d'un homme qui n'est pas son mari (*Jean 4*). On insiste au contraire sur la tendresse de Dieu, sur sa sollicitude quasi-maternelle pour ses créatures, sur la gratuité de son amour, sur le fait que nos manquements ne sont que peccadilles en regard de sa Bonté infinie. On poursuit en stigmatisant le pharisaïsme de ceux qui se croient « bons catholiques » ; on rappelle le primat de la conscience sur la loi ; et on conclut par une pointe surnoise suggérant que le seul péché impardonnable est celui des « ultra-rigides » qui refusent de rompre avec le confort de leurs certitudes pour gagner les « périphéries de l'Église ». Chacune de ces assertions, prise isolément, peut recevoir un sens acceptable. Mais l'im-

pression d'ensemble qui se dégage du discours ambiant sur la miséricorde s'avère malgré tout unilatérale et entretient la confusion sur au moins trois points importants de la doctrine chrétienne : (1) la culpabilité se réduit au sentiment de culpabilité ; (2) la miséricorde consiste à faire disparaître ce sentiment en neutralisant l'objectivité de la loi morale ; (3) Dieu s'identifie à son action empiriquement bienfaisante, *hic et nunc*, en notre faveur.

2. Miséricorde et sacrement

Comment éviter l'écueil d'une miséricorde galvaudée par les lieux communs que véhicule notre monde post-moderne, exténué spirituellement par sa haine de l'Absolu ? En revenant au véritable lieu commun où se rencontrent, réellement et non idéologiquement, le Créateur et sa créature. En écoutant le Christ : « Soyez miséricordieux comme votre Père est miséricordieux » (*Luc 6,36*), comme s'il nous disait : « Je peux vous donner mon Père et vous donner à mon Père, je peux vous donner un lieu commun dans la mesure seulement où, en moi, s'accomplit la miséricorde commune à Dieu et à l'homme. »

Quand Thomas d'Aquin se demande si l'on trouve en Dieu la miséricorde, il part de l'étymologie du mot latin « *misericordia* » qui signifie « pauvre de cœur » ou plus exactement « avoir son cœur (*cor*) auprès des pauvres (*miseri*)⁷ ».

Florent
Urfels

La miséricorde doit être attribuée à Dieu au plus haut point, mais selon ses effets, non selon une émotion qui relève de la passion. Pour l'établir il faut considérer qu'être miséricordieux, c'est avoir en quelque sorte un cœur misérable, c'est-à-dire affecté de tristesse à la vue de la misère d'autrui comme s'il s'agissait de la sienne propre⁸.

On voit ici combien Thomas a le souci d'éviter la projection en Dieu d'une « émotion qui relève de la passion ». Un peu plus loin le docteur angélique note que « s'attrister de la misère d'autrui ne convient pas à Dieu » mais que Dieu est miséricordieux au sens où, par un dépassement de la justice, il fait cesser la misère en autrui.

Cette présentation de la miséricorde divine, convenons-en, paraît un peu courte en regard de l'Évangile. Le Christ n'a-t-il pas pleuré lors de la mort de son ami Lazare (*Jean 11,35*) ? N'a-t-il pas pleuré sur Jérusalem en pensant au sort tragique de la Cité de David (*Luc 19,41*) ? Ces larmes sont d'abord l'expression d'une tristesse humaine mais, selon la règle de la communication des idiomes dans le Christ, elles révèlent aussi une vérité

7 Voir Walter KASPER, *La Miséricorde, Notion fondamentale de l'Évangile, Clé de la vie chrétienne*, Éditions des Béatitudes, 2015, p. 29-32.
8 *ST Ia Q. 21, a. 3.*

sur Dieu. A-t-on le droit de réduire cette vérité à la capacité divine de faire cesser la source de cette tristesse par la résurrection de Lazare ou l'établissement eschatologique de la Jérusalem céleste ?

Thomas insiste cependant à juste titre sur le fait que la miséricorde divine doit être traitée au plan métaphysique et non psychologique. Il s'agit d'abord de reconnaître la difficulté que recèlent des affirmations comme : « Je prie Dieu », « J'aime Dieu », « J'offense Dieu »... Dans tous ces cas l'on postule qu'un acte humain n'est pas circonscrit, dans ses effets, à l'horizon du créé mais qu'il atteint l'Être même de Dieu. Or cette prétention semble contradictoire avec ce que, par ailleurs, nous confessons de Dieu. Car si Dieu est l'Absolu, s'il est le Créateur, ce n'est pas Lui qui dépend de nous (pour le bien comme pour le mal) mais au contraire nous qui dépendons de Lui⁹. Dieu ne saurait être l'objet réel de nos actes car il n'est passif d'aucune réalité créée.

L'argument ainsi énoncé est imparable, dans la mesure (et dans la mesure seulement) où il se déploie à partir de la créature cherchant à trancher par elle-même une question à laquelle Dieu seul, dans son absolue liberté, peut apporter réponse.

Thème

En effet, de ce que Dieu n'est passif d'aucune réalité créée on ne saurait déduire qu'Il n'est passif de rien. Car s'il est pure actualité d'Être, « Dieu n'est plus immuable par défaut mais par excès. Dieu n'a pas à changer pour être déjà tout¹⁰. » Dieu est infiniment Acte, infiniment actif et donc, par corrélation nécessaire, infiniment passif mais *passif de lui-même*. En Dieu, passivité et activité coïncident absolument. Ou encore : en Dieu, la distinction entre passivité et activité n'a aucune pertinence. On peut donc concevoir qu'un acte posé par une liberté finie ait un impact réel sur Dieu *pourvu que Dieu l'assume* à l'intérieur de l'Acte unique par lequel Il se donne Lui-même à Lui-même la plénitude de Vie et d'Être, éternellement. Ou encore : un acte humain qui prétend avoir Dieu pour objet, comme la prière ou le péché, n'est pas *a priori* disqualifié du point de vue de l'Absolu. Il *peut* être vrai et réel si cet acte humain est la traduction d'un acte divin ayant l'homme pour objet, précisément l'acte d'assomption par Dieu de toute l'humanité. Et Dieu seul peut faire qu'il en soit ici.

Tel est bien ce que nous révèle la foi chrétienne. « Par son incarnation, le Fils de Dieu s'est en quelque sorte uni lui-même à tout homme » (*Gaudium et*

9 Saint Thomas rend compte de cette dissymétrie en distinguant « relation réelle » et « relation de raison » : « Puisque Dieu est en dehors de tout l'ensemble des créatures, et que toutes les créatures sont ordonnées à lui sans que ce soit réciproque, il est évident que les créatures sont référées à Dieu réellement. Mais en Dieu il n'y a

pas une relation réelle avec les créatures, mais seulement une relation construite par la raison, en tant que les créatures sont référées à lui. » (*ST Ia Q. 13, a. 7*).

10 Albert CHAPPELLE, « Le péché, offense de Dieu, et l'immutabilité divine », *Nouvelle Revue Théologique* 131/1 (2009), p. 96.

spes 22). Dans le Christ et nulle part ailleurs, le Créateur devient passif de sa Création, c'est-à-dire assume dans son Acte éternel tous nos actes humains qui Le visent, les bons comme les mauvais, les actes de charité comme les péchés mortels. Dans le Christ s'opère le va-et-vient entre l'homme cherchant son Dieu – quand bien même il pécherait mortellement – et Dieu cherchant sa créature perdue dans la « région de la dissemblance ». Et puisque la créature spirituelle n'a d'autre finalité que de trouver son Créateur et de se trouver en Lui, l'on dira avec saint Paul et saint Jean que le Christ accomplit l'œuvre de la Création, que « tout a été créé par Lui et pour Lui » (*Colossiens* 1,16).

Maurice Blondel a été, avec d'autres, sensible à la fonction médiatrice du Verbe incarné. Ses carnets intimes rapportent une magnifique prière adressée au Christ :

Vous avez été la fin de toute la création. Pour que tous les rapports des êtres finis et limités existent, il faut que vous les voyiez avec vos yeux, pour que la matière soit, il faut que vous la preniez en vous. C'est en vous enchaînant à notre chair que vous achevez votre amoureuse création. *Et Verbum caro factum est*. Comment cela ? L'infini devient le fini, la lumière est l'obscurité, l'esprit est le corps, l'être est le néant. Tout ce qui n'est pas en vous n'est pas. Ô lien substantiel, unité de vos créatures, vie de vos membres, être des êtres. *Ne permittas me separari a te*¹¹.

Florent
Urfels

On comprend mieux à quel point le titre que le Nouveau Testament accorde au Christ : « médiateur entre Dieu et les hommes » (1 *Timothée* 2,5) n'a pas une valeur seulement historique, comme si le Christ prenait la suite d'autres médiateurs comme Moïse ou les prophètes d'Israël. Non, c'est vraiment à un niveau métaphysique conditionnant le rapport immédiat¹² du Créateur à la créature qu'il faut l'interpréter. « Dans la conscience humaine du Christ, Dieu devient à son tour passif de sa création. Et c'est ce qui donne à celle-ci sa consistance définitive¹³. » Si ma prière est vraie, si un acte que je pose par amour de Dieu est réel, si mon péché est une offense à Dieu¹⁴, c'est par la Passion du Christ où le tout de l'humanité est assumé par Lui et porté

11 Maurice BLONDEL, *Carnets intimes* (1883-1894), Paris, Cerf, 1961, p. 88-89.

12 L'immédiateté signifiant une médiation qui a réussi (Hegel), on ne s'étonnera pas que ce qui apparaît à un moment du temps (l'Incarnation du Verbe) soit, du point de vue de l'éternité, toujours déjà opérant.

13 Pierre COLIN, *Laudace et le soupçon, La crise du modernisme dans le catholicisme français* (1893-1914), Paris, Desclée de Brouwer, 1997, p. 405, commentant la prière de Blondel.

14 A. CHAPPELLE, « Le péché, offense de Dieu, et l'immutabilité divine », p. 87-88, insiste à juste titre sur le réalisme que la conscience chrétienne accorde au péché. Croire que Dieu est trop grand pour être offensé par mon manque d'amour, c'est ne plus croire au Dieu de la Bible. Mais on se tromperait en voyant ici un anthropomorphisme grossier logé au cœur de la doctrine chrétienne. C'est parce que Dieu est bien plus grand que le moteur immobile d'Aristote que mon péché est réel !

en Dieu. La Passion du Christ donne sa réalité à tous les actes humains qui ont Dieu pour objet, parce qu'elle est identiquement l'Acte de Dieu par lequel tous ces actes sont assumés en Lui. Même les péchés...

La considération du péché nous ramène pleinement dans le thème de la miséricorde. Mesurons la force de cette affirmation : si mon péché, si les péchés de tous les hommes depuis Adam jusqu'au dernier de ses enfants conçu avant la Parousie, si le péché du monde atteint Dieu, blesse l'amour de Dieu, offense Dieu, c'est uniquement par la Croix du Christ. Là encore un verset comme, « sur le bois, le Christ a porté lui-même nos fautes dans son corps » (1 Pierre 2,24 ; voir Hébreux 9,28) n'est pas une image poétique mais l'expression la plus simple, la plus littérale, de la réalité même.

Si c'est sur la Croix que nos péchés deviennent réels, on comprend qu'il soit très vrai de dire « le Christ a porté nos péchés sur le bois ». Mais la Croix n'a pas pour seule fonction de donner corps à nos fautes puisque c'est aussi sur la Croix que le Christ est « élevé dans la gloire » (Jean 7,39) qu'il avait auprès du Père « avant que le monde soit » (Jean 17,4). Dit autrement, la Croix ne saurait donner corps à nos péchés autrement qu'en réalisant l'Acte par lequel Dieu les assume en Lui, et dont ils deviennent la traduction inversée. Traduction car, encore une fois, nos péchés n'auraient aucun impact sur Dieu si Dieu n'en disposait pas ainsi. Si nous pouvons offenser Dieu, c'est au plan du refus de la grâce et non à celui de la finitude de notre nature créée. Mais traduction *inversée* car, bien évidemment, Dieu n'est sous aucun rapport la cause du péché des hommes. Dans sa pénurie d'être, le péché va toujours contre la volonté de Dieu. Il n'est pas un ingrédient nécessaire dans un processus d'auto-position de Dieu par dépassement du fini négateur de l'infini, dans la ligne de l'idéalisme hégélien. Ainsi l'Acte divin par lequel le péché prend corps est exactement l'inverse de ce que veut le pécheur (ce qui prouve l'incohérence et l'absurdité du péché), à savoir le bouleversant pardon toujours offert à la créature par le Créateur. Cet Acte, c'est la miséricorde divine dans sa concrétion christologique fondatrice, lorsque Dieu s'abandonne aux mains des hommes *quasi homo ipsius Dei Deus esset*, « comme si l'homme était le Dieu de Dieu¹⁵ ».

Aussi bien la Croix ne donne-t-elle sa réalité aux péchés des hommes qu'en les intégrant dans une réalité bien plus grande encore, la miséricorde infinie du Père pour les pécheurs. Cette miséricorde qui, du point de vue de Dieu, nous est offerte dans un Acte unique, nous l'éprouvons sous deux modalités opposées : d'une part la modalité du péché (la miséricorde est

Thème

15 Phrase citée sans source dans l'article d'A. CHAPELLE, «Le péché, offense de Dieu, et l'immutabilité divine», p. 93. Elle est en fait tirée d'un opuscule théologique attribué faussement à saint

Thomas d'Aquin (*De beatitudine*, ch. 7), dans le contexte d'un commentaire d'une des trois paraboles lucaniennes de la miséricorde (la drachme perdue, *Luc* 15,8-10).

ce que le pécheur refuse), d'autre part la modalité du pardon (la miséricorde est ce qui guérit le pécheur). Opposition du péché et du pardon qui ne réussit pas à déchirer l'unité de la miséricorde divine, opposition qui nous fait parler de la Croix successivement comme l'extrême du péché des hommes et l'extrême du pardon divin, mais en tous les cas comme don de l'Amour absolu de Dieu. Alors seulement le pardon n'est pas mesuré par le péché mais il le mesure, ce qui est une autre manière de dire que l'Amour divin est toujours vainqueur, même du péché...

Prendre au sérieux le fait que « Dieu est miséricordieux » nous amène donc au pied de la Croix, avec crainte et tremblement, avec espérance et amour aussi pour Celui qui met avec tristesse son cœur dans le nôtre pour que nous trouvions notre joie dans le sien (*misericordia*). Le péché et le pardon nous empêcheront à jamais de naturaliser Dieu, fût-ce au moyen des concepts les plus déliés de la raison humaine. Seule la reconnaissance humble et courageuse de notre péché nous fait échapper au danger d'une miséricorde galvaudée et à la subjectivité des pasteurs de l'Église. La dispensation, non pas exclusive mais directrice, de la miséricorde divine est donc donnée dans le sacrement. Le grand sacrement qu'est le Christ d'abord, par les actes infiniment signifiants posés par lui durant le temps de sa vie publique. Ensuite les sacrements de l'Église, particulièrement le baptême et la confession, qui rythment l'appropriation par chaque fidèle des actes salutaires du Christ et dessinent dans le réel un lieu commun pour l'homme et pour Dieu.

Florent
Urfels

Reconnaître son péché ne va pas de soi. Il y a loin entre un constat indolore : « Je suis, d'une manière générale, faillible » et l'aveu humiliant : « J'ai fauté dans telle et telle occasion mais je prends la ferme résolution de ne plus offenser Dieu ». C'est pourquoi Dieu lui-même, dans le Christ, porte le poids de cet aveu. Sur le chemin parfois long qui conduit le pécheur jusqu'au confessionnal, l'homme s'abandonne au bon vouloir du Père tout de même que le Père livre son Fils à l'homme. Par le Christ et dans le Christ, il s'agit d'une vraie passion pour l'homme et pour Dieu.

Dieu et l'homme deviennent ainsi l'un et l'autre la puissance qui, ayant fait choix de l'autre pour l'autre, se met patiemment à sa merci. Dieu agit pour le service de l'homme, l'homme agit au service de Dieu. Dieu et l'homme sont présents l'un pour l'autre, s'effacent réciproquement l'un par rapport à l'autre et se prennent en charge, portant silencieusement le poids l'un de l'autre : la faute du pécheur et la douleur du sauveur. Dieu et l'homme deviennent ainsi passifs l'un de l'autre. Leur patience fait leur passion¹⁶.

16 A. CHAPELLE, *Les fondements de l'éthique, la symbolique de l'action*, Bruxelles, Éditions de l'I.E.T., 1988, p.35.

Par son péché, l'homme a voulu diviser l'être de Dieu en deux morceaux. Cette volonté peccamineuse ne demeure pas au plan de la pure idéalité puisque Dieu l'assume en son Christ. Mais l'Acte par lequel Dieu l'assume la fait en même temps échouer dans sa contradiction métaphysique. Quand le pécheur prend conscience de sa folle prétention, tout de même que de l'abyssal abaissement amoureux de Dieu qui a permis à son acte de l'atteindre (mais pas au plan où le pécheur le voulait dans sa folie puisque la créature ne peut jamais réduire à néant le Créateur), il ne reste de réel que le chemin de la pénitence et de la conversion. Ce chemin n'a pas pour fonction de défaire ce que le péché a fait, car alors notre liberté n'aurait plus de consistance face à Dieu. Ce que nous avons voulu, ce que nous avons fait, nous l'avons voulu et fait. La Création en portera désormais la trace pour l'éternité. Mais cette trace n'est pas condamnée à être la traduction inversée de la miséricorde divine. Elle a au contraire vocation à témoigner directement de la miséricorde. Il s'agit d'inverser l'inversion, ce dont Dieu seul est capable. Mais alors que l'inversion première était causée par l'homme isolé dans sa faute, l'inversion de l'inversion est œuvre commune de Dieu et de l'homme, œuvre de Dieu en l'homme devenant œuvre de l'homme en Dieu. La souffrance qui étreint le pénitent, la tristesse d'avoir fait le mal, la douleur devant les conséquences de son acte, figurent le travail de la grâce en lui et non un remords aussi égotique qu'inefficace. « Dieu et l'homme portent silencieusement le poids l'un de l'autre, la faute du pécheur et la douleur du sauveur. » Et quand, au terme du chemin de conversion, la parole d'absolution sera prononcée : « Je te pardonne tous tes péchés », le pécheur pardonné sera lui-même sacrement de la miséricorde de Dieu. Il témoignera par son histoire personnelle que cette miséricorde n'est ni un laxisme décevant car trahissant le manque d'intérêt que Dieu éprouverait pour l'homme, ni un juridisme écrasant l'homme sous le poids de la colère divine et des exigences de la loi morale, mais une action divine, Amour infiniment au-delà de l'affirmation comme de la négation des logiques humaines.

Thème

Florent Urfels, né en 1973, prêtre du diocèse de Paris, enseignant à la Faculté Notre-Dame du Collège des Bernardins et aumônier de l'École Normale Supérieure, est membre du comité de rédaction de Communio. Dernière publication : La Grâce, Cahier des Bernardins, n° 112, Paris, Parole et Silence, 2014.

Prochain numéro
mars-avril 2016

Notre Père II



« L'amour plus puissant que le mal » – La miséricorde selon saint Jean-Paul II Pascal Ide

« Le message de la Divine Miséricorde m'a toujours été cher et familial. C'est comme si l'histoire l'avait inscrit dans l'expérience tragique de la Seconde Guerre mondiale. En ces années difficiles, il a été un soutien particulier et une source inépuisable d'espérance, non seulement pour les habitants de Cracovie mais pour toute la nation. Telle a été aussi mon expérience personnelle, que j'ai apportée avec moi sur le Siège de Pierre et qui, en un sens, dessine l'image de ce pontificat¹ ».

« Le Saint-Père Jean-Paul II a voulu que soit célébrée en ce dimanche la fête de la Miséricorde divine : dans le mot *miséricorde*, il trouvait le résumé et l'interprétation nouvelle pour notre temps de tout le mystère de la Rédemption. [...] C'est la miséricorde qui met une limite au mal. En elle s'exprime la nature particulière de Dieu – sa sainteté, le pouvoir de la vérité et de l'amour² ».

1. Une vie sigillée par la miséricorde

Saint Jean-Paul II a placé la miséricorde au centre de son pontificat, précisément de son intercession, de sa pastorale et de son enseignement³. En voici quelques attestations.

Au terme de son long dialogue amical avec le pape polonais, André Frossard posa une ultime question : « Je lui demande quelle est sa prière pour le monde ». La réponse fut la plus brève de ce dialogue, mais non la moins significative : « J'en appelle à la Miséricorde. Oui, j'en appelle à la Miséricorde⁴ ».

En béatifiant sœur Faustine Kowalska, « la grande apôtre de la miséricorde⁵ », le jour de la « fête de la miséricorde », le 18 avril 1993, puis en deman-

1 JEAN-PAUL II, *Discours au Sanctuaire de la Divine Miséricorde à Cracovie*, 7 juin 1997.

2 BENOÎT XVI, *Homélie pour le deuxième dimanche de Pâques* (la fête de la Miséricorde divine), 15 avril 2007.

3 Autrement dit de sa triple charge (*munus*) sacerdotale, pastorale et

prophétique. Nous renvoyons au début du deuxième paragraphe de cet article.

4 André FROSSARD, « *N'ayez pas peur* ». *André Frossard dialogue avec Jean-Paul II*, Paris, Robert Laffont, 1982, p. 323.

5 FRANÇOIS, *Misericordiae Vultus*, bulle d'indiction du jubilé extraordinaire de la miséricorde, 11 avril 2015, n. 24, § 4.

dant à la Congrégation pour le Culte divin de publier le texte latin d'une messe votive *De Dei Misericordia* que les prêtres peuvent célébrer en semaine quand le calendrier liturgique le permet⁶, enfin, en promulguant, le jour de sa canonisation, en pleine Année Sainte du bimillénaire, que le premier dimanche après Pâques (dimanche *in Albis*) portera désormais le nom de « dimanche de la miséricorde », Jean-Paul II entend « transmettre aujourd'hui ce message au nouveau millénaire⁷ ». C'est toute la vie de Karol Wojtyła qui est sigillée par la miséricorde⁸, depuis son arrivée à Cracovie, en 1938, trois mois avant la mort de la religieuse de la Congrégation de Notre-Dame de la Miséricorde, jusqu'à son décès le 2 avril 2005, aux premières vêpres du dimanche de la miséricorde⁹, en passant par la prière quotidienne, alors qu'il est séminariste, sur la tombe de sœur Faustine et la consécration du sanctuaire de la Divine Miséricorde de Cracovie-Lagiewniki, lors de son dernier voyage en Pologne, où il confie « solennellement le monde à la Divine Miséricorde ». Il ajoute : « Je le fais avec le désir que le message de l'amour miséricordieux de Dieu [...] atteigne tous les habitants de la terre et remplisse leur cœur d'espérance¹⁰ ».

On trouve 91 occurrences du terme « miséricorde » dans le *Catéchisme de l'Église catholique*, contre seulement 21 dans les documents du dernier Concile, alors que le premier texte est à peine d'un quart plus long. Cette différence toute matérielle, qui demande à être interprétée, pourrait-elle signaler une inflexion due au Magistère de Jean-Paul II ? On se souvient, en effet, que ce dernier considérait la publication du *Catéchisme* comme l'acte le plus important de son ministère pétrinien.

Thème

6 Décret de promulgation, 1^{er} septembre 1994. Le texte n'est toujours pas officiellement traduit en français.

7 « La canonisation de sœur Faustine revêt une éloquence particulière. Par cet acte, j'entends transmettre aujourd'hui ce message [de la Miséricorde] au nouveau millénaire » (JEAN-PAUL II, *Homélie pour la canonisation de Maria Faustyna Kowalska*, 30 avril 2000, n. 5. Ce texte, comme les autres qui sont cités, se trouve sur le site du Vatican : <http://tiny.cc/jp-ii-faustina> (🔗)).

8 Voir avant tout, les importants développements d'Édouard GLOTIN, tout récemment décédé, dans *La Bible du Cœur de Jésus*, Paris, Presses de la Renaissance, 2007, p. 21 et p. 439-459; Pierre d'ORNELLAS, « La Miséricorde dessine l'image de mon pontificat », Paris, Parole et Silence, 2006; Martin PRADÈRE, *Jésus doux et humble de cœur*, Paris, L'Emmanuel, 2005, p. 111-113; Id. *La Miséricorde, bonne nouvelle pour le monde*, Paris, L'Emmanuel, 2015, chap. 4.

9 Il ne semble pas providentialiste d'assigner un sens au *dies natalis* des derniers papes qui, tous, sont saints : Saint Jean XXIII, qui a voulu le deuxième Concile du Vatican comme une Pentecôte pour l'Église, est décédé le lundi de Pentecôte 1963, alors qu'à l'époque, toute la semaine était pentecostale, comme aujourd'hui la semaine qui suit Pâques ou Noël est un seul jour avec ces fêtes; le bienheureux Paul VI, pape de l'homme appelé à la divinisation, est mort le 6 août 1978, fête de la Transfiguration. Édouard GLOTIN parle de « l'extraordinaire coïncidence de la mort » de Jean-Paul II (*La Bible du Cœur de Jésus*, p. 453). Sur la coïncidence comme médiation providentielle, voir Emmanuel DURAND, *Évangile et Providence. Une théologie de l'action de Dieu*, coll. « Cogitatio fidei » n° 292, Paris, Le Cerf, 2014, p. 49-57.

10 JEAN-PAUL II, *Homélie à la cérémonie de dédicace du sanctuaire de la Divine Miséricorde*, 17 août 2002, n. 5.

La deuxième des quatorze encycliques du pape polonais porte intégralement sur la miséricorde divine¹¹. Seule lettre encyclique qu'un pontife romain a consacrée intégralement à ce thème¹², *Dives in misericordia* constitue aussi le texte de loin le plus développé et théologiquement le plus riche que le Magistère lui ait dédiée¹³.

Cette dernière raison est aussi celle qui nous conduit à privilégier, sans exclusivité, cette encyclique. De prime abord, son intuition est aussi limpide que simple. En effet, la lecture relève aisément qu'une expression revient comme un leitmotiv : la miséricorde est l'amour « plus fort » que la mort et le péché¹⁴. Pourtant, à y regarder de plus près, de multiples questions se posent qui sont autant d'aporées. Elles tracent le cheminement de notre réflexion. Peut-on définir la miséricorde ? L'unique expression française « plus fort » traduisant en fait quatre adjectifs latins différents, la définition proposée est-elle respectueuse de l'essence de la miséricorde ? Se différencie-t-elle de l'amour et nie-t-elle la justice ?

2. Peut-on définir la miséricorde ?

La miséricorde paraît ne pas pouvoir être définie. D'abord, une définition est théorique, abstraite ; or, il est « difficile de chercher [dans les différents Livres de l'Ancien Testament] une réponse purement théorique à la question de savoir ce qu'est la miséricorde en elle-même¹⁵ » (4, § 9) ; « la révélation et la foi nous apprennent moins à méditer de manière abstraite

Pascal
Ide

11 JEAN-PAUL II, Lettre encyclique *Dives in misericordia* sur la miséricorde divine, 30 novembre 1980.

12 Assurément, les papes ont déjà et souvent parlé de la miséricorde divine, mais toujours à propos d'autre chose, par exemple du Cœur du Christ (dans la Lettre encyclique de PIE XII, *Haurietis Aquas* sur le Culte du Sacré-Cœur de Jésus, 15 mai 1956, les termes « miséricorde » et apparentés sont cités 17 fois), de l'amour (voir par exemple, BENOÎT XVI, Lettre encyclique *Deus caritas est* sur l'amour chrétien, 25 décembre 2005, n. 10, § 1). Malgré son titre, la lettre encyclique de PIE XI, *Miserentissimus Redemptor* sur notre devoir de réparation envers le Sacré-Cœur de Jésus, 8 mai 1928, traite de la réparation et ne parle de la miséricorde, en l'occurrence celle du Christ, qu'à deux reprises. Enfin, le thème de la miséricorde du Père est évoqué beaucoup plus souvent que celle du Fils dans le dernier Concile – qui emploie la belle expression « Père des miséricordes [*miserordiarum Pater*] » à deux reprises (Constitution dogmatique

Lumen gentium sur l'Église, n. 56 ; Décret *Presbyterorum Ordinis*, n. 18, § 2).

13 Le pape FRANÇOIS a consacré un texte entier à la miséricorde : *Misericordiae Vultus* (cité n. 5). Mais, de par sa nature, cette bulle est un texte normatif et pratique. Un passage important traite de la miséricorde en sa relation avec la justice, mais n'occupe que deux numéros, 20 et 21 (sur 25).

14 Elle est présente 6 fois (voir 4, § 3 ; 8, § 7 ; 13, § 3 ; 14, § 8 ; 15, § 1 et § 6), voire 8, si l'on compte le sous-titre du 8^e paragraphe. Rappelons toutefois que les titres et les sous-titres – de surcroît, souvent inadéquats – ne sont pas du pape (le texte de référence étant celui des *Acta Apostolicae sedis*).

15 Nous citons l'encyclique dont les numéros sont longs, en ajoutant une subdivision en §. Par ailleurs, ainsi qu'on le sait, le texte qui fait autorité est le texte latin, la traduction française n'ayant en rien valeur normative (voilà pourquoi nous nous permettrons de le retoucher à l'occasion).

le mystère de Dieu comme “Père des miséricordes” qu’à recourir à cette miséricorde au nom du Christ et en union avec lui» (2, § 7). Ensuite, la miséricorde est d’abord objet d’une « expérience [*experimentum*] » (4, § 1 et s) et non d’une analyse. Or, l’expérience est ineffable. Enfin, le mot n’est même pas présent dans les textes qui y font le plus fondamentalement référence, comme la parabole de l’enfant prodigue¹⁶ (voir *Luc 15, 11-32*) ; sans le signifiant, comment dire le signifié ?

1. L’approche de Jean-Paul II est-elle seulement pratique et concrète ? Assurément, la miséricorde est d’abord à vivre. Mais, elle ne peut être vécue sans être méditée et contemplée : l’Église doit professer la miséricorde divine (13) avant de la mettre en œuvre (14) et l’implorer (15) ; or, ces trois actes sont ordonnés, la mise en pratique et l’intercession s’enracinant dans la « vérité » qu’elle doit « en premier lieu » (VII. Introduction) « professer et proclamer » (13).

2. L’approche est-elle seulement expérimentale et, là encore, concrète ? Si les « hommes » doivent d’abord se laisser « guider dans leur vie par l’amour et la miséricorde », autrement dit par l’expérience de la miséricorde divine, cette démarche concrète non seulement n’exclut pas, mais permet de déterminer « le contenu propre du concept [*conceptus*] même de “miséricorde” » (3, § 6). Et le paragraphe qui parle de l’ « expérience particulière de la miséricorde de Dieu » commence par « le concept [*notio*] de “miséricorde” » dans l’Ancien Testament (4, § 1). Surtout, la singularité de l’exemple offert par la parabole de l’enfant prodigue ouvre à l’universel : le fils prodigue « est en un certain sens l’homme de tous les temps », écrit le pape, s’inscrivant dans une longue tradition de lecture (5, § 3). La connexion entre le singulier et l’universel est assurée par la « ressemblance » : la parabole raconte l’histoire du premier homme, dont nous héritons tous ; « chaque péché » répète « la rupture de l’alliance d’amour » rapportée par le récit parabolique ; enfin et surtout, intérieurement, c’est-à-dire du point de vue de « l’intimité de l’homme » (5, § 4), la parabole narre la juste prise de conscience de la faute et de ses conséquences : la perte que celle-ci entraîne de la dignité de fils, et les sentiments de « grande humiliation » et de « grande honte » (5, § 5). Autant d’expériences communes à tout péché. Ainsi, cette troisième similitude montre que l’expérience ouvre à l’universel, donc à l’essence et au concept. Ce chemin qui va de « la description précise de l’état d’âme [*status animi*] de l’enfant prodigue » à la saisie de l’essence – « comprendre avec exactitude en quoi consiste la miséricorde divine » (6, § 1) –, Jean-Paul II l’emprunte à la phénoménologie – précisément le courant de phénoméno-

16 Voir 5, § 2. On notera toutefois que *Luc 15,20* emploie le verbe *esplangnitai* qui, en résonance avec l’hébreu *rahāmim* (voir note 52), signifie une manifestation de la miséricorde. La Vulgate ne s’y

est pas trompée, qui le traduit par « *misericordia motus* ». En revanche, on ne trouve pas le substantif grec *eleos* qui, lui, signifie « miséricorde ».

logie réaliste, dans lequel, à la suite de Max Scheler et Roman Ingarden, il s'inscrit et qui lui permet de joindre, selon ses propres mots, approche objective et approche subjective : la vérité objective « est en même temps aussi une expérience subjective, un devenir vrai de l'homme par la libre adhésion de celui-ci à la vérité objective. Du point de vue objectif, la vérité chrétienne est gardée dans son intégrité et sa pureté par le dépôt de la foi confié à l'Église catholique. Du point de vue existentiel, il faut cependant qu'elle devienne expérience¹⁷ ».

3. L'encyclique méprise-t-elle l'analyse lexicale? Nullement. Celle-ci est évoquée dans le chapitre 3 sur la miséricorde dans l'Ancien Testament (n. 4) et développée dans la longue et savante note 52 sur le vocabulaire hébraïque de la miséricorde. Toutefois, elle n'hésite pas à viser immédiatement l'essence par-delà la médiation des mots. Là encore, Jean-Paul II est fidèle tant à la phénoménologie qu'à la métaphysique. Révélatrice de son herméneutique est ce propos sur la parabole de l'enfant prodigue : « L'essence [*essentia*] de la miséricorde divine – bien que le mot “miséricorde” ne s'y trouve pas – est exprimée d'une manière particulièrement limpide » (5, § 2).

3. Qu'est-ce que la miséricorde ?

Venons-en au contenu. Voici les six passages où, dans leur traduction française officielle, apparaît l'expression qui vaut définition de la miséricorde comme « amour plus fort que » :

Pascal
Ide

... la miséricorde signifie une puissance particulière de l'amour, qui est plus fort que le péché et l'infidélité du peuple élu [*miseriordia praecipuam denotat amoris vim, qui peccatum vincit ac populi electi infidelitatem*] (4, § 3).

... la miséricorde, c'est-à-dire l'amour du Père plus fort que la mort [*miseriordiam, Patris hoc est amorem, qui morte efficacior est*] [...] l'amour [...] doit se montrer plus fort que le péché [*peccato ipso potentiozem*] (8, § 7).

... amour plus fort que la mort [*amorem, qui morte validior est*] [...] la miséricorde, c'est-à-dire l'amour qui est plus fort que le péché [*amorem, qui quam peccatum ipse potentior est*] (13, § 3).

Le pardon [*Remissio*] atteste qu'est présent dans le monde l'amour plus fort que le péché [*amorem peccato valentiozem*] (14, § 8).

17 Mgr Karol WOJTYŁA, Intervention au Concile sur la déclaration *Dignitatis humanae*, citée par Rocco BUTTIGLIONE,

La pensée de Karol Wojtyła, trad. Henri Louette, coll. « Communio », Paris, Fayard, 1984, p. 269.

... la miséricorde, de l'amour plus fort que la mort, plus fort que le péché et que tout mal [*amoris, qui morte efficacior est peccatoque et quovis malo potentior*] (15, § 1).

... plus fort que le mal, plus fort que le péché et que la mort [*potentior omni malo : peccato videlicet potentior ac morte*] (15, § 6).

Le texte de l'encyclique mérite une exégèse attentive.

D'abord, le mal est triplement notifié : comme péché seul (4, § 3 et 14, § 8), comme péché et mort (8, § 7 et 13, § 3), génériquement comme « mal », *malum*, et spécifiquement, c'est-à-dire selon les deux espèces susdites, *malum culpæ* et *malum pænæ* (15, § 1 et § 6). Le péché apparaît donc dans les six occurrences, de sorte qu'en lui réside avant tout la « misère » (ou le mal) auquel s'oppose la miséricorde.

Ensuite, la miséricorde est chaque fois présentée comme « amour », comme amour qualifié, et comme amour qualifié comparativement (l'adjectif est employé au comparatif) aux deux maux : amour... « plus puissant », *potentior* (cinq fois), « plus efficace », *efficacior* (deux fois), « plus fort, plus vigoureux », *validior* (une fois) et *valentior* (une fois). Il faut ajouter la première mention qui diffère des autres formules quant à la forme grammaticale – l'amour y est présenté comme une « force particulière qui vainc » (4, § 3) –, mais s'identifie à elles quant au sens : vaincre, c'est être plus puissant que le vaincu. On peut donc conclure que non seulement le thème de la puissance est quantitativement plus présent, mais qu'il est qualitativement central, voire unique : la diversité des signifiants converge vers ce signifié. Pour une fois, la traduction française a heureusement modifié la lettre en honorant l'esprit. En effet, elle a rendu le vocabulaire latin plus diversifié par un unique syntagme : « plus fort que ». Il est toutefois textuellement plus respectueux et théologiquement beaucoup plus ajusté de remplacer « force » par « puissance » : c'est l'adjectif de loin le plus utilisé ; le Père est notifié par le *Credo* comme « tout puissant¹⁸ ».

Thème

18 Jean-Paul II invite implicitement à revisiter l'affirmation dogmatique de la toute-puissance divine, loin des théologies de l'impuissance (qui, au fond, affirment que la liberté divine est limitée, puisqu'elle peut être déterminée, d'une manière ou d'une autre, par la liberté humaine), à partir de la miséricorde, développant une piste ébauchée par Thomas (voir *Somme de théologie*, Ia, q. 25, a. 3, ad 3um; IIa-IIae, q. 30, a. 4) et d'abord par l'Écriture, les Pères (voir par exemple, Jean-Pierre BATUT, *Pantocrator* : « Dieu le Père tout-puissant »

dans la théologie prénicéenne, coll. « Études Augustiniennes », Série Antiquité n° 189, Paris, Institut des Études Augustiniennes, 2009) et la liturgie : « Dieu, toi qui manifestes au plus haut point ta toute-puissance en pardonnant et en faisant miséricorde... [*Deus, qui omnipotentiam tuam parcendo maxime et miserando manifestas*] » (Collecte du 26^e dimanche du temps ordinaire. Voir Dom Bernard CAPELLE, *Travaux liturgiques de doctrine et d'histoire*. 1. *Doctrine*, Louvain, Abbaye du Mont César, Centre liturgique, 1955, p. 252).

Nous aboutissons donc à la définition suivante : *la miséricorde est l'amour plus puissant que le mal, singulièrement le péché*. Autrement dit, la miséricorde possède « une puissance particulière [*praecipuam* [...] *vim*] », celle de « vaincre le péché et l'infidélité » (4, § 3). La première encyclique de saint Jean-Paul II affirmait déjà dans son paragraphe central : le Fils a « révélé l'amour », cet amour qui « est *plus grand* [*maior*] que le péché, [...] *plus fort* [*fortior*] que la mort » ; et « cette révélation de l'amour est aussi *définie* [*nomnatur*] comme la miséricorde¹⁹ ». Mais comment entendre cette puissance de la miséricorde ? Comment concrètement s'exerce-t-elle sur l'iniquité ?

4. Miséricorde, amour et justice

Pour approfondir ce qu'est la miséricorde, il est précieux de s'interroger sur les relations qu'elle entretient avec son presque synonyme, *l'amour*, et son antonyme, *la justice*. Ici aussi, la question se mue en apories, celles-ci se démultipliant selon que l'on considère les relations réciproques de la miséricorde avec l'amour, de la miséricorde avec la justice et de l'amour avec la justice. *Primo*, d'un côté, la miséricorde se confond avec l'amour (voir 3, § 3-6) : Jésus révèle indifféremment le Père qui est amour (voir 1 *Jean* 4,8.16) et riche en miséricorde (*Éphésiens* 2,4), au point que l'encyclique parle du « Christ révélant l'amour-miséricorde [*amorem misericordiam*] » de Dieu (§ 6) ; de l'autre, le même passage parle du « concept de miséricorde (en relation avec le concept d'"amour") », ce qui suppose leur altérité (§ 6). *Secundo*, d'une part, « la miséricorde [...] s'oppose [*opponitur*] à la justice divine » ; d'autre part, « la miséricorde [...] ne s'oppose pas [*non discordat*] à la justice » (4, § 11). *Tertio*, le même dense paragraphe énonce le paradoxe concernant l'ultime combinatoire, en termes non plus d'identité ou d'opposition, mais de primauté (ontologique, c'est-à-dire perfective) : l'amour est antérieur à la justice (donc « plus "grand [*praestantiorem*]" qu'elle »), puisqu'il « demeure premier et principal » et il lui est aussi postérieur, puisque « la justice est au service de la charité [*caritati servit* [...] *iustitia*] » (4, § 11).

Pascal
Ide

La réponse à ces difficultés est contenue dans l'exposé que Jean-Paul II fait de la miséricorde divine – en trois temps, bibliquement rythmés. En effet, la révélation de ce mystère est ébauchée dans l'Ancien Testament (4), révélée dans les *verba* (5-6) et accomplie dans les *acta* (*passa*) *Christi* (7-9). Concentrons-nous sur les seuls moments néotestamentaires.

La parabole de l'enfant prodigue – « pénétrante analogie » qui « révèle Dieu comme Père » (6, § 1) – entrelace la misère du fils et la miséricorde du père. Cette *misère* est relue elle-même doublement : de l'extérieur, comme

19 JEAN-PAUL II, Lettre encyclique *Souigné par moi. Redemptor Hominis*, 4 mars 1979, 9.

une « privation » (5, § 3), une perte de « biens » (§ 4), de « biens matériels » (§ 6); mais, plus encore, de « l'intérieur de l'homme » (§ 4) – et là réside l'apport de la phénoménologie – : « la description subtile de l'état d'âme de l'enfant prodigue permet que nous comprenions en quoi consiste avec exactitude la miséricorde divine » (6, § 1). Le fils cadet vit d'abord « une grande humiliation et une grande honte » (5, § 5). Ensuite, ces sentiments révèlent la « conscience [*conscientia*] » (§ 5) d'une perte plus grande, celle de la « dignité de fils » (§ 4). Et cette conscience est non pas psychologique, mais morale : elle suppose une « délibération [*deliberatio*] » et porte sur une « décision [*consilium*] », celle selon laquelle « il se met en route » (§ 5). Enfin, ce « jugement » de la conscience qui porte sur la « dignité perdue » est « droit [*recte aestimandum*] » (§ 6) : « selon les normes de la justice [*iustitiae normas*] », le prodigue a perdu « le droit [*ius*] » d'être appelé fils, et « a [seulement] mérité [*meruerat*] » celui d'être « mercenaire » (§ 5). Tout le vocabulaire convoqué (« jugement », « droit », « norme », « justice », « mérite », etc.) appartient au champ juridique : face à une rhétorique de la miséricorde qui écarte trop vite la justice, il n'est pas inopportun de rappeler, avec *Dives in misericordia*, que le péché doit aussi être évalué du point de vue de la justice qui est « vérité sur soi-même » (6, § 3) : elle se traduit par la honte du péché (la juste culpabilité) et la conscience d'une perte, celle de la dignité de fils – perte irréparable du côté du pécheur qui lui interdit d'exiger le pardon.

Thème

À ces deux misères, physique (la mort) et spirituelle (le péché), le père répond²⁰ non pas par la justice, mais par la *miséricorde* (6). Celle-ci présente la même double face, extérieure et intérieure.

Extérieurement, c'est-à-dire objectivement, le père pourrait traiter celui qui a « dilapidé son héritage » selon la justice, c'est-à-dire comme un mercenaire. Mais il agit selon la miséricorde en le recevant comme son fils. En effet, il l'accueille aussitôt – avec « une âme pleine de promptitude » (§ 1) –, avec élan – il « courut se jeter à son cou et l'embrassa tendrement » (*Luc* 15,20. Cité § 2) – et avec « générosité [*magnanimitas*] » (§ 2) et « sollicitude » (§ 3). Et ces trois traits, sans retard, sans retour, sans restriction, caractérisent le don d'amour. Plus encore, le père affirme qu'il voit en lui son fils perdu et retrouvé, c'est-à-dire sauvé, en des paroles dont la répétition (voir *Luc* 15,24,32) signe l'importance.

Mais cette attitude de miséricorde se révèle encore davantage intérieurement, dans le cas présent affectivement. Loin d'être soumis à la colère, qui est le sentiment éveillé par un mal présent, surtout l'injustice²¹, le père

20 Le terme *responsio*, « réponse », n'est employé qu'une seule fois dans le sens spécifique ici utilisé, et à propos de l'homme (10, § 1).

21 Voir ARISTOTE, *Rhétorique*, B 2, 1378 a 30 s ; AUGUSTIN, *Confessions*, L. II, VI.

montre une attitude « pleine d'affection » (§ 1). L'évangéliste dit qu'il « fut pris de pitié » (*Luc 15,20*. Cité § 2). Jean-Paul II, toutefois, insiste beaucoup plus sur la joie²² : « Le père lui manifeste avant tout sa joie » (§ 3), au point de parler, plus loin, de « la plus grande joie » (14, § 11). Or, celle-ci est le sentiment que réveille un bien présent et qui, en retour, le révèle. Ainsi la joie du père atteste deux réalités, une prise de conscience (elle aussi morale) et la présence d'une valeur ou d'un bien : le père « est conscient qu'un bien fondamental [*bonum primum*] a été sauvé » – et Jean-Paul II insiste : « le bien [*bonum*] de l'humanité de son fils » (§ 2), c'est-à-dire sa « dignité²³ » (§ 2-4; cf. n. 5, § 4-6).

Tout, action, parole, sentiment, conflue pour montrer que, chez le père du prodigue, icône du Père, la miséricorde se substitue à la justice.

Ces développements posent cependant une double difficulté. D'abord, ils font de la miséricorde une *négation* de la justice : le père « semble oublier tout le mal que son fils avait commis » (6, § 4); pourtant, tout à l'opposé, la miséricorde est « une "surabondance" de justice²⁴ » (7, § 3; cf. 8, § 5). Ensuite, Jean-Paul II parle, avec l'Écriture, d'une part de la « dignité perdue » par l'enfant prodigue (5, § 6), d'autre part, de la conservation de ce bien qu'est la filiation : « Cette joie manifeste qu'un bien était demeuré intact [*bonum [...] inviolatum*] : un fils, même prodigue, ne cesse pas d'être réellement fils de son père » (6, § 3).

Pascal
Ide

Il ne suffit pas de répondre que « l'enfant prodigue » fait un « retour à la vérité sur lui-même » (6, § 3). Ce serait réduire « la réalité de la conversion » (§ 5), même opérée par la miséricorde, à un processus de conscience. Or, l'encyclique affirme expressément que la miséricorde ne se réduit pas à un « regard, fût-il le plus pénétrant et le plus chargé de compassion, tourné vers le mal moral » (§ 5). Dès lors, la question posée au terme du paragraphe précédent réapparaît, mais de manière encore plus aiguë : en quoi la miséricorde est-elle cet amour plus puissant que le péché ?

Le langage parabolique trouve ici sa limite et doit laisser place à la réalité : la miséricorde exercée par le Fils dans le mystère pascal. Les paragraphes qui lui sont consacrés (7-8) sont les plus pénétrants, mais aussi les plus difficiles. Jean-Paul II fait appel à une distinction originale qui

22 Les termes *laetitia* et *gaudium*, tous deux traduits par « joie », apparaissent sept fois en deux paragraphes (6, § 2 et 3).

23 Ce faisant, il croise une nouvelle fois les catégories thomasiennes (voir *Somme de théologie*, Ia-IIæ, q. 31, a. 1) et les catégories schélériennes, celles-ci en les corrigeant.

24 « La Rédemption du monde – ce mystère redoutable de l'amour, dans lequel la création est renouvelée (voir *Gaudium et Spes*, 37; *Lumen Gentium*, 48) – est, dans ses racines les plus profondes, la plénitude [*plenitudo*] de la justice » (*Redemptor Hominis*, 4 mars 1979, n. 9, § 1).

lui est chère²⁵ : la « dimension divine » et la « dimension humaine » de la miséricorde²⁶ (3, § 7 ; 7, § 1, 3, 4). Si l'homme ne peut exiger la miséricorde divine, mais, en justice, a mérité de perdre sa dignité de fils, en revanche, le Christ accomplit la justice du Père et donne ainsi à l'homme de bénéficier gratuitement de sa miséricorde.

Ce n'est pas le lieu de détailler la sotériologie développée par Jean-Paul II – qui elle-même engage une christologie. Elle convoque la catégorie anselmienne de *satisfactio* : « l'extraordinaire sacrifice du Fils pour satisfaire la fidélité du Créateur et Père [*satisfaciat Creatoris ac Patris fidelitati*]²⁷ » (7, § 1) ». Mais, d'abord, elle ne s'y limite pas. L'encyclique fait par exemple implicitement appel à la *substitution*²⁸, en accordant un grand poids à la parole paulinienne (2 *Corinthiens* 5,21) : « Celui qui n'avait pas connu le péché, Dieu l'a fait péché pour nous²⁹ » (voir 7, § 1 ; 8, § 1). Sur tout, elle la réinterprète à partir de l'amour : le Christ satisfait non pas à la justice, mais à « la fidélité » dont on a vu qu'elle est l'autre nom de l'amour miséricordieux. Triple est la relation de la justice à l'amour : « La justice se fonde sur l'amour, provient de lui et tend vers lui » (7, § 3). Avec rigueur, les phrases suivantes déploient ces relations.

Thème

1. « La justice se fonde sur l'amour ». En effet, le Christ « exprime la justice absolue, car il subit la passion et la croix à cause des péchés de l'humanité ». Or, « les péchés de l'homme se trouvent "compensés" », avec « surabondance », c'est-à-dire au-delà de toute mesure. Comme l'amour se caractérise par la gratuité, donc le sans-mesure, et la justice par la mesure – « la justice, par nature, tend à établir l'égalité et l'équilibre entre les parties en conflit » (12, § 3) –, l'amour fonde donc la justice – il en est « la source la plus profonde » (14, § 4) – qui, en retour, la révèle en la

25 JEAN-PAUL II parle de « la dimension [*proprietaem* ou *rationem*] divine et humaine [*divinam* et *humanam*] de la Rédemption » (*Redemptor Hominis*, 11, § 4 ; 22, § 2. Cf. 9 et 10).

26 Une nouvelle fois, le traducteur français interprète, non sans créativité (mais non sans une certaine imprécision : voir 7, § 6 ; 11, § 1 ; 12, § 3), une multitude convergente de termes latins – « *natura* » (3, § 7), « *ratio* » (7, § 1, 3, 4) et « *indoles* » (7, § 3).

27 « C'est Lui-même, et Lui seulement, qui a satisfait [*satisfecit*] à l'amour éternel du Père [...]. Le Christ a également satisfait [*pariter satisfecit*] à cette paternité de Dieu et à cet amour » (*Redemptor Hominis*, 9, § 1). Il est significatif qu'à deux reprises, la traduction française ait évité la catégorie, pourtant traditionnelle, de « satisfaction », et ait

rendu le verbe *satisfacere* par un autre dont le sens est véritablement différent : « correspondre »...

28 Cette catégorie est au cœur d'un certain nombre de sotériologies actuelles (voir Karl-Heinz MENKE, *Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie*, Freiburg et Einsiedeln, Johannes, 1991), notamment celle de Balthasar (voir Tanguy-Marie POULIQUEN, *Liberté et substitution. Essai sur la liberté chrétienne dans la pensée de Hans Urs von Balthasar* à partir de l'expression « la liberté d'amour crucifié », Roma, Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, 2 volumes, 2007).

29 Elle est aussi citée dans le passage central de l'encyclique *Redemptor hominis* : 9, § 2.

débordant³⁰. Autrement dit, la mesure de la justice est contenue et ainsi accomplie par le sans mesure de l'amour. Voilà pourquoi, en payant autant les ouvriers arrivés après la première heure que ceux arrivés à celle-ci, le maître de la vigne ne contrevient pas à la justice (« je ne suis pas injuste envers toi »), mais l'englobe dans sa bonté (« Je suis bon ») en la débordant, donc en révélant son fondement qu'est l'amour (voir *Matthieu 20,1-16*).

2. La justice « provient de » l'amour. En effet, si, pour l'homme, l'amour est sans mesure, débordement, pour Dieu, tout au contraire, il est « selon sa mesure ». Ainsi cette justice surabondante, qui excède ce que la justice demande, ne peut que venir de Dieu. Mais ces catégories de « mesure » et d'« abondance » ne doivent surtout pas être interprétées en un sens quantitatif et, encore moins calculateur. Si la justice provient de l'amour, elle provient donc du cœur même du Père : Jean-Paul II parle de « cet amour qui jaillit de l'essence même de la paternité » (6, § 3). Ensuite, cette absence de mesure caractéristique de la miséricorde, loin d'être anarchique, est divine, donc infinie et toujours offerte : « La miséricorde, en tant que perfection du Dieu infini, est elle-même infinie. Infinie donc, et inépuisable, est la promptitude du Père à accueillir les fils prodigues qui reviennent à sa maison » (13, § 5). Enfin, le pape suggère que l'origine de cet amour est trinitaire, c'est-à-dire n'est pas seulement l'amour miséricordieux du Père pour les hommes, mais le même que l'amour que le Père invisible éprouve pour son Fils éternel : « Cette justice [...] naît tout entière de l'amour : nommément de l'amour du Père et du Fils » (7, § 3).

Pascal
Ide

3. Enfin, la justice « tend vers » l'amour. En effet, elle « fructifie tout entière dans l'amour », « s'accomplit dans l'amour, en portant des fruits de salut » (7, § 3). Pour comprendre cette parole, il faut maintenant introduire la dimension *humaine* de la miséricorde.

Prenons une métaphore, qui est aussi une analogie, pour faire comprendre la double dimension, divine et humaine, de la miséricorde. Celui qui a péché gravement, par exemple en étant infidèle à son conjoint, rejette sa vie de péché et demande le pardon, ne peut l'exiger de la personne trahie ni réparer par lui-même le lien conjugal. Seul l'offensé peut rétablir la communion en pardonnant. Ici intervient la dimension divine de la miséricorde. Mais il y a plus. Même pardonné, celui qui fut infidèle est encore rongé par la culpabilité et souhaiterait effacer toutes les conséquences, intérieures et extérieures, passées et présentes, de son acte. Seul le pourrait un amour qui transforme le cœur du dedans, un « amour [qui] vainc [ra] le mal en ses sources intimes » (8, § 2). Ici intervient la dimension humaine de la miséricorde, dont on voit aussi qu'elle découle de la dimension divine :

30 Jean-Paul II fonde donc son propos sur deux distinctions qu'il faudrait développer : celle du fondement et de la

manifestation ; celle de la mesure et de la démesure.

La dimension divine de la rédemption ne se réalise pas seulement dans le fait de faire justice [*vindicatur*] du péché, mais dans celui de rendre à l'amour la force créatrice [*vis creatrix*] grâce à laquelle l'homme a de nouveau accès à la plénitude de vie et de sainteté qui vient de Dieu (7, § 3).

Ainsi, la miséricorde ne s'accomplit pas seulement dans le fait que l'homme est pardonné, c'est-à-dire qu'il reçoit le pardon, ni même qu'il s'approprie ce salut au plus intime de lui, c'est-à-dire qu'il se laisse toucher au plus intime, qu'il laisse « l'amour éternel toucher [*contrectatio*] » ses « blessures les plus vivement douloureuses » (8, § 2), mais dans le fait que l'homme, à son tour, pardonne, c'est-à-dire qu'il par-donne, « fait miséricorde » (14, § 1). Jean-Paul II inscrit donc l'homme dans la *dynamique ternaire du don* qui, selon lui, structure toute l'anthropologie³¹, la théologie du corps³² et l'amour même³³ : l'homme reçoit gratuitement, intériorise pour enfin redonner gratuitement (voir *Matthieu* 10,8). Appliquée à la miséricorde, cette loi du don prend la forme de la cinquième béatitude – « Heureux les miséricordieux, car ils obtiendront miséricorde³⁴ » (*Matthieu* 5,7) –, ce qui explique l'importance singulière que *Dives in misericordia* lui accorde (3, § 6 ; 8, § 5 ; 14, § 1 ; 15, § 6). Cette vision de la miséricorde accorde aussi une place particulière au cœur³⁵. En effet, la miséricorde naît du Cœur même du Père – elle est un « amour qui jaillit de l'essence même de la paternité » (6, § 3) – pour être reçue au plus intime « du “cœur humain” » (8, § 5) – parce qu'elle en « révèle » (le texte emploie le verbe *ostendere*) les « ressources [*facultates*] » –, et se donne par le Cœur transpercé du « Crucifié, [...] qui [...] frappe au cœur de tout homme (*Apocalypse* 3,20) » (8, § 4) et envoie « l'Esprit [qui] est à l'œuvre au fond des cœurs » (2, § 5). *Cor ad cor loquitur*.

Une phrase, dont Jean-Paul II a le secret, résume de manière dense les différentes relations entre amour, justice et miséricorde, éclairant désormais les différents paradoxes relevés ci-dessus : « L'amour, contenant [*com-*

31 Voir Pascal IDE, « Une théologie du don. Les occurrences de *Gaudium et spes*, n. 24, § 3 chez Jean-Paul II », *Anthropotes*, 17/1 (2001), p. 151-180 et 17/2 (2001), p. 129-163.

32 *Id.*, « Don et théologie du corps dans les catéchèses de Jean-Paul II sur l'amour dans le plan divin », in *Jean-Paul II face à la question de l'homme*, Yves SEMEN (éd.), Zürich, Guilé Foundation Press, 2004, p. 159-209.

33 Voir *Id.*, « De *Amour et responsabilité* à la théologie du corps : continuité ou rupture? », Yves SEMEN (éd.), *Amour humain, amour divin*. Actualité de la théologie du corps, Paris, Le Cerf, 2015,

p. 41-71 et p. 255-269.

34 Contrairement à l'apparence, la miséricorde de l'homme n'est pas la condition de la miséricorde divine, l'ordre n'est pas inversé. En effet, « ces paroles du Sermon sur la montagne font voir [...] les ressources [*facultates*] du “cœur humain”, à savoir la capacité d'« être miséricordieux » ; mais une telle ressource ne peut être vue et exercée que parce « qu'elle(s) révèle(nt), dans la même perspective, la profondeur du mystère de Dieu » (8, § 5).

35 Voir JEAN-PAUL II, *Redemptor Hominis*, 8, § 2 et 9, § 1.

plexus³⁶] la justice, ouvre la voie à la miséricorde qui, à son tour, révèle la perfection de la justice³⁷ » (n. 8, § 5).

Nous sommes maintenant à même de mieux comprendre en quoi la miséricorde est un amour *puissant*, l'amour plus puissant que le mal. Elle est « cette force plus profonde [*virtuti altiori*] » (12, § 3), « l'amour qui ne se laisse "pas vaincre par le mal", mais qui est "vainqueur du mal par le bien" (*Romains* 12,21) » (6, § 5). Certes, la miséricorde résiste au mal, car elle refuse de répondre à la violence par la violence. Certes aussi, elle est une « limite imposée au mal » ; mais la justice peut le faire, au moins du dehors – elle « se limite au domaine des biens objectifs et extérieurs » (12, § 5) –. Mais elle est d'abord et avant tout un amour qui « sait toujours tirer le bien du mal³⁸ ». Autrement dit, elle est puissante, parce qu'elle est une puissance de *transformation* du cœur³⁹ : la miséricorde « se manifeste dans son aspect propre et véritable quand elle revalorise, quand elle promet, et quand elle tire le bien de toutes les formes de mal qui existent dans le monde et dans l'homme » (6, § 5). La définition est désormais précisée : la miséricorde n'est pas seulement l'amour plus puissant que le mal, mais l'amour qui transforme le cœur pécheur en cœur saint.

Conclusion

Après avoir montré que le sceau de la miséricorde apposé sur la vie de Karol Wojtyła est devenu l'empreinte caractéristique du pontificat de Jean-Paul II, nous nous sommes interrogés sur la possibilité de sa définition, le contenu de celle-ci et enfin ses relations à l'amour et la justice. Notre guide fut *Dives in misericordia*, « l'une de ses plus belles Encycliques⁴⁰ », voire son « encyclique la plus profondément théologique⁴¹ ». Nous sommes toutefois conscient de n'avoir qu'effleuré sa richesse inépuisable⁴².

Pascal
Ide

36 Le terme *complexus* désigne un lien affectueux comme un embrassement (*complector* signifie « embrasser »). On pourrait le traduire par « enveloppement ».

37 « Justice et miséricorde » ne sont pas « deux aspects contradictoires, mais [...] deux dimensions d'une unique réalité qui se développe progressivement jusqu'à atteindre son sommet dans la plénitude de l'amour » (FRANÇOIS, *Misericordiae Vultus*, n. 20).

38 JEAN-PAUL II, *Mémoire et identité*, Paris, Flammarion, 2005, p. 70. Tout le passage des p. 70-71 serait à lire.

39 Ce thème est central dans la théologie de Benoît XVI (voir PASCAL IDE, « *Le Christ donne tout* ». Benoît XVI, une théologie de l'amour, Paris, L'Emmanuel,

2007, 1^{re} partie, chap. 6 : « L'amour comme puissance transformante ».

40 Card. Angelo SODANO, *Homélie pour le dimanche de la miséricorde*, 3 avril 2005, place Saint-Pierre.

41 Georg WEIGEL, *Témoin de l'espérance*, trad. Philippe Bonnet et al., Paris, Jean-Claude Lattès, 1999, p. 479. Seule la quatorzième et dernière encyclique sur l'Eucharistie n'est pas prise en compte dans l'ouvrage.

42 Il aurait par exemple fallu développer la dimension pneumatologique de la miséricorde déjà présente dans cette encyclique et plus encore dans la troisième encyclique trinitaire, *Dominum et vivificantem* sur l'Esprit-Saint dans la vie de l'Église et du monde, 18 mai 1986.

Au terme de son homélie du 17 août 2002, saint Jean-Paul II a adressé au Dieu unitrine une prière qui, à la méditer attentivement, rassemble tout son enseignement sur la miséricorde divine :

« Dieu, Père miséricordieux, qui as révélé Ton amour dans ton Fils Jésus-Christ, et l'as répandu sur nous dans l'Esprit Saint Consolateur, nous Te confions aujourd'hui le destin du monde et de chaque homme. Penche-toi sur nos péchés, guéris notre faiblesse, vaincs tout mal, fais que tous les habitants de la terre fassent l'expérience de ta miséricorde, afin qu'en Toi, Dieu Un et Trine, ils trouvent toujours la source de l'espérance. Père éternel, pour la douloureuse Passion et la Résurrection de ton Fils, accorde-nous ta miséricorde, ainsi qu'au monde entier ! Amen⁴³ ».

Pascal Ide est prêtre de la communauté de l'Emmanuel et du diocèse de Paris. Il est actuellement formateur et enseignant au Séminaire de Bordeaux. Il a publié une douzaine d'articles sur la pensée de saint Jean-Paul II. Il est professeur à l'Institut de Théologie du corps fondé par Yves Semen.

Thème

Les œuvres de miséricorde Roch A. Kereszty

Depuis les origines chrétiennes, les sept œuvres concrètes de miséricorde sont honorées comme les actes de charité les plus décisifs : nourrir les affamés, donner à boire à ceux qui ont soif, vêtir ceux qui sont nus, offrir un toit aux sans-abri, soigner les malades, visiter les prisonniers et donner une sépulture aux morts¹.

Après un court survol historique, nous essaierons de comprendre ce que signifie la miséricorde, son lien avec l'amour, son fondement christologique et les raisons pour lesquelles ses manifestations tangibles ont davantage imprégné la conscience chrétienne que la conversion spirituelle qu'elle requiert.

1. Dans l'histoire

Homère et le théâtre grec célèbrent la miséricorde et la compassion. La pitié d'Achille pour le vieux Priam fait, aux yeux de Simone Weil, de *L'Iliade* un poème divinement inspiré². Platon, Aristote et les stoïciens ont cependant estimé que c'était là non des vertus, mais des faiblesses, pardonnables seulement chez les vieillards et les enfants. Ces philosophes encourageaient la pitié envers tout être humain, mais ils méprisent les sentiments de compassion, parce que plus l'émotion est forte, plus l'âme est troublée et moins l'intelligence et la volonté gouvernent le comportement³.

Dans l'Ancien Testament, la bienveillante patience de Dieu contrebalance sa colère et les châtements infligés à son peuple. Le Très Saint est le défenseur du pauvre et de l'opprimé, de la veuve et de l'orphelin. Leur faire du tort revient à offenser Dieu et encourir son courroux. Le Dieu d'Israël ne craint pas d'exprimer ses émotions, qu'il se lamente des infidélités ou qu'il déploie une sollicitude maternelle pour les affligés.

Puisque les Israélites ont été des étrangers en Égypte, ils doivent traiter comme des compatriotes les étrangers parmi eux. Leurs reniements de l'Alliance, et en particulier le culte des idoles et l'oppression des pauvres,

1 *Matthieu* 25, 31-43 et *Tobie* 1, 16-20.

2 Simone WEIL, « *L'Iliade* ou le poème de la force », publié dans *Les Cahiers du Sud* [Marseille] de décembre 1940 à janvier 1941 sous le nom d'Émile Novis.

3 Voir Théodore KÖHLER, « Miséricorde » dans *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, Paris, Beauchesne, 1980, col. 1314.

méritent la vengeance divine. Le royaume du Nord tombe aux mains des Assyriens, puis celui du Sud, avec la Judée et le Temple de Salomon, succombe face aux Babyloniens. Mais le Seigneur a de nouveau pitié de son peuple : le Temple est reconstruit. Et les promesses de Dieu sont encore plus hautes : dans la littérature apocalyptique, elles annoncent au terme de l'histoire des cieux nouveaux et une terre nouvelle où la justice règnera. Ce qui arrive est cependant l'opposé de ce rêve eschatologique : des tyrans hellénisés puis les Romains contrôlent le pays et les classes laborieuses sont exploitées par une oligarchie qui s'entend sur leur dos avec l'occupant.

C'est dans ce bouillonnement messianique qu'apparaît Jésus. Zacharie salue en lui la concrétisation de la miséricorde de Dieu, qui vient de ses « entrailles » (*Luc 1, 78*). Dans tout le Nouveau Testament, et spécialement dans l'*Évangile de Luc*, le mystère de Jésus est l'œuvre de la miséricorde divine. Les anges annoncent la naissance du Sauveur aux bergers misérables et méprisés qui se relaient toute la nuit pour garder leur troupeau (*Luc 2, 8-13*).

Toujours chez saint Luc (4, 18-19), Jésus inaugure sa prédication en énumérant les œuvres de miséricorde prophétisées par Isaïe (61, 1-2 ; 58, 6) : porter la bonne nouvelle aux pauvres, annoncer aux captifs la délivrance, rendre la vue aux aveugles et la liberté aux opprimés, proclamer une année de grâce du Seigneur. Il prend sur lui le poids qui accable le peuple et assume le rôle du Serviteur souffrant (*Isaïe 53, 4*, cité en *Matthieu 8, 17*). Il s'identifie au bon pasteur qui va chercher ses brebis égarées et donne sa vie pour elles (*Luc 15, 3-7*; *Jean 10, 11-16*). Luc (22, 37, citant *Isaïe 53, 12*) présente la Passion en disant qu'« il a été mis au rang des scélérats ». Crucifié entre deux bandits, il pardonne celui qui reconnaît le mystère de sa royauté alors qu'il subit le comble de l'humiliation (*Luc 24, 40-43*).

Les disciples de Jésus apprennent à imiter Dieu non seulement en pardonnant à leurs ennemis, mais encore en secourant ceux qui ont faim et soif, ceux qui sont malades, nus ou prisonniers. Ils considèrent qu'ils ont là le privilège de servir Jésus lui-même à travers ceux qui souffrent. Saint Laurent ne se moque pas des magistrats romains lorsqu'il leur affirme que les pauvres sont le trésor de l'Église, puisque c'est le Christ qu'elle reconnaît en eux⁴. Les chrétiens ouvrent les premiers hôpitaux de l'Empire romain, recueillent à chaque célébration eucharistique des dons pour les indigents et hébergent ceux qui ne savent où loger. Dans les monastères, il y a toujours à manger pour les mendiants et les voyageurs, car on sait qu'en les accueillant, c'est le Christ qu'on reçoit.

Lorsque ceux qui n'arrivent plus à se nourrir dans les campagnes affluent démunis dans les villes au XIII^e siècle, Dieu inspire à François d'Assise et

Thème

4 Saint AMBROISE, *De officiis ministrorum*, 2, 28. Voir *Matthieu 25, 40*.

à Dominique de Guzman de fonder des communautés qui partagent volontairement leur misère et dont l'amour et la joie font des chrétiens de ces égarés sans espérance ni foi. La scolastique entreprend de coordonner les vertus en un système où la miséricorde a sa place. Certains théologiens la rattachent à la justice, qui requiert de traiter le prochain comme on voudrait être soi-même traité. Mais saint Thomas d'Aquin et d'autres la lient à la charité, car il s'agit d'avoir vis-à-vis de la personne dans le besoin la même motivation que Dieu⁵. C'est au Moyen Âge qu'apparaît la liste des sept œuvres de miséricorde : les six mentionnées par le Christ et la sépulture due aux morts selon le Livre de Tobie⁶.

À partir des xvii^e-xviii^e siècles, la révolution agricole puis industrielle en Angleterre et en France donne naissance à un prolétariat urbain encore plus déraciné et misérable que les paysans qui venaient chercher du pain dans les villes en Italie aux xiii^e-xiv^e siècles. L'Église est prise au dépourvu, car il n'y a pas de lieux de culte ni de clergé dans les faubourgs où s'étaient ces pauvres en quête de travail. Saint Vincent de Paul au xvii^e réunit des prêtres pour qu'ils aillent porter l'Évangile aux pauvres, et aussi des dames de la haute société puis des religieuses d'origine plus simple pour s'occuper des pauvres du temps. Le bienheureux Frédéric Ozanam crée au xix^e siècle une société de laïcs afin que les chrétiens restent proches de ceux qui peinent et que la vie de foi s'accompagne des œuvres nécessaires.

Roch A.
Kereszty

Aux États-Unis, en revanche, l'Église n'a pas « perdu la classe ouvrière », parce que le clergé a accompagné les immigrants, partagé leurs épreuves et incité les laïcs à donner la priorité à la construction d'écoles et d'hôpitaux. En combinant l'idéal médiéval de chevalerie et l'efficacité organisationnelle, les *Knights of Columbus* ont donné aux catholiques américains une image positive d'eux-mêmes : grâce à eux, l'action caritative a permis de répondre aux besoins sociaux sans abandonner le terrain aux loges maçonniques.

Au xx^e siècle, les nouvelles technologies ont engendré la « mondialisation » où aucune économie locale n'est entièrement autonome et où tous apprennent immédiatement qu'une population est en détresse. Le pape Paul VI a déclaré que le précepte chrétien « Aime ton prochain comme toi-même » vaut également pour les relations internationales : les pays riches ont le devoir de partager avec ceux qui sont en manque, et pas seulement avec des secours d'urgence, mais encore en les aidant à devenir des membres à part entière de la communauté planétaire⁷. L'Église a un réseau mondial

5 SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, IIaIIae, q. 30, a. 1-4.

6 Voir la note 1 ci-dessus.

7 « Il faut aussi le redire : le superflu des pays riches doit servir aux pays pauvres. La règle qui valait autrefois en faveur des

plus proches doit s'appliquer aujourd'hui à la totalité des nécessiteux du monde. Les riches en seront d'ailleurs les premiers bénéficiaires. Sinon, leur avarice prolongée ne pourrait que susciter le jugement de Dieu » (*Populorum progressio*, 1967, n° 49).

d'institutions caritatives et il existe toujours des individus, des associations et des congrégations religieuses qui se reconnaissent la vocation de vivre parmi les pauvres afin de leur manifester l'amour miséricordieux du Christ.

2. Essai de problématique

La miséricorde et l'amour sont étroitement liés, puisque l'amour est essentiel à la miséricorde authentique, mais, dans les relations entre égaux, l'amour n'exige pas la miséricorde. Au sein de la Trinité sainte, les personnes divines sont unies dans la perfection de l'amour sans qu'aucune n'ait besoin de s'abaisser. Au niveau humain, en revanche, l'amour véritable a toujours une dimension miséricordieuse, parce que nous avons besoin de nous pardonner mutuellement nos égoïsmes. Sur son chemin quotidien, le poète allemand Rainer Maria Rilke croisait un mendiant au même coin de rue. Il s'arrêta un jour devant lui et s'inclina profondément pour lui offrir une rose. Il avait compris que, pour être digne de donner à ce pauvre une marque d'amour, il devait se faire humble devant lui. De même, dans toute amitié et dans tout mariage, peut-être doit-on se réjouir de ce que l'amour reçu de l'autre est un don immérité qui élève au-dessus de ce que l'on est par soi-même.

Thème

Avant de parler de la miséricorde chrétienne, il faut parler de la compassion (*karuna* ou *mahakaruna*) du bouddhisme mahayana. D'un point de vue psychologique et comportemental, bouddhistes et chrétiens pratiquent sans doute la même vertu. Mais dans son principe, *karuna* ne coïncide pas du tout avec la miséricorde chrétienne. La seule réalité qui existe vraiment dans le bouddhisme est la « nature universelle de Bouddha ». L'individualité des êtres vivants, y compris les humains, n'est qu'une apparence perçue par les sens. Il n'y a donc pas d'autre « soi » envers lequel on pourrait être miséricordieux, car il n'y a qu'un « soi » universel qui est identique en tout être vivant⁸. Finalement, « l'autre » n'existe pas, et ce que l'on aime n'est rien que soi dans ce qui paraît être autre. Dans la pratique, bien entendu, la plupart des bouddhistes n'intériorisent pas cette métaphysique et leur compassion pour autrui est sincère.

Dans la tradition philosophique chrétienne, le fondement de la miséricorde est la nature commune à tous les êtres humains. Je reconnais que je suis semblable aux autres et en même temps que chacun est unique. Je peux ressentir ce que ressent l'autre. Cela ne veut pas dire que je suis forcément d'accord avec lui, mais que je peux me mettre à sa place. La compassion que j'éprouve à son égard ne l'humiliera pas, mais fera de lui mon égal. Chez Confucius, cette vertu caractérise l'honnête homme, qui a le cœur de l'autre dans son propre cœur.

Saint Bernard a montré comment parvenir à la vraie compassion. Tant qu'on ne se reconnaît pas soi-même pécheur, on ne peut pas compatir avec son prochain pécheur ; on est comme le pharisien qui remercie Dieu de n'être pas comme les autres (*Luc 8, 10-12*). Seul peut être miséricordieux l'homme conscient de sa propre misère, c'est-à-dire de son péché :

Si, dans la béatitude dont le Seigneur parle dans son sermon (*Matthieu 5, 7*), il place les cœurs miséricordieux avant les cœurs purs, c'est parce que ceux qui sont miséricordieux découvrent plus tôt la vérité dans les autres, attendu qu'ils en partagent les sentiments en leur devenant tellement semblables par la charité qu'ils ressentent les biens et les maux des autres comme si c'étaient les leurs propres. En effet, ils se sentent faibles avec les faibles, et ils ne peuvent voir quelqu'un scandalisé sans brûler avec lui (*2 Corinthiens 11, 29*) ; ils sont dans la joie avec ceux qui s'y trouvent et versent des larmes avec ceux qui pleurent (*Romains 12, 15*). Cette charité fraternelle purifie l'œil de leur cœur et leur permet de goûter ensuite le bonheur de contempler en elle-même cette Vérité, pour l'amour de laquelle ils souffrent avec le prochain. Au contraire, ceux qui, au lieu de compatir aux peines de leurs frères, insultent à leurs larmes ou s'affligent de leur joie et ne ressentent point en eux ce que souffrent les autres, parce qu'ils ne partagent point leurs sentiments, ne sauraient découvrir la Vérité dans les autres. On peut leur appliquer le proverbe : « Qui se porte bien ne sent pas le mal d'autrui, et qui a bien dîné ne connaît pas les tourments de celui qui n'a pas même déjeuné ». Mais plus un malade se rapproche d'un autre malade et un famélique d'un autre famélique, plus aussi ils compatissent profondément à leurs maux. Car si la pure Vérité ne peut être perçue que par un cœur pur, ainsi la misère de nos frères ne peut être ressentie que par un cœur malheureux. Mais pour se sentir malheureux du malheur d'autrui, il faut commencer par sentir son propre malheur à soi ; ce n'est qu'en nous connaissant nous-mêmes que nous pourrions retrouver l'âme de notre prochain dans la nôtre, et savoir comment lui venir en aide, à l'exemple de notre Sauveur qui voulut souffrir afin de savoir compatir à la souffrance, être malheureux pour apprendre ainsi la pitié pour le malheur et la miséricorde, de même que nous lisons « qu'il apprit l'obéissance par tout ce qu'il a souffert » (*Romains 5, 8*), ce qui ne veut pas dire que, avant cela, il ne sût point être miséricordieux, puisque sa miséricorde est éternelle ; mais il voulut apprendre par sa propre expérience dans le temps ce qu'il savait par sa nature de toute éternité⁹.

Roch A.
Kereszty

Pour saint Bernard, le péché est le mal suprême et c'est d'abord le pécheur qui a besoin de compassion et de miséricorde. Mais nous devons

9 Saint BERNARD, *Degradibus humilitatis et superbiae*, 6 accessible intégralement sur <http://tiny.cc/degres-d-humilite> 

aussi avoir pitié de toute victime d'un mal physique ou psychologique et la compassion nous aide à découvrir et aimer la Vérité en celui qui souffre. Cette Vérité est le Christ lui-même. Pour la reconnaître chez mon prochain éprouvé, il faut que j'en fasse d'abord l'expérience dans mon cœur insatisfait et contrit. Cette expérience de deux cœurs broyés (le mien et celui de l'autre) est requise pour contempler la Vérité qu'est le Christ en personne, parce qu'il n'est identifiable que dans l'humilité et la charité.

La pitié et la compassion peuvent cependant être caricaturées et nuire autant au sujet qu'à l'objet de la miséricorde. Quand on rencontre le dénue-ment, le premier réflexe est de détourner le regard. Nul n'a envie de se rap-peler qu'un sort comparable lui est promis tôt ou tard. Ceux qui soulagent la misère tendent à se cuirasser afin de n'être pas entraînés dans la passivité à laquelle sont contraints ceux qui souffrent. Les professionnels des soins et de l'assistance éprouvent le besoin de garder une distance afin de rester efficaces. Ils rendent un service à une personne qui leur reste étrangère.

Les proches – amis et membres de la famille – ainsi que les soignants et travailleurs sociaux trop sensibles sont exposés au risque inverse : ils partagent tellement la souffrance qu'ils peuvent être plus atteints et se sentir encore plus impuissants que les personnes à aider. Leur compassion n'allège alors pas le fardeau et ne relève pas celui ou celle qui est près de sombrer ; elle peut même l'enfoncer davantage.

Thème

C'est en raison de cette sensiblerie paralysante qu'Aristote, tout en recom-mandant d'agir concrètement pour soulager la peine, classe la compas-sion parmi les faiblesses. Nombre de chrétiens, pour qui la compassion n'est évidemment pas pusillanime mais vertueuse, cherchent également un juste milieu entre le détachement, que requiert l'efficacité, et l'implication émotionnelle.

Or, si la miséricorde a la radicalité de l'amour, elle ne peut se satisfaire d'un compromis face à la souffrance de l'être aimé. Il s'agit de l'aimer en demandant à Dieu qu'il ait part à l'amour infini que lui porte le Christ, de s'engager entièrement afin de le relever. La seule limite qui soit acceptable est celle que les circonstances peuvent imposer aux œuvres de miséricorde.

Alors comment choisir entre l'aide matérielle sans investissement affectif et l'engagement émotionnel qui expose à l'impuissance et au risque d'ac-centuer la souffrance ? Seul Dieu est capable d'être pleinement présent aux affligés et de leur permettre de goûter sa sérénité et sa joie infinies. Mais seul un être humain est capable de partager l'expérience de la souffrance humaine. Précisément parce qu'il est à la fois Dieu et homme, Jésus ré-vèle comment pratiquer la miséricorde. Il n'y a pas de misère humaine, fût-ce le péché le plus endurci, que n'ait pas expérimentée le Fils de Dieu

fait homme. Bien sûr, en tant que Dieu, il sait quelle est la pauvreté de l'homme. Mais, de même qu'il a voulu apprendre l'obéissance (*Hébreux* 5, 8), il a voulu vivre la déchéance de celui qui est abandonné et de Dieu et de ses semblables. Comme l'écrit Grégoire de Nazianze :

Dans son amour inventif, il évalue notre obéissance et ses propres souffrances lui en donnent la mesure. Ainsi fait-il l'expérience de tout ce que nous éprouvons, de l'ampleur de ce qui nous est demandé et du point auquel nous sommes pardonnables¹⁰.

Une comparaison peut aider à comprendre la compassion du Fils de Dieu. L'épouse d'un soldat qui veut le soutenir au combat ne le peut qu'imparfaitement, parce qu'elle doit rester au foyer avec leurs enfants. Mais en se faisant l'un de nous, le Christ a comblé l'écart entre Dieu et nous, ontologiquement aussi bien qu'existentiellement. Il a livré les combats qu'impose notre faiblesse humaine, tout en gardant sa puissance et sa science divines, mais en renonçant à s'en prévaloir.

On ne peut pas dire que Jésus s'est épargné le pire. Simone Weil explique très bien qu'avant de commettre un péché, nous saisissons que c'est mal, mais nous nous persuadons qu'il ne vaut pas la peine de nous retenir et nous passons délibérément à l'acte en négligeant ce que nous dit notre conscience¹¹. Seul celui qui résiste au mal comprend sa laideur. C'est l'innocent, et non celui qui cède à la tentation, qui sait ce qu'est le péché dans sa réalité crue. Seul Jésus a regardé en face et subi pleinement tout le mal de nos péchés.

Roch A.
Kereszty

Saint Ambroise a défendu Jésus contre le soupçon que sa tristesse au Jardin des Oliviers trahissait de la sensiblerie :

« Mon âme est triste à mourir... Père, s'il est possible, que cette coupe passe loin de moi » (*Matthieu* 26, 38-39). Beaucoup voient dans la tristesse du Sauveur la preuve qu'il avait des faiblesses. Pour ma part, je ne trouve là rien à excuser et ne vois au contraire que motif à émerveiller. Il a ressenti la souffrance que je ressens, alors qu'il n'y avait rien en lui qui puisse le faire souffrir. Il a pris ma tristesse afin de me faire partager sa joie. Il a suivi notre route jusque chez les morts, afin qu'en le suivant nous soyons rendus à la vie¹².

C'est tout le mystère de notre Rédemption que nous découvrons dans cette compassion qui réussit à nous donner la vie en acceptant notre mort et qui, en ressentant notre tristesse, nous offre sa joie.

10 GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours théologiques*, IV, 6.

11 SIMONE WEIL, *La Pesanteur et la grâce*, Saint-Amand-Montrond, Union

générale d'Édition, 1969, p. 77.

12 SAINT AMBROISE, *Commentaire sur saint Luc*, 10, 56.

Pour autant, donc, que nous nous laissons conformer au Christ, nous participons à son œuvre de miséricorde. Nous pouvons partager la misère humaine et ressentir dans notre cœur la douleur qui étire le cœur de celui qui souffre, parce que nous ne sombrons pas avec lui dans le désespoir et que nous pouvons ainsi réveiller en lui sinon la joie du Christ, au moins l'étincelle de sa paix. L'efficacité de notre miséricorde dépend de l'intensité de notre communion avec Jésus. C'est dans l'heure passée chaque jour devant le Saint-Sacrement que les Missionnaires de la Charité de Mère Teresa trouvent la grâce de venir en aide aux mourants.

Conclusion

Enfin, pourquoi est-ce sur la compassion dont nous faisons extérieurement preuve que nous sommes jugés ? Pourquoi la disposition intérieure de miséricorde, qui est pourtant décisive, n'est-elle pas suffisante ? Je crois que la réponse se trouve dans la nature de la personne humaine comme esprit incarné. Tout message spirituel l'atteint par son corps. On peut entendre seulement parler du fondement spirituel de la miséricorde, tandis que les œuvres concrètes sont tangibles. Elles exigent de dépasser l'antipathie et l'aversion que suscite naturellement le malheur. Enseigner, consoler, pardonner et prier permet de servir en gardant une certaine distance émotionnelle. Mais nourrir les affamés, vêtir ceux qui sont nus, héberger chez soi les sans-abri, visiter les malades et enterrer les morts oblige à un contact physique qui renforce ou bien la répugnance instinctive de celui qui veut être leur serviteur, ou bien son lien avec ceux qui souffrent. Le Verbe fait chair veut être reçu et servi dans sa chair de même qu'il donne son corps à manger et son sang à boire. Avec Hans Urs von Balthasar, nous pouvons reconnaître que tout être humain est *dans sa réalité corporelle* « le sacrement du frère », autrement dit, le critère suprême de l'authenticité de notre pratique des sacrements¹³.

Thème

(Traduit de l'anglais par Jean Duchesne. Titre original : The corporal works of mercy)

Roch A. Kereszty, né en 1933 en Hongrie, est entré chez les cisterciens en 1951. Il a prononcé ses vœux et été ordonné prêtre en 1960 en Autriche. Il enseigne depuis la théologie patristique et médiévale et la théologie systématique à l'Université de Dallas et au noviciat de l'abbaye cistercienne Notre-Dame au Texas. Il est l'auteur d'un manuel de théologie largement utilisé aux États-Unis : *Jesus Christ. Fundamentals of Christology* (Alba House, New York, 1991 ; seconde édition mise à jour, 2002) et collabore à l'édition américaine de *Communio* depuis sa fondation en 1973.

La miséricorde du Père Brown Irène Fernandez

*Dieu a enfermé tous les hommes dans la désobéissance
pour faire à tous miséricorde.*

Romains 11, 32

La pitié est comme chacun sait un mauvais sentiment. Il ne faut pas la confondre avec la miséricorde, qui est une vertu, et plus qu'une vertu, une béatitude. En fait, la pitié n'est même pas un sentiment, c'est une émotion, en elle-même sans valeur morale, bonne ou mauvaise. Il est périlleux cependant de s'y fier sans réflexion, et pour bien des raisons.

D'abord elle donne aisément bonne conscience, à peu de frais : on a sûrement bon cœur, puisque la vue des misères du monde vous émeut si fort ... Et pendant qu'on s'attendrit, la vraie bonté, elle, agit, fût-ce avec ce « visage sans douceur » dont parle Proust.

On a raison d'ailleurs de ne rien faire plutôt que de céder aveuglément au seul attendrissement, car la pitié n'est pas bonne conseillère, même quand elle se pare des plus belles raisons. Les plus sages le savent bien ; ainsi Gandalf, le personnage de Tolkien, est bien conscient du danger que représente pour lui la pitié : seule elle pourrait le faire céder à la tentation de mettre la main sur l'Anneau et d'accéder ainsi à un ruineux pouvoir absolu, « la pitié pour la faiblesse et le désir de la force de faire le bien¹. »

Il est certain que si on ne réfléchit pas plus loin que le bout de son émotion, on peut se laisser entraîner à des décisions inadaptées, injustes, ou funestes. Et dans les relations entre personnes, et peut-être même entre groupes, l'objet de la pitié peut jouer de sa triste situation, réelle ou feinte, pour se livrer à un chantage affectif : la pitié est un remarquable moyen de manipuler autrui.

Ces pièges de la « pitié dangereuse » sont bien connus. Je viens de citer le titre du roman de Stefan Zweig, qui les analyse avec perspicacité. Je voudrais évoquer deux autres exemples d'une pareille mise en garde. Et d'abord la fin d'un livre peu connu de C. S. Lewis, *The Great Divorce*²,

1 TOLKIEN, *Le Seigneur des anneaux*, I, 2. Gandalf est un puissant mage et sage conseiller.

2 *Le grand divorce*. Il s'agit de celui qui oppose en chacun de nous le ciel et l'enfer.

tout entière consacrée à ce problème. Dans ce récit d'un songe visionnaire où l'on voit les personnages rejouer les choix de leur vie au seuil de l'éternité, on assiste pour finir à la confrontation d'une femme, qui vient pour partager la plénitude de sa joie — la Joie divine, magnifiquement évoquée — avec un homme qui fut son époux sur cette terre. Celui-ci, dans une image frappante, est dédoublé en deux personnages, un Nain, reste de ce qui fut son humanité et un Tragédien qu'il est presque devenu tout entier. Ce tragédien incarne la posture qui apparemment a présidé à ses rapports avec sa femme en ce monde : on devait tout lui céder, puisqu'il était si malheureux, ou si mal en point, ou tout simplement si mal luné. Il tient féroce à cette posture, et c'est elle qui l'emporte finalement dans leur dialogue. Refusant d'entrer dans une joie dont il ne serait pas le centre, il tente dans un dernier chantage d'utiliser la pitié pour attirer celle qu'il prétend aimer dans sa propre misère — c'est cela, ou rien. Et c'est le Rien en effet qui devient son partage.

Thème

Si le chantage à la pitié peut être profondément manipulateur, le fait de céder à la pitié peut être profondément destructeur. Je prendrai ici à témoin un autre auteur anglais, Graham Greene, qui revient souvent sur ce thème dans ses romans, en particulier dans un des plus forts d'entre eux, *The Heart of the Matter* (*Le fond du problème*). Il y montre les ravages d'une pitié qui ne cause que des désastres mais que le héros, Scobie, ne se défend pas d'éprouver puisqu'il la confond avec la compassion. Pourtant Greene juge, et il me semble qu'il n'a pas tort, qu'il est capital d'éviter cette confusion. Selon lui, la différence entre ces deux attitudes, pas toujours aisées à distinguer dans la pratique de nos vies, réside dans le rapport qu'elles supposent avec autrui. Dans la compassion, on se reconnaît ou on se fait l'égal de celui avec qui on compatit, au contraire de la pitié où l'on est par définition supérieur à celui que l'on prend en pitié. J'ai pitié du pauvre, du faible, du malade, du malheureux — du criminel peut-être, le « misérable » par excellence ? Mais je ne suis évidemment rien de tout cela, au moment en tout cas de la pitié : ce n'est jamais une relation réciproque et même ma pitié ne fait qu'augmenter l'écart entre l'autre et moi. On comprend les réticences qu'une telle attitude peut susciter : personne ne souhaite être pitoyable — l'évolution sémantique du terme est significative. Et tout le monde sait bien qu'il vaut mieux faire envie que pitié !

Il n'est pas question pour autant de prêcher l'insensibilité aux malheurs d'autrui : « la pitié doit-elle donc disparaître à jamais ? » demande le narrateur du *Grand Divorce*, troublé, après la scène qu'on a évoquée, devant le malheur réel où s'abîme le Tragédien. La réponse qu'il reçoit est à méditer : « The action of pity will live for ever : but the passion of pity will not », ce que l'on peut paraphraser ainsi : la compassion durera toujours, mais non les troubles et les errements de la pitié.

Mais le vrai nom d'une réaction sans condescendance à la misère d'autrui est la miséricorde. Entendue au sens évangélique du terme (en a-t-il d'ailleurs un autre?), elle récuse toute supériorité. La béatitude proclamée dans le Sermon sur la montagne indique par sa formulation même que la miséricorde humaine n'est pas à sens unique : « Bienheureux les miséricordieux, car ils obtiendront miséricorde ». Le miséricordieux sait qu'il a besoin lui-même de miséricorde : « moi aussi je suis un pécheur³ ».

Ce principe est illustré avec éclat dans une des créations les plus mémorables de Chesterton, le Père Brown. On connaît ce héros d'une série de nouvelles policières⁴, détective inattendu, petit prêtre à l'air godiche toujours empêtré d'un immense parapluie : il n'a l'air de rien et il se révèle pourtant d'une acuité intellectuelle et spirituelle inégalable en résolvant des énigmes où tout le monde perd son latin. On pourrait croire que son insignifiance apparente n'est qu'un artifice bon à entretenir le *suspense* propre au récit policier, à criminel improbable, détective improbable..., mais ce n'est pas ici une facilité rhétorique. Si Chesterton se donne le plaisir de faire triompher l'équivalent occidental d'un fol en Christ des prétendus sages qui l'entourent, c'est avant tout un moyen de mettre en valeur le visage déroutant de la charité.

Ce qui distingue en effet le Père Brown, ce n'est pas d'être un Columbo en soutane, c'est la manière dont il devine à chaque fois qui est le coupable. Ce n'est pas à coup de minutieuses observations, de relevés d'indices ou de déductions impeccables ou grâce à ses petites cellules grises qu'il comprend les situations, c'est une méthode bien à lui qui lui permet de résoudre les plus difficiles enquêtes — comme par magie, serait tenté de dire l'observateur médusé, mais il aurait bien tort. On le voit bien quand Brown révèle enfin son « secret », dans le prologue du quatrième recueil⁵.

Irène
Fernandez

Ce prologue n'est pas le récit d'une enquête, mais celui d'une conversation du P. Brown dans la maison d'un ami. Devenu célèbre contre son gré, il s'y voit pressé d'expliquer comment il s'y prend ; s'il accepte de le dire, c'est qu'on attribue ses succès à quelque pouvoir occulte, ce qui lui fait horreur, car, en bon catholique, il est solidement rationaliste. Il faut lire la première nouvelle du premier recueil⁶, fondamentale pour la compréhension du personnage ; il y démasque un faux ecclésiastique qui croyait que dire du

3 Propos d'un Père du désert s'identifiant à un frère condamné en sa présence, cité in *Dictionnaire critique de théologie*, s.v. « Miséricorde ».

4 Cinq recueils, parus de 1911 à 1935, *The Innocence of Father Brown, The Wisdom of Father Brown, The Incredulity*

of Father Brown, The Secret of Father Brown, The Scandal of Father Brown. Traduction française de l'ensemble, *Les enquêtes du Père Brown*, Omnibus, 2008.

5 « Le secret du Père Brown ».

6 « The Blue Cross », *The Innocence of Father Brown*, 1.

mal de la raison devait faire partie de son déguisement, alors que c'est, bien sûr, « de la mauvaise théologie... ».

Le troisième recueil d'ailleurs, « L'incrédulité du Père Brown », met en avant le scepticisme résolu de ce dernier vis-à-vis des pseudo-miracles, malédictions ancestrales et fantômes en tout genre. Il garde toujours la tête froide devant les manifestations prétendument surnaturelles et sa méthode, son « secret », n'a rien de mystérieux ou d'ésotérique, bien qu'il stupéfie d'abord ceux à qui il le révèle. S'il découvre en effet à chaque fois l'auteur des différents crimes auxquels il a affaire, c'est, dit-il, que c'est lui le coupable : « C'est moi qui ai commis tous ces meurtres » ...

Ses interlocuteurs en sont évidemment tout ébahis, jusqu'à ce qu'il leur explique qu'il se met intérieurement à la place de l'autre, qu'il soit voleur ou assassin, et qu'il revit les circonstances précises et les dispositions intimes qui font comprendre ses actes. Il se trouve par là capable de reconstituer l'itinéraire mental qui a conduit à commettre le crime et d'en identifier ainsi l'auteur.

Thème

Mais « reconstituer » est trop abstrait pour désigner cet exercice d'empathie radicale : c'est encore regarder de l'extérieur, faire la psychologie ou la sociologie du crime, alors que le P. Brown se met dans la peau du meurtrier (« inside the murderer »), « pense ses pensées, éprouve ses passions », devient ce qu'il est « sauf en ce qui concerne le consentement final au crime ». Il pratique là ce qu'il appelle une technique d'imagination du réel – plus difficile selon lui que celle de l'irréel⁷.

Plus qu'une technique, c'est pour lui un exercice spirituel fondé sur la connaissance de son propre cœur devant Dieu. Il répond ainsi à un assassin à qui il vient de révéler toutes les circonstances de son crime et qui lui demande avec un étonnement compréhensible : « Mais comment savez-vous tout cela ? » : « Je suis un être humain et tous les démons sont donc présents dans mon cœur⁸ ».

« Tous les démons » : ce n'est pas là une formule en l'air. Le P. Brown ne s'identifie pas seulement à ceux qui commettent de petits délits, ou des actions dignes de pitié aux yeux du monde, mais aussi à ceux qui sont coupables de l'horrible ou de l'indéfendable — le fratricide (« Le marteau de Dieu »), le parricide (« Le pire crime du monde ») ou le meurtre par trahison (« Le deuil du marquis de Marne »), bref tout ce que les déclarations officielles ou les médias ont coutume d'appeler des « crimes-odieux », comme si le mot crime ne suffisait pas. Mais l'emploi du cliché sert à mettre une

7 Épilogue du « Secret du Père Brown », « Le secret de Flambeau ».

8 « The Hammer of God », (Le marteau de Dieu) I, 9.

distance, par un pharisaïsme spontané, entre le criminel — le pécheur — et nous, ce que justement le P. Brown ne fait pas : « Vous jugez un crime horrible parce que vous seriez incapable de le commettre. Je le juge horrible, moi, parce je serais capable de le commettre⁹. »

« There but for the grace of God... » : il existe une formule devenue proverbiale en anglais, selon laquelle « sans la grâce de Dieu, je serais à la place de ce criminel ». Le P. Brown, qui prononce au moins une fois cette phrase lorsqu'il s'explique avec ses amis, se l'applique en fait à lui-même tout au long de ses enquêtes. Il agit ainsi comme devrait agir tout homme conscient d'être pécheur, qui, à trop vouloir se prendre pour l'Ange du Jugement divin, risquerait d'y perdre son âme¹⁰.

Il n'est pas là pour juger, mais pas non plus pour faire comme si de rien n'était. S'il comprend tout, ce n'est pas dans l'idée que « tout comprendre, c'est tout pardonner », formule qui caricature la miséricorde — « la grâce n'est pas une éponge¹¹ » bonne à tout effacer — et qui ne s'applique d'ailleurs que dans les cas où ce que l'on « comprend » n'est pas si grave que ça au fond. En ce sens est exemplaire la nouvelle que je viens de citer, « Le deuil du marquis de Marne ». Le marquis en question a tué son cousin par trahison, dans un duel truqué, en s'arrangeant pour faire croire que c'est lui qui a été tué ; il vit depuis claquemuré dans son château en se faisant passer pour ce cousin. Bien des années plus tard, ses amis d'autrefois croient à un remords excessif et injustifié, nourri par l'influence cléricale, et viennent le débâcher chez lui pour lui faire reprendre ce qu'ils appellent une vie normale. Lorsqu'ils découvrent la vérité, ils n'ont pas de mots assez durs, eux qui étaient tout prêts à excuser un duel conventionnel, pour condamner un assassinat aussi répugnant : ils ne sont prêts à « pardonner » en fait que les crimes qu'ils ne considèrent pas comme tels. Seule la miséricorde de Dieu, comme le leur rappelle le P. Brown qui a compris avant tous ce qui s'était réellement passé, peut absoudre un pareil meurtrier, seule elle peut pardonner l'impardonnable. Et elle n'est jamais refusée à qui l'implore, c'est-à-dire évidemment à qui reconnaît son crime et s'en repent : ainsi « même pour saint Pierre après le chant du coq, l'aurore s'est-elle levée. »

*Irène
Fernandez*

Cette aurore est toujours possible, et la vocation du Père Brown est de l'annoncer à ceux qui sont le plus enfoncés dans la nuit. Chesterton, qu'on prend à tort pour un auteur léger parce qu'il est sans lourdeur, a créé avec

9 Épilogue du « Secret du Père Brown ».

10 Il faut noter que celui que l'on considère comme l'archétype du détective et l'incarnation de la pure logique sait fort bien qu'il appartient à la commune humanité. Devant bien des coupables qu'il démasque, il pense lui aussi : « There, but for the grace of

God, goes Sherlock Holmes. » [Sans la grâce de Dieu, cela aurait pu être Sherlock Holmes]. Voir par exemple « The Boscombe Valley Mystery », in *The Adventures of Sherlock Holmes*.

11 BENOIT XVI, Encyclique *Spe salvi*, § 44.

lui un détective hors norme non seulement par sa méthode, mais par sa motivation profonde. Il ne résout pas ses enquêtes seulement par souci des victimes et pour rétablir la justice, comme cela est traditionnel dans le roman policier, mais aussi, et peut-être avant tout, par souci des coupables. Y a-t-il meilleure image de la radicalité de la Miséricorde ?

Irène Fernandez, ancienne élève de l'ENS, agrégée de philosophie, docteur es lettres est membre du comité de rédaction de Communio. Dernières parutions : Mythe, raison ardente. Imagination et réalité chez C.S. Lewis, Genève, Ad Solem, 2005 ; Au commencement était la Raison, Paris, Philippe Rey, 2008.

Thème

La miséricorde au carrefour des voies romanesques – Esquisse d'une lecture de *Crime et Châtiment*



Patrick
Piguet

Les romans de Dostoïevski, on l'a souvent noté, rompent avec l'esthétique du point de vue omniscient : au lieu d'organiser le récit sous l'œil d'un narrateur qui sonde les reins et les cœurs de ses personnages et juge leurs actes, l'écrivain accorde une autonomie à ses personnages. Traversés par des courants d'idées contemporains de l'auteur, ils ne cessent de confronter leurs visions du monde sans qu'aucune instance supérieure ne soit en mesure de jouer un rôle d'arbitre. Certes nous savons que Dostoïevski réprouvait certaines idées incarnées et défendues par ses personnages, mais leurs pensées et leurs actes parfois confus à leurs propres yeux ou à ceux du narrateur ne sembleraient pas s'articuler clairement à une signification globale du roman. On a nommé dialogisme ou polyphonie cette technique romanesque effectivement novatrice, même si l'on en trouve parfois les prémices chez un Balzac que l'auteur russe a traduit.

Pourtant, à la lecture d'un roman comme *Crime et Châtiment*, nous sentons bien que les événements racontés, même livrés au regard subjectif des personnages par un narrateur discret, même entrelacés de leurs discours passionnés obéissent à un certain tropisme narratif qu'il paraît péremptoire de priver de signification ; chez Dostoïevski, la polyphonie n'est jamais cacophonie. N'est-il pas même possible de penser qu'un de ses romans, sans devenir un roman à thèse, bête noire de la critique, soit innervé par une idée fédératrice, nourrissante, vivifiante jusque dans les oppositions et les contradictions qu'elle génère ? Dans sa préface à *Crime et Châtiment*, Georges Haldas émet cette hypothèse : « Peut-être le nœud gordien de ce roman, comme celui du héros, d'ailleurs, est-il formé par les énergies de pitié et de toute-puissance qui s'affrontent en Raskolnikov ». Effectivement, l'auteur nous semble, non démontrer, mais incarner, rendre palpable le fait que le salut d'un homme réside dans l'exercice et l'acceptation de la miséricorde. Pour être bafouée dans des discours contradictoires ou hostiles au point de paraître inaccessible, elle n'en reste pas moins omniprésente comme un appel que relance la narration. Et sa nécessité est indissociable de la conversion du héros, qui n'advient pas sans que soit donnée au Christ sa vraie place par l'écoute de sa parole.

Dans *Crime et Châtiment*, il n'est question que de compassion, de pitié ou de miséricorde, que ces notions soient invoquées, réfutées, méditées par les personnages ou le narrateur. Mais notons aussitôt que le mot de mi-

Thème

séricorde¹ lui-même reste rare dans le roman et qu'il est employé dans des contextes où il devient synonyme de pitié inaccessible : c'est la mère de Sonia qui, à deux reprises, formule l'espoir de recourir au « tsar miséricordieux ». Tout d'abord pour réclamer justice pour sa fille contre Svidrigaïlov qui l'accuse de vol et ensuite pour obtenir sa protection contre la misère qui accable sa famille soudainement privée de père. Le caractère désespéré et invraisemblable de sa confiance dans le souverain dévalue cette miséricorde dont l'invocation ne peut être que chimérique. Une des rares occurrences d'une miséricorde divine est placée dans la bouche de Poulkéria Alexandrovna, mère de Raskolnikov et d'Avdotia Romanovna, qui, au début du roman raconte dans une lettre à son fils que « par la miséricorde divine, les souffrances et celles de sa fille ont été abrégées ». Or, il s'agit d'annoncer le soudain repentir public de Svidrigaïlov qui avait calomnié Avdotia après avoir tenté d'abuser d'elle ; le lecteur ne peut que constater la naïveté providentialiste de la mère puisqu'il apprendra vite que cet homme puissant et diabolique n'a pas renoncé au mal : il sera suspecté d'avoir empoisonné sa femme et tendra un piège particulièrement odieux à la sœur de Raskolnikov à la fin du roman. Plus frontalement, les deux autres références à la miséricorde divine font entendre une virulente contestation de la bonté de Dieu. Ainsi, au moment où, accablée par la misère, Katérina Ivanovna, mère de nombreux enfants, perd son mari dans un accident causé par l'ivrognerie de celui-ci, un prêtre, devant son inquiétude quant au destin de ses jeunes enfants, croit la consoler en lui disant : « Dieu est miséricordieux ; ayez foi en l'aide du Très-Haut », elle lui réplique : « Psss... Miséricordieux, oui, mais pas pour nous ».

Inaccessible quand elle est présentée comme une faveur accordée par Dieu ou le Tsar, la miséricorde qui prend le nom de compassion² est également objet de critique. Elle est jugée inutile par le personnage incarnant le capitalisme, Loujine, (dont le narrateur note que le mot « pitié » lui « brûle la bouche³ ») et devient même néfaste pour Lébéziatnikov, type de l'utopiste matérialiste et nihiliste russe dont Dostoïevski attaquera les idées dans la période qui précède la rédaction de *Crime et Châtiment*⁴. Dès les premières pages nous en avons un écho dans le discours aviné de Marmeladov, le mari de Katérina, qui explique qu'il serait vain de demander à ce Lébéziatnikov de lui prêter de l'argent au nom de la compassion : « ... M. Lébéziatnikov, disciple des

1 En russe, le mot qu'on traduit généralement par miséricorde signifie la bonté du cœur : Милосердие (miloserzié) de l'adjectif милый (bon, gentil) et du nom сердце (sastradanié : cœur). Il n'apparaît que cinq fois dans tout le roman ! Que cette note soit l'occasion de vivement remercier Pauline Piguet qui a effectué la recherche sur le champ lexical de la miséricorde dans *Crime et Châtiment*. Nous renvoyons à la traduction scrupuleuse et flamboyante d'André

Markowicz (Arles, Actes Sud, 1996).

2 Pour ce mot, le russe utilise le nom сострадание, « le fait de souffrir avec quelqu'un ». Il est construit comme en français : composé de « со » (avec) + verbe « страдать » (souffrir).

3 *Crime et Châtiment*, tome 2, p.173.

4 Voir La préface de Georges Nivat, pp.12 à 16, Paris, Folio, 1975, où il évoque la notion d'égoïsme rationnel en vogue dans certains milieux intellectuels russes.

nouvelles pensées, expliquait l'autre jour que, la compassion, à l'époque où nous sommes, elle est même interdite par la science, et que c'est ce qui se fait déjà en Angleterre, là où règne l'économie politique. Alors, pourquoi, je vous demande, il donnerait⁵ ? ». À ce mépris de la compassion, l'ivrogne n'oppose aucune conception religieuse ou humaniste, mais, quelques pages plus loin, il en développe une vision pour le moins personnelle qui prend appui sur le calvaire que subit sa femme et dont il est en partie responsable : « Katérina Ivannovna, du matin au soir, elle travaille, elle gratte, elle récure, elle lave les enfants [...] et avec sa poitrine faible, encline à la phtisie, et moi, ça, je le sens. Est-ce que je ne le sens pas ? Plus je bois, plus je le sens. C'est pour ça que je bois, que dans cette boisson, je cherche la compassion et le sentiment⁶ ». Le narrateur rétablirait-il la valeur de la compassion, à l'instar de celui qui prend la parole dans les premières lignes du *Père Goriot* ? On chercherait en vain un passage délivrant un message sur l'exigence de miséricorde dans les neuf cents pages du roman. Davantage, on a même l'impression que le narrateur se laisse parfois contaminer par le refus de la compassion. En effet, au sujet du repas funèbre que la pauvre Katérina s'obstine à organiser en mémoire de son mari, il souligne l'incongruité des dépenses et ne fait qu'énumérer froidement les diverses motivations psychologiques ou sociales qui expliqueraient cet « absurde repas de funérailles ». Un présent gnomique, rare dans ce roman, vient conclure ces analyses et leur donner l'allure d'une sentence sans appel : « Ces paroxysmes d'orgueil et de vanité visitent parfois les gens les plus faibles et les plus écrasés et se transforment parfois chez eux en un besoin frénétique, irrépressible⁷ ». Le narrateur serait-il gagné à l'utilitarisme d'un Lébéziatnikov ou à un moralisme dédaigneux ? Quelles diversités de points de vue, que de voix discordantes autour de la miséricorde ! Honnie par les uns, ignorée ou travestie par les autres, chez qui s'incarne-t-elle dans ce roman, véritable caisse de résonances des pensées contradictoires ? Sans doute chez celui qui l'a d'abord le plus méprisée : Raskolnikov le meurtrier, grâce à Sonia qui lui montrera la voie du salut.

Patrick
Piguet

Mais avant d'examiner comment Dostoïevski, par le truchement de son héros et sans déroger à sa technique polyphonique, fait du roman une expérience d'ouverture à la miséricorde, reconnaissons que celle-ci se reconnaît davantage dans certains actes que dans les discours. On peut même avancer que le romancier privilégie une expression populaire de la miséricorde. Nombre de personnages secondaires comme la servante Nastassia qui souvent jette un regard compatissant sur le héros, réagissent avec leurs entrailles. Le narrateur repère souvent un instinct diffus d'apitoiement dans ces foules qui encombrant sans cesse les places, les rues et même des lieux intimes comme la chambre de Rodion, ou encore celle où agonise le mari de Katérina. Avide de spectacle et d'émotions, elle surgit en plusieurs moments paroxystiques du

5 *Op.cit.*, tome 1, p.29.

6 *Ibid.*, p.32.

7 *Op.cit.*, tome 2, p.181.

roman, chœur quasi-muet, corps collectif souvent traversé d'ondes de sympathie pour le drame qui se déroule sous ses yeux. Certes, cette pitié reste souvent passive, mais elle demeure une présence que ne peut ignorer le lecteur et dans laquelle il lui est possible de se retrouver. Ainsi, quand à la fin du banquet funèbre Katérina s'indigne de voir sa fille, Sonia, calomniée par Loujine, ses paroles entrecoupées de pleurs « produisirent », note le narrateur « un effet puissant sur le public ». Et il ajoute ensuite : « Il y avait quelque chose qui appelait tellement la pitié, qui souffrait tellement dans ce visage déformé par la douleur [...] dans ces sanglots pareils à un cœur enfantin, dans cette prière confiante, enfantine et, en même temps, désespérée, pour qu'on prenne sa défense que, semblait-il, tout le monde eut pitié de la malheureuse⁸ ».

Thème

Inversement, dans le rêve que fait Raskolnikov avant le meurtre, la foule encourage l'acharnement du propriétaire sur sa jument qu'il finit par battre sauvagement jusqu'à la mort de l'animal. Mais de cette humanité avide de cruauté s'excepte « un vieillard chenu à la barbe blanche qui condamne tout cela » et qui rejoint ainsi le père qui éloigne son enfant épouvanté par tant de barbarie. Dans le peuple, semble suggérer l'auteur, se trouvent toujours quelques figures de la pitié. Figure que rejette celui qui l'a rêvée comme si, avant son meurtre, il ne pouvait renouer avec cette part de lui-même que représente l'enfant révolté contre la cruauté. Cette interprétation est renforcée par l'insistance du narrateur à faire de ce rêve un événement très proche de l'enfance réelle de Raskolnikov. Pour accepter de tuer, il lui faudra donc renier « ce songe maudit qu'il portait⁹ » et l'évacuer de sa conscience. Ainsi, le romancier montre-t-il que la pluralité des points de vue habite son personnage. Non pas exactement comme dans un dilemme, mais comme des événements successifs dont celui qui les vit cherche la signification. Endormi, le héros est l'enfant qui a pitié; éveillé, il ne veut plus l'être parce qu'il vit dans le projet de tuer l'usurière. Cette dualité se retrouve dans son comportement : influencé par le discours ambiant, il se conforte dans l'idée que l'usurière est « un poux » qui en aucun cas ne doit susciter la moindre compassion et il la tue à coups de hache, sans même voir son visage puisqu'il la domine par sa taille et par l'idée qu'il se fait de lui-même (n'a-t-il pas Napoléon comme modèle d'un être admirable en ce qu'il s'est affranchi de la loi commune ?) Mais quelques jours après le meurtre, il est capable d'éprouver de la pitié pour plusieurs êtres humains : une jeune femme importunée par un homme sans scrupule, Marmeladov, dont l'accident génère en lui une grande générosité puisqu'il donne tout l'argent en sa possession pour subvenir aux besoins de la famille et enfin Sonia dont nous reparlerons plus bas. Dostoïevski ne souligne-t-il pas ainsi l'emprisonnement partiel de son héros dans l'idéologie, mais aussi son incapacité à faire un avec l'acte qu'elle a encouragé ? Du même coup, ne montre-t-il pas la nécessité pour le héros de donner sens à son acte ? Certes, Dostoïevski ne confie cette fonction à aucune instance supérieure de

la narration, mais faut-il pour autant avancer comme Julia Kristeva reprenant les travaux de Bakhtine que l'auteur polyphonique ne fait que confronter des discours, des points de vue, des consciences, des voix sans jamais les hiérarchiser¹⁰ ? Sans avoir la possibilité de développer une critique précise et nuancée de cette thèse, il nous paraît néanmoins possible de formuler plusieurs remarques qui concernent de près les rapports entre le salut et la miséricorde tels que l'écriture romanesque peut les mettre en lumière.

On doit tout d'abord signaler que si l'esthétique de Dostoïevski est polyphonique au sens où, comme nous avons essayé de le montrer, la notion de miséricorde donne lieu à des actes, des discours et des jugements dont le sens n'est pas donné par un narrateur, il ne reste pas moins vrai que celle-ci est au cœur d'une dynamique narrative propre à ce roman. Qu'une signification soit ouverte ne signifie pas qu'elle le soit dans n'importe quelle direction. Trois éléments me paraissent probants et concordants pour esquisser une signification de la miséricorde dans *Crime et Châtiment* : le rôle de Sonia dans l'évolution du personnage de Raskolnikov, la convergence de son attitude avec l'inspecteur de police Porphiri Pétrovitch, et le rôle particulier du futur dans la narration.

Sonia est d'abord celle qui suscite une certaine pitié à Raskolnikov, qui la regarda presque avec de la compassion¹¹, précise le narrateur, quand il la rencontre personnellement pour la première fois¹². Incompréhensiblement, avisant un Évangile, il demande à Sonia de lui dire d'où vient ce livre. Elle lui révèle qu'elle le tient de Lizaveta, son amie dont elle ignore encore qu'elle a été assassinée par Raskolnikov. Mais c'est lors de la deuxième rencontre entre les deux personnages que les fils vont se nouer plus solidement : au moment même où le héros fait comprendre à la jeune fille qu'il est l'assassin, il a cette révélation : « Et, à peine avait-il dit ces mots qu'une nouvelle fois, une sensation connue, déjà vécue, lui glaça soudain toute l'âme : il la regardait et, soudain, sur son visage, ce fut comme s'il voyait le visage de Lizaveta. Il revoyait, claire comme le jour, l'expression du visage de Lizaveta quand il s'approchait d'elle avec la hache, et qu'elle, elle reculait vers le mur, le bras en avant, avec une peur complètement enfantine [...] la terreur qu'elle éprouvait se communiqua soudain à lui. Comme si une terreur exactement semblable s'exprimait sur son visage ». Passage étonnant dans sa précision, commenté ainsi par Frédéric Boyer : « Moment de grâce hallucinant pendant lequel le meurtrier voit dans l'épouvante d'autrui l'épouvante indicible qu'il a de lui-même et qui ressemble alors à l'épouvante de sa propre victime¹³. » Ajou-

Patrick
Piguet

10 Mikhail BAKHTINE, *La Poétique de Dostoïevski*, Paris, Seuil, 1970, Présentation de Julia Kristeva, pp.15-19.

11 *Op. cit.*, tome 2, p.71.

12 Pour une analyse détaillée et pénétrante de cette scène, lire

Dostoïevski, le meurtre et l'espérance de Gabrielle ALTHEN, pp. 141-148, Paris, Cerf Littérature, 2006.

13 Frédéric BOYER, *Comprendre et compatir*, Lectures de Dostoïevski, P.O.L. Paris, 1993, p.78.

tons que la femme qui, dans le roman, incarne la pitié généreuse au point de se donner pour faire survivre sa famille, devient le truchement d'une prise de conscience du meurtrier ; la compassion qu'il était sur le point de ressentir à son sujet, devient alors compassion pour sa victime et du même coup, pitié pour lui-même, sentiment qu'il avait toujours refusé puisqu'après son meurtre, il s'est déclaré lui-même un « pou esthétique », « définitivement un pou¹⁴ », en usant du même terme dont il qualifiait l'usurière. La présence de Sonia lui permet de voir en elle et en sa victime l'enfant apeuré qu'il a en lui et enfin de prendre la mesure de l'horreur de son crime.

Porphiri Petrovitch, l'enquêteur pourrait, quant à lui, apparaître comme une simple figure de l'accusation : il semble tenir le héros dans ses griffes depuis le début du roman et jouer avec lui pour le pousser à avouer ce qu'il n'est pas parvenu à prouver. Pourtant, il se montre de plus en plus intéressé par le devenir moral de Raskolnikov et c'est presque paternellement qu'il se dévoile comme « un homme capable de compatir¹⁵ » et qu'il lui demande : « ... ne méprisez pas votre vie, il y en a encore beaucoup devant vous », quand le héros semble tenir pour rien la remise de peine en cas d'aveu. En poussant également Raskolnikov à l'aveu public, Sonia et l'inspecteur de police ont donc un même but : réconcilier le héros avec lui-même et, malgré notre tendance à les opposer, unir la miséricorde et la justice. Dostoïevski parvient donc à donner un sens cohérent à ces deux figures romanesques, pourtant disparates, par la convergence de leur compassion. On notera d'ailleurs que dans ce roman de nombreux représentants de l'ordre sont caractérisés par leur capacité à éprouver ce sentiment.

Thème

Enfin, on a certes raison de souligner le caractère autonome des événements que ne vient éclairer aucune autorité discursive ou narrative, mais il faut quand même noter que cette question est prise en charge par le personnage principal qui s'interroge sur le sens des coïncidences qui jalonnent son parcours avant et après le meurtre. De la conversation entre un étudiant et un officier, où Raskolnikov entend parler pour la première fois de l'usurière comme d'un être repoussant, aux conversations entendues par le héros au sujet du meurtre qu'il a commis, il serait fastidieux de relever tous les hasards surprenants qui troublent le héros mais que le narrateur n'explique pas. Effectivement, le personnage semble être abandonné à sa perplexité qui, à vrai dire, est également celle du lecteur : comment interpréter, par exemple, la rencontre d'Elizaveta, la servante exploitée de l'usurière, la veille du meurtre ? Curieuse providence qui permet au meurtrier d'apprendre l'heure exacte où son absence laissera le champ libre au meurtrier... Mais celle-ci revient chez l'usurière plus tôt que prévu et se fait elle aussi assassiner. S'agissait-il alors d'un avertissement ? Le mystère demeure. Ainsi, on a le sentiment que Raskolnikov possède certaines prérogatives d'omniscience

du narrateur, mais qu'il ne sait pas en faire bon usage. Il ne fait que repérer les concordances entre les événements, non pour mieux comprendre sa vie mais pour s'y laisser entraîner avec la confuse intuition que certaines coïncidences sont trop précises pour n'avoir aucune signification. Le narrateur, cependant, ne reste pas muet sur la question, même s'il ne semble rien dévoiler. En effet, il introduit de temps à autre dans le fil du récit des prolepses qui annoncent que « par la suite », les événements s'éclairciront pour notre héros. Le passage suivant est emblématique de cette propension de la narration à se référer à un futur lointain : « Par la suite, quand il se souvenait de cette période et de tout ce qui lui était arrivé ces jours-là, minute après minute, point après point, détail après détail, il était constamment sidéré, jusqu'à en être superstitieux, par une circonstance, même si, au fond, cette circonstance n'était pas extraordinaire, mais qui par la suite, lui sembla toujours comme une sorte de prédestination de tout son sort ». Le narrateur semble faire passer le lecteur dans un futur du sens qu'il ne révèle pas mais dont il certifie l'existence. *Crime et Châtiment* « est un roman où l'éternité fait des trous dans la chronologie¹⁶ ». La formule de Gabrielle Althen me paraît rendre compte de cette insistance du narrateur à désigner un autre temps que celui des événements, comme si le véritable lieu d'énonciation du roman était un avenir encore voilé. Il est alors tentant de relier ce tropisme temporel à la lecture de l'évangile de Lazare que Sonia fait à Raskolnikov sur sa demande¹⁷. En effet, la résurrection est l'horizon qui permettra de révéler le sens de la miséricorde de la justice divine. Le narrateur souligne ce lien entre le salut et la condition de pécheur en notant qu'une lumière glauque éclaire « l'assassin et la prostituée, étrangement réunis dans la lecture du livre éternel ». Cette union par la parole qui promet la vie éternelle donne leur sens à l'amour entre les deux personnages qui se reconnaissent pécheurs. La bonté du cœur de Dieu réside dans ce don de la vérité qui éclaire enfin les vies. Le roman trouve dans la parole évangélique sa matrice car le récit s'organise autour de cette confiance dans la justice qui permet au pécheur de se relever, confiance dont le héros ne finira de découvrir le sens que pendant sa vie de bagnard. Mais il s'est soumis à la justice après avoir entendu Sonia lui demander des aveux publics et lui dire : « Dieu t'enverra la vie, une nouvelle fois¹⁸ ». Si Dostoïevski renonce à l'omniscience d'un narrateur, c'est pour mieux révéler une vérité qui n'est dite que par celui qui a les promesses de la vie éternelle.

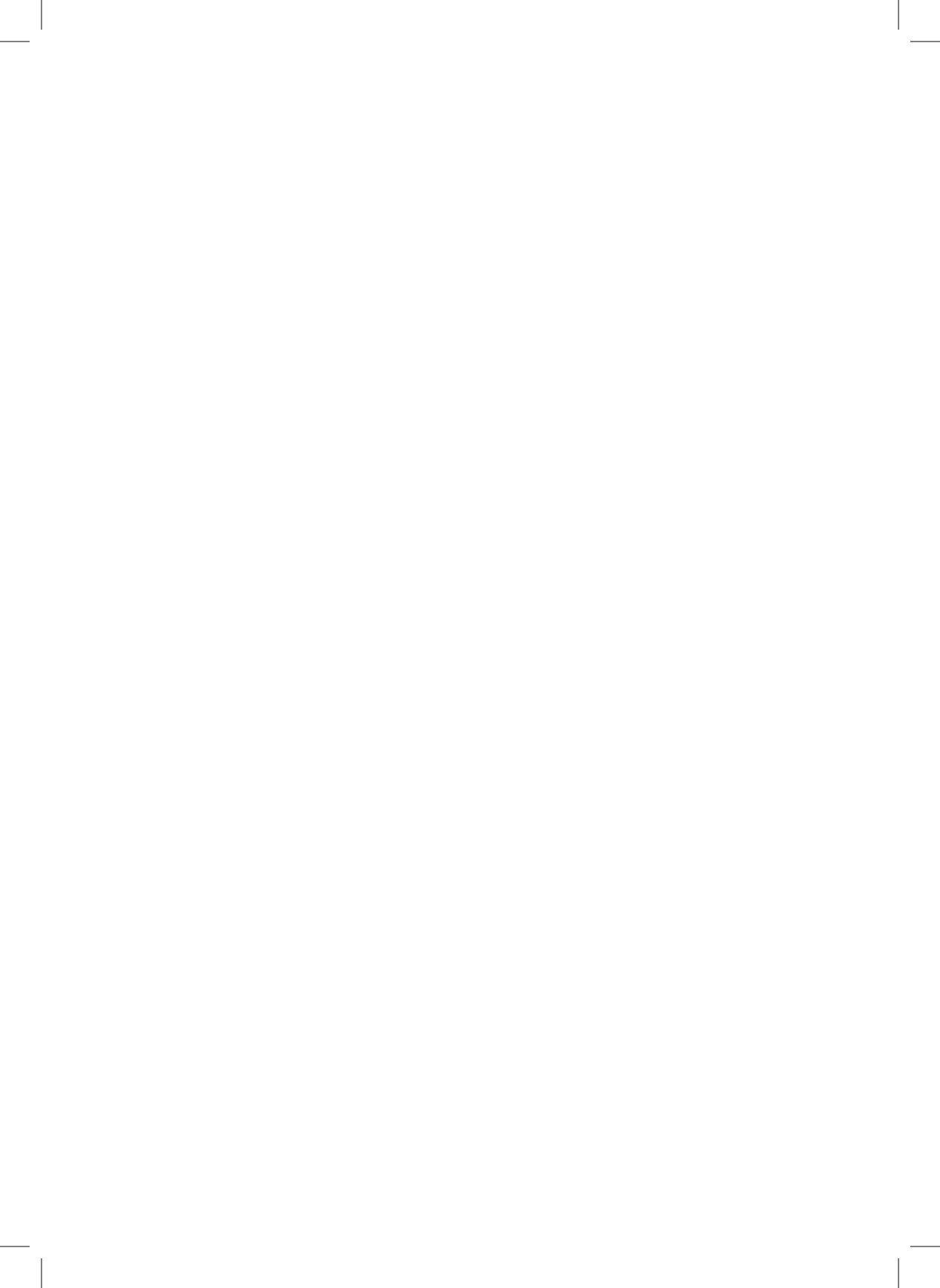
Patrick
Piguet

Patrick Piguet, né en 1961, marié, père de famille, enseignant de Lettres en classes préparatoires à Sainte-Marie de Neuilly, auteur d'un recueil de poèmes : Sources du Ciel, Les Éditions d'en face, décembre 2007.

16 *Op.cit.*, p.141.

17 *Op.cit.*, tome 2 chapitre IV de la quatrième partie.

18 *Ibid.*, p.253.



Des Pensées à Giulia  Giuseppe Capograssi

Bonum est praestolari cum silentio salutare Dei¹, « il est bon d'attendre en silence le salut de Dieu ». C'est à propos de Rosmini que Giuseppe Capograssi (1889-1956) rappelle ce passage des Lamentations; mais le verset s'appliquerait aussi bien à lui-même, comme s'appliquerait à la fortune de ses livres ce qu'il écrit de la Philosophie du droit de Rosmini : «... cette actualité (le fait de se trouver coïncider si essentiellement avec l'exigence de toute notre époque, de redonner une valeur personnelle à l'individu et de réintégrer dans l'individu toute l'expérience du monde du concret) explique la jeunesse obstinée du livre, étrange aussi pour cette vitalité de semence qui, même si elle se cache sous terre, ne réussit pas à perdre sa force vitale et semble attendre, selon la loi que son auteur avait fixée à sa vie, cum silentio l'époque qui sera la sienne² ».

Capograssi n'a assurément rien fait, et on le comprend, pour sortir d'un tel silence. Salvatore Satta, grand juriste lui aussi, et grand romancier, le soulignait dans une lettre : « Si je pense que dans l'œuvre entière de Capograssi [...], il n'y a jamais le pronom je, ni direct ni indirect³... ». Dans les sept et copieux volumes de son œuvre⁴, pas une seule note où figure une référence à l'un de ses textes sur un sujet déjà traité. La plupart de ceux qui ont écouté son enseignement ont découvert son œuvre après sa mort.

Œuvre essentielle pourtant, œuvre problématique et considérable; mais là encore : trop philosophique pour les juristes, auxquels l'apparentait la discipline académique qu'il professa (tardivement, après avoir exercé le métier d'avocat ou plutôt de conseiller juridique, pour simplement gagner sa vie : « Il n'avait pas de chaire, du reste, parce qu'il avait subi des dommages irréparables dans sa carrière à cause d'une véritable interdiction de la part du régime [fasciste], partagée de façon ambiguë par le monde académique; il n'y fut finalement admis, au fond, qu'au titre d'une grâce qu'on lui faisait, à condition qu'il s'y fasse remarquer le moins possible », écrit Francesco Mercadante⁵) — et bien sûr trop

1 Lamentations 3, 26.

2 « Le droit après la catastrophe », dans *L'Expérience juridique*, Paris, Éditions de la revue Conférence, 2016, p. 194.

3 Salvatore Satta, Lettre inédite à Bernardo Albanese du 25 octobre 1969.

4 Giuseppe Capograssi, *Opere*, Milan, Giuffrè : vol. I à VI, 1959; VII, 1990. Six volumes de ses Œuvres ont paru en français, chez le même éditeur (Éditions de la revue Conférence) : *Introduction*

à la vie éthique, 2012; *Incertitudes sur l'individu*, 2013; *Réflexions sur l'autorité et sa crise*, 2013; *Analyse de l'expérience commune*, 2013; *Essai sur l'État*, 2104; *L'Expérience juridique*, 2016. Un certain nombre de ses articles et de ses lettres ont été traduits dans la revue Conférence. 5 Francesco Mercadante, *Préface à G. Capograssi, L'Expérience juridique*, Paris, Éditions de la revue Conférence, 2016, p. 19.

juridique pour les philosophes : lesquels, devant un auteur au style de pensée et d'écriture très singulier, et pour qui Vico, Proudhon et Rosmini comptent bien plus que tant de références communément admises, sont comme des poules devant un couteau. Rarement, il est vrai, s'est élevé en philosophie quelque chose qui ressemble à un chant — Salvatore Satta évoquait la beauté sidérante de « cette œuvre musicale qu'est l'Introduction à la vie éthique⁶ » ; des textes, par exemple, comme « Suicide et prière » n'ont aucun équivalent dans la philosophie italienne, et peut-être dans la philosophie tout court. Après La Bruyère (au moins), on accuserait une insuffisante distinction des genres (moral, théologique, métaphysique), aggravée par la beauté de l'écriture. Si l'on ajoute qu'il s'agit d'une pensée profondément chrétienne, on comprend que ses livres n'aient guère été de nature à s'attirer les bonnes grâces du « génie français », généralement rétif à la *via italiana alla filosofia*, de Vico ou Foscolo à Capograssi, précisément (et même déjà à Croce).

Il est une part de l'œuvre plus secrète encore que la part philosophique et juridique ; celle que constituent les quelque 2 000 lettres qu'il écrivit à Giulia Ravasi durant les longues fiançailles qui précédèrent leur mariage en 1924. 2 000 lettres : une lettre par jour, comme la respiration et le sourire de la pensée. Livre étrange, c'est sûr : n'ayant aucune intention d'être un livre, du reste, et bien sûr posthume ; livre aussi foisonnant, et au fond de même nature, que le Zibaldone de Leopardi. Les lettres s'écrivent tandis que mûrissent et se publient l'Essai sur l'État et les Réflexions sur l'autorité et sa crise. Dans l'Analyse de l'expérience commune, Capograssi refondra le vaste matériau sapientiel, diaristique plus que biographique, contenu dans ces lettres, rédigées comme pour offrir à Giulia la trace d'un *itinerarium mentis in Deum* avec une destination spirituelle, c'est-à-dire surnaturelle, qui est une union, à la fois existentielle et charnelle selon l'esprit, de « vie à vie » : union de vie à vie qui est au principe même du droit et du monde humain de l'histoire. Ce que Vico eût appelé l'une des « idées humaines », celle en l'occurrence des « justes noces ». On peut lire Capograssi comme le philosophe et le juriste qu'il est ; mais on peut aussi, selon la notion ou l'état qu'on cherche à éclairer, se rendre à une pratique de lecture oubliée depuis longtemps, sinon par ceux qui préfèrent la compagnie du bréviaire (par exemple) à celle des informations : ce qu'on appelait la *lectio spiritualis*.

Thème

7'

13 XII 1918. Tu as toujours et auras toujours raison, ô Giulia. Tout cela me vient d'un amour imparfait de Dieu, d'un amour imparfait de toi ; d'un abandon imparfait à Dieu, d'un abandon imparfait à toi.

6 Salvatore Satta, *Soliloqui et colloqui di un giurista* (1968), Nuoro, Ilisso, 2004, pp. 356-357 ; trad. fr. en appendice à Giuseppe Capograssi, *Introduction à la vie éthique*, op. cit., p. 253

7 Les chiffres renvoient à la numérotation des lettres dans l'édition procurée par Gabrio Lombardi, Milan, Giuffrè, 1978-1981.

Oui, quand je regarde dans tes yeux, comme je fais toujours, une douceur inconnue, une paix mystérieuse descend dans mon âme; et quand je t'écoute parler, ta voix et ta parole me révèlent les incertitudes énigmatiques de mon être comme jamais cela ne s'est produit, ô Giulia. Il faut donc s'abandonner. Il est doux de s'abandonner à toi, ô Giulia.

Ton esprit amoureux, doux et fort, aime d'un amour parfait, c'est-à-dire d'un amour qui comprend, qui compatit, qui pardonne, qui justifie, qui défend les petites misères, les haltes momentanées, les oublis passagers d'une âme tourmentée. Mais, en pardonnant, tu soulages; tu soulages par ta paix, par ta conscience pure, par ta grande et pleine sérénité. Et tu soulages en disant les paroles simples et profondes qui montrent à une âme son propre mal et son propre remède.

Tu m'as habitué à ces paroles, ô Giulia; et non pas depuis maintenant, mais depuis longtemps, depuis trop longtemps : mais tu ne m'as habitué à ton remède que *maintenant*. Mon remède magique est ton amour. Oui, je regarde dans tes yeux, je *dois* regarder dans tes yeux, et je lis en eux tout le mystère secret et prodigieux de l'âme profonde. Tes yeux — je te l'ai déjà dit, changent de couleur, d'intensité, d'aspect, de force, comme le ciel d'été au couchant.

Tu l'as sans doute remarqué, ô Giulia, toi qui regardes et aimes la belle création que le Seigneur a déployée autour de nous avec sa magnifique Miséricorde : tu as vu que, au coucher du soleil, le ciel devient d'une pureté indicible et fraîche, comme une aube de mai; puis, peu à peu, cette pureté ne se perd pas, non, mais elle atténue son éclat aveuglant dans un bleu parfaitement limpide et toujours plus sombre, jusqu'à ce qu'au-dessus des mortels stupéfaits, le ciel devienne d'un velours soyeux, épais, moelleux. Il devient profond, éthéré, recueilli, dans le pieux pressentiment des étoiles qui vont apparaître. C'est l'heure où tous rêvent, où toute la création devient le rêve de la paix finale. Quand les étoiles apparaissent ensuite à l'orient, une à une, alors nous comprenons toi et moi, Giulia, la raison du ciel : le grand arc du ciel est là pour révéler aux pauvres yeux humains le miracle des étoiles.

Giuseppe
Capograssi

Ainsi de tes yeux, ô Giulia. Ils ont parfois la pureté cristalline, naïve, enfantine des yeux d'enfant; parfois, ils ont la profondeur bleutée et soyeuse (pleine d'oubli et d'humble amour) du soir traversé de douceur; parfois ils m'annoncent, moi qui suis indigne d'un si grand cadeau, le miracle des étoiles, et me montrent, en un vivant éclair, dans la profondeur sans limite, dans l'ardeur lumineuse, que l'infini te travaille, et que la grâce de l'Amour Saint est « la beauté seconde que tu caches⁸ ». Pardonne ma misère. Je suis toi, mais veux le devenir toujours davantage.

14 XII 1918. Ma Giulia, je suis en train de découvrir que la chose la plus ressassée, usuelle, vulgaire, quelle qu'elle soit, peut être élevée à la pureté et à la chaleur de la poésie. Quand je regarde dans tes yeux remplis d'aubes et d'étoiles, je vois et apprends que l'amour est vraiment le grand magicien, le magicien fantastique de la vie. Et je comprends pourquoi, sans l'amour, la vie n'est plus la vie, et, comme disait Goethe, « Rome n'est plus Rome⁹ ».

Ce don mystérieux et sublime que le Seigneur a fait non seulement à l'âme humaine, mais à toutes les choses de la création, quand il naît dans le cœur des hommes, transforme immédiatement toutes choses, tous les aspects et toutes les valeurs de la vie. Il imprime sur tout un sens profond, vivant et vrai, et enlève aux choses, vraiment, magiquement et mystérieusement, leur caractère extérieur de « choses », et les ramène à l'esprit.

Sais-tu qu'à mes yeux s'élèvent à l'esprit, s'enflamment de beauté, s'avivent de grâce même, ô Giulia, la cuisine, même, ô Giulia, l'humble registre des dépenses quotidiennes, même, ô Giulia, l'achat d'un humble objet d'intérieur ? Éclairée par ton regard rempli de ciel, l'histoire infime et opaque d'une humble journée domestique devient pour moi aussi intéressante, profonde, riche d'échos et de résonances profondes avec mon esprit, qu'une œuvre d'art. Animée par ta présence amoureuse et suave, notre petite et humble maison s'emplit dans mon esprit de rêves, de chants murmurés, de paix, de la paix qui a la grâce, le parfum, la magnificence simple des fleurs. Qui vient tout transformer, et « tapisser » l'humble maison ? Notre pur amour, dont la mission est de construire, avec quelques brindilles, quelques feuilles, quelques roses, un château fantastique plein de rêves.

Et un grand hôte entre avec notre amour, ô Giulia : c'est Dieu qui entre. Je t'ai confessé hier, ô Giulia (mais tu me l'avais révélé à moi-même), je t'ai confessé hier que parfois, je me sens détaché de Lui, parfois je ne m'abandonne pas entièrement, totalement, éperdument à Lui, et mon ennemie, l'inquiétude, m'attaque par derrière pour me flageller sans relâche. Je veux désormais que cela n'arrive plus ; je veux m'approcher au plus près, adhérer, me lier, me fondre à la Divine Miséricorde du Seigneur ; je veux reposer et m'abandonner tout entier en Lui. Je veux faire comme toi, ô Giulia, qui es comme les hautes montagnes qui voient à leur pied, sur leurs flancs, les nuages, la foudre, la tempête, les éclairs, mais qui n'ont à leur cime que le bleu du ciel, et la paix des grandes altitudes étincelantes. « *Pacem summa tenent*¹⁰ ». C'est ainsi que je veux être. Comme tu vois, je veux être toujours

Thème

9 Voir GOETHE, première *Élégie romaine* (« Oui, tu es un monde, Rome, mais sans l'amour, le monde ne serait pas le monde,

Rome ne serait pas Rome »).

10 LUCAIN, *Pharsale*, II, 273 : « En haut, c'est la paix... »

davantage toi, je veux passer toujours davantage en toi, je veux confondre et apaiser ma tempête dans ta sérénité, dans le bleu apaisé et profond qui couronne la cime de ton esprit.

Je suis un serviteur de Dieu indigne, infidèle et trouble ; je veux vivre dans sa lumière, et je cherche à y vivre, mais souvent mon âme sauvage me prend la main, et fuit, s'empoisonne à la coupe amère de l'inquiétude. Le Seigneur aura, a déjà eu pitié de moi. Je me sens à présent plus sûr, parce que je me tiens en toi, et toi en moi, toi qui offres un esprit et un amour si purs à l'Amour Éternel du Seigneur.

Ta prière m'a sauvé, déjà ; ton amour à présent me sauve chaque jour, et chaque jour me purifie. Je suis toi.

10

16 XII 1918. Comme hier fut triste, long et interminable, ma Giulia ! M'as-tu senti dans l'après-midi venir vers toi, faire à pied la petite montée de la via Veneto, grimper le modeste escalier, et m'asseoir près de toi sur le divan de la salle à manger ? As-tu senti ma pensée inquiète voler autour de ta tête coiffée de son casque de cheveux noirs ? Moi aussi j'ai senti ta pensée venir vers moi.

Dans la dureté de l'après-midi passé dans le travail opaque et nu, je sentais que nos deux pensées, nos deux amours, nos deux êtres se rencontraient et s'unissaient l'un à l'autre. Cela adoucissait la dureté de mon après-midi solitaire. Et la pensée que tu étais à la maison, à travailler du bon travail féminin, à te reposer, à prendre soin de toi, me faisait du bien : cela me consolait de la douleur et du tourment de ne pas te voir.

Giuseppe
Capograssi

Mais si je venais jusqu'à toi dans ta petite maison, tu venais, je le sentais, t'asseoir face à moi, sur la table pleine de souvenirs, et me regarder dans les yeux, transformer pour moi en fête et en légèreté heureuse la dureté du travail opaque. C'est ainsi que j'ai passé mon dimanche d'Avent, ô Giulia.

À un moment, reconfortante, enchanteresse, paisible et solennelle, vint la pensée de Dieu. La pensée de Dieu éleva soudain jusqu'à Lui mon ennui, le poids du travail difficile, et soudain l'atténua, le transforma, le purifia, le convertit vraiment en joie tranquille, la joie de faire la chose pénible, la chose ennuyeuse, la chose dure, parce qu'Il la voulait. Tu as raison : il faut vraiment reposer en Lui, il faut vraiment pencher son visage sur Son sein, et Lui faire simplement, sereinement, totalement confiance.

Ô Seigneur terrifiant et doux, c'est ainsi que Giulia et moi voulons vivre, ainsi que nous voulons mourir : nous voulons que notre amour se purifie et s'illumine dans Ton amour, nous voulons T'aimer ensemble et Te

prier ensemble. Et vivre toujours dans la confiance la plus absolue en nous-mêmes et en Ta Miséricorde vraiment infinie, Ta Miséricorde que tu as voulu si royalement nous manifester en nous donnant Ton Amour, ô Seigneur, en nous donnant notre amour qui nous a si profondément transformés et multipliés dans la vie de l'esprit. Et c'est en ton sein, au sein de Ton Espérance, dans l'espérance toujours plus ardente, toujours plus vive, de Ton infailible Amour, de Ta récompense éternelle, que nous voulons nous endormir chaque soir ; fais-nous, ô Seigneur, à chaque moment de la vie, reposer dans Ta pensée et Ton amour, et trouver chaque soir dans Ta pensée et Ton amour l'oubli des fatigues de la vie, le doux soupir de la vie meilleure, et le réconfort de toutes les amertumes.

Fais que chaque soir, ô Seigneur, Tu sois présent dans le baiser que nous nous donnerons, avec Ton Amour infini, que Tu nous bénisses de Ton Amour par lequel Tu nous as aimés *le premier*, ô Seigneur. Que nous soyons, ô Seigneur, baignés dans les flots océaniques de Ton Sacrifice, de Ta Pureté, de Ta Charité sans fin ; fais, ô Seigneur, que nous sentions toujours en nous l'onde tranquille et douce de Ta grâce, fais qu'en chacune de nos actions les plus opaques, un rayon de Ta lumière vienne frapper nos yeux.

Thème

Et fais surtout, ô Seigneur de toute consolation, que notre amour, l'amour par lequel nous nous aimons et nous confondons l'un dans l'autre, s'achève toujours dans Ton amour ; fais, ainsi, que notre amour soit vraiment notre élévation, soit une vie plus haute que nos deux vies séparées, soit un noble et doux accomplissement de Tes nobles fins, soit la fusion totale de nos deux êtres, afin que l'être plus complet élève ainsi vers Toi une prière plus pleine.

Faisons cette prière, ô Giulia. Je suis toi.

11.

17 XII 1918. Oui, c'est ainsi que ma vie se serait passée, ô Giulia, si le Seigneur ne t'avait mise sur ma pauvre route. Le dilemme que tu as posé hier au soir, plus on y repense, plus il paraît exact.

Il se peut que je n'eusse rencontré aucun amour, et que ma vie se fût écoulée dans la mort de l'âme, dans l'hiver glacé et polaire de tout mon monde intérieur, dans l'âpreté, peut-être, des passions égoïstes et extérieures. Il se peut aussi que l'amour m'eût assailli avec sa puissance irrésistible, mais sans être compris, sans être aimé en retour comme je le veux : déchiré par la profondeur de mon amour — lui qui est délice comme à présent, il eût été alors tourment —, que serais-je devenu ? Oui, dans les deux cas, que serais-je devenu ?

Déchiré dans le premier cas par le souffle glacé de l'égoïsme atroce ou même écrasé par le noir désespoir d'aimer ; déchiré dans l'autre par l'in-

compréhension, par le poison effrayant et plus que mortel de la défiance, par le désespoir de ne pas voir son amour compris, son être, son âme. Quelle eût été ma vie ? Qu'aurais-je pu ou su faire ?

Peut-être aurais-je continué à étudier et à méditer ; mais qu'est-ce que la méditation sans amour ? Qu'est-ce que la science sans Miséricorde ? Qu'aurais-je compris de l'histoire et du monde, si je n'avais pas compris que l'essence de la création est amour ? Si je n'avais jamais senti, jamais vécu la fusion intime de deux âmes en une, qu'aurais-je compris de la vie, de cette force mystérieuse qui n'est qu'unité, union, fusion, tendance à s'unifier et à se concentrer ?

Toute la vie, ô Giulia, est l'action et le mouvement incessant d'une force dans l'autre et par l'autre : la vie est relation incessante, la vie est entrelacs et sympathie des choses entre elles. C'est pourquoi la loi fondamentale de la vie est l'amour. Tout tend à s'unir. Le mal, le péché, le sommeil opaque sont dissociation et détachement ; le bien, c'est-à-dire la vie, est union, union qui tend à devenir unité. Et cette tendance qui agite et soutient tout l'Univers culmine, se perfectionne, s'épuise, ô Giulia, dans l'amour de deux âmes humaines. Car dans l'âme humaine, l'amour devient conscient de soi, reddition de soi (parfaite parce que parfaitement volontaire), sacrifice de soi, transfusion de son être dans l'être de l'autre. Ce n'est que dans l'âme humaine que l'amour, disséminé dans tout l'Univers, devient parfait.

Giuseppe
Capograssi

Quand je regarde dans tes yeux pleins de ciel et d'amour, ô Giulia, je perds le sens de moi-même ; mes petites passions, mes petits désirs, tout le moi-même quotidien et opaque, s'efface, et je vis dans ton regard ardent et serein. Le naufrage m'est doux dans cette mer¹¹. Ainsi je me donne à toi, comme tu te donnes à moi ; et l'amour soulève, transforme et transfigure vraiment deux pauvres êtres empiriques et caducs.

Et puisque je t'aime tout entière, mais dans le bien, et que toi aussi tu m'aimes ainsi, voilà que dans notre amour nous retrouvons le Seigneur Miséricordieux qui nous fait nous aimer l'un l'autre, mais toujours sous Sa grande ombre, toujours à l'ombre fraîche et sûre de Ses grandes ailes blanches. Car qu'est-ce d'autre que cette fusion de deux êtres en un seul, ce don total et réciproque de deux âmes, sinon l'image, le symbole, le signe de Son grand don, de Sa transfusion dans notre pauvre humanité, de son Amour infini, source, règle, chemin, vie de tout l'amour pur de l'Univers ?

À présent nous pouvons parfaitement comprendre que le Seigneur est Amour : telle est uniquement son Essence. Et notre amour est une étincelle du sien. Comment aurais-je compris toute cette profonde réalité qui

11 Voir LEOPARDI, *Canti*, « L'Infini », dernier vers.

est poésie, si je ne t'avais pas rencontrée ? Ton regard est mon étoile, ô Giulia. Je suis toi.

[...]

18.

22 XII 1918. Permets-moi, Giulia, de continuer à te parler. C'est vrai que l'espace n'existe pas. Je suis toujours près de toi, je te vois toujours, je te parle toujours, tu es venue avec moi, tu es avec moi, et je suis avec toi.

Nous parlons donc ensemble; cela me fait tant de bien, cela me fait tellement de bien, cela me purifie et me soulage du tourment aride, du tourment irrespirable du monde, de ce monde qui ne croit à rien, de ce monde qui n'aime rien, pas même lui, peut-être; ton amour et ta pensée me soulagent de l'ennui du monde, et surtout de ce monde provincial, dont tu sais parfaitement, d'après ce que je t'en dis, qu'il est et combien il est l'exagération et l'aggravation du monde médisant et vulgaire de la ville.

Mais la journée est belle, le soleil est clair, les cloches des églises font tinter leur paisible chanson du dimanche, ma cour est pleine de silence, et ma maison est pleine aussi de silence dominical, de silence harmonieux, et je parle avec toi, je t'ai ici près de moi, dans mon petit, cher bureau qui se souvient, où j'ai répandu tant de méditations et tant de rêves; je veux parler et je veux rêver avec toi, sans m'occuper du monde aride alentour, sans penser que le soleil jette sa pureté sur l'opacité des hommes, sur la méchanceté des hommes.

Oui, ma Giulia, il n'y a pas de recoin de ma vieille maison où je n'aie jeté un rêve d'avenir, une pensée d'amour, une idée de philosophie aventureuse, un concept et une méditation, une peine et une joie. Que de souvenirs, Giulia ! Je m'aperçois à présent que toute ma vie singulière, cachée et profonde, superficielle et passionnelle, banale et très étrange, toute ma vie pauvre en consolations, aride en joies, assoiffée (je le sais à présent) d'amour et de compréhension, toute ma vie a été formée, a été dirigée, vers la rencontre, vers la fusion avec la tienne, ô Giulia !

Comme je suis éloigné, comme je suis différent de ce triste monde provincial ! Comme il me suffoque, comme il me donne un sentiment d'asphyxie, comme il m'étouffe de ses soucis, comme lorsque le charbon empoisonne l'air de la chambre fermée ! Je me demandais toujours, auparavant, ô Giulia, comment faire pour trouver une compagne, un moi-même, différent et égal, dans ce monde atroce et idiot. Je savais que je ne le trouverais pas ici; je savais que jamais je ne trouverais ici celle à qui faire don de mon esprit, de mon amour, de ma vie.

Thème

Et j'avais (tu le sais, ô Giulia), j'avais la nostalgie de l'amour ; j'avais le désir profond et incoercible d'aimer ; j'aimais aimer, comme dit saint Augustin¹². Je plaçais le séjour de mes rêves, le gîte de mon avenir, je ne sais où, et je me figurais en esprit quelque chose d'indéfinissable, de non fixé, d'aérien, d'évanescant, un idéal qui m'enchantait et m'échappait, qui consolait ma pensée et torturait ma vie. Que de fois j'ai eu, ici dans ma petite chambre, ô Giulia, où tu es à présent, que de fois j'ai rêvé et pensé et senti tout cela ! Que de fois j'ai éprouvé l'effroi — l'effroi — de l'aridité dans laquelle je me trouvais, de la solitude désolée dans laquelle j'étais, du désert atroce et gris qu'était pour moi le monde vaste et terrifiant, béant comme un piège pour m'engloutir et me torturer !

Et je n'avais pas Dieu, je n'avais pas d'amour ; j'étais seul, seul avec moi-même, que la solitude exaspérait et tourmentait, et seul avec les choses, qui me parlaient leur langage sans sens et sans bruit.

Et à un moment, le Seigneur a voulu répandre sur moi, à torrents, Sa Miséricorde : Il m'a révélé l'énigme d'amour de l'Univers, Il m'a ouvert et manifesté le *mot* secret qui est dans les choses, dans toutes les choses du créé, et a jeté dans le feu de mon esprit le feu (tellement plus pur, tellement plus fort) d'un autre esprit, de l'esprit égal, de l'esprit qui était, qui est, homogène au mien. Comment pourrai-je remercier la Divine Miséricorde ? Quoi que je puisse souffrir, cela ne sera-t-il pas trop peu pour son don infini ?

Giuseppe
Capograssi

Vraiment nous devons, ô Giulia, beaucoup aimer, aimer à profusion, aimer d'un amour infini le Seigneur qui nous a tant aimés. Nous devons tout Lui offrir, nous devons tout enflammer et illuminer en Lui ; c'est en Lui que sont vraiment la Force, la Vie, l'Espérance. Je t'aime, ô Giulia, toi qui es ainsi plongée dans le Seigneur ; toi aussi, aime-moi ainsi ; nous mettrons toujours notre espérance dans le Seigneur, et nous serons toujours dans le Seigneur.

Giulia, je ressens ton amour, et je vis dans ton amour ; et toi de même. Je suis toujours toi. Mais comment fait-on pour exprimer l'ineffable ? J'embrasse des mains que j'aime.

[...]

155

10 mai 1919. Mai est toujours cruel : situé entre la douceur d'avril et l'ardeur de juin, il est doux d'apparence, mais de substance ardente, âpre, et l'on y sent la morsure de la chaleur, du froid soudain, du grand soleil, de la pluie froide, de l'aube glaciale, du couchant étouffant ; le mois le pire, ce mois de mai, un

12 Voir *Confessions*, III, I, 1.

mois qui trahit, disloque, trouble et désagrège nos pauvres organismes, Giulia, qu'une si petite chose suffit à réduire à un déséquilibre total et profond.

Tous les mois ambigus sont ainsi ; tous les mois où l'on ne sait si une saison finit ou une autre commence, comme septembre et comme mai, tous ont cette perfidie, minant le pauvre homme qui ignore tout des mystères atmosphériques et de l'influence mystérieuse et profonde que les courants de l'air et les phases du temps ont sur les organismes humains.

Que sait l'homme ? Vraiment rien ; il ignore tout des lois qui président à son organisme : ce qui a une origine purement extérieure, dans les conditions atmosphériques, il le confond avec ce qui est en lui ; ce qui a une origine purement physique, d'équilibre physique altéré, il le prend pour ce qui a une origine extérieure, ou même morale. Et ainsi il va d'erreur en erreur, ainsi il vit dans l'erreur, et conduit ainsi sa vie, dans le profond mystère qui l'entoure, dans l'ignorance profonde de toutes les lois qui le gouvernent, qui le dirigent, qui l'obligent à vivre comme il vit.

Au fond, nous ne sommes sûrs que d'une chose, parce que c'est Lui-même qui nous le dit : de Dieu, et cette seule chose certaine que nous ayons, cette seule *vérité* que nous entrevoyons dans les ténèbres qui nous entourent, elle seule nous fait vivre, et nous aide à espérer, à aimer, à vivre humainement.

Thème

Giulia, prions-Le d'avoir pitié de nous, de nous prendre en Sa miséricorde ; Sa miséricorde est tout, Sa miséricorde nous sauve et nous aide. Je suis toi.

*

(Présenté et traduit de l'italien par Christophe Carraud, éditeur de la Revue Conférence)

Giuseppe Capograssi (1889-1956) est l'un des philosophes italiens les plus importants de la première moitié du xx^e siècle. Juriste de formation, il a mené une carrière universitaire riche et a écrit sans répit. À la chute de Mussolini en 1943, il participe à la rédaction du Code social de Camaldoli, du nom de l'abbaye bénédictine où se sont réunis religieux, philosophes et juristes, un texte qui pose les bases de la mission sociale de l'Église et de ce que sera l'Italie républicaine. Il fonde l'Union des juristes catholiques italiens et est nommé juge à la cour constitutionnelle en 1955. Voir la note 4 pour la liste de ses publications traduites en français. La partie la plus émouvante de son œuvre est l'énorme corpus des lettres quotidiennes qu'il écrivit à Giulia pendant les cinq années de leurs fiançailles, fondement de sa réflexion ultérieure.

Prochain numéro
mars-avril 2016

Notre Père II



Les Cieux qui s'ouvrent – Serge Lañdes Sur le pardon de l'impardonnable

Après d'autres, Jacques Derrida et Paul Ricœur ont longuement examiné la question de la possibilité du pardon¹. Lorsqu'ils ne peuvent décider, ou quand leur embarras devient affolement de la raison, les philosophes sont précieux : leur démarche fait voir à neuf l'inouï du pardon et l'énormité de la miséricorde. Cela fait pressentir aussi ce qu'envisage Pascal, qui renverse l'attente ordinaire d'une miséricorde hors norme en la nécessité d'une justice divine qui soit tout aussi déconcertante : « Il faut que la justice de Dieu soit énorme comme sa miséricorde » (*Pensées*, fragment 4r8 de l'édition Lafuma).

Nous sommes si habitués à partir d'une supplication à Dieu (exemplairement, le psaume 51), à nous centrer, dans la parabole du fils prodigue, sur notre situation au père/Père (lequel des deux fils sommes-nous ? en quelle part l'un ou l'autre ?) qu'il est bon de méditer la situation de la victime qui s'affronte au crime dévastateur et en a subi la souffrance immonde. Jacques Derrida comme Paul Ricœur méditent le crime commis contre autrui, ils privilégient les figures les plus négatives, voire l'innommable, l'atroce. L'arrière-plan historique de leur réflexion est, bien sûr, ce vingtième siècle où ont abondé crimes de guerre systématiques, crimes de masse, exterminations politiques, apartheid, et toutes les formes de génocide.

Ces deux philosophes, quand ils méditent le pardon, se heurtent donc à ce que Derrida désigne volontiers, après Kant, comme le *mal radical* – ou le *pire*. Quelle peut être notre miséricorde lorsque nous sommes confrontés au monstrueusement mauvais ? Un pardon est-il alors possible ?

Le scandale de la possibilité du pardon

La difficulté soulevée par Jacques Derrida doit être derechef méditée : « S'il y a quelque chose à pardonner, ce serait ce qu'en langage religieux on ap-

1 Jacques DERRIDA : *Le Siècle et le Pardon*. Entretien avec Michel Wievorka, publié tout d'abord dans le *Monde des débats* en décembre 1999, republié au Seuil, collection Points Essais n°447, en complément de *Foi et Savoir*. Disponible intégralement en ligne sur de nombreux sites qui copient celui du *Monde des débats*. Noté ci-après (S.P.). Paul RICŒUR, dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (Paris, 2000)

consacre tout son épilogue, titré « Le pardon difficile » à cette question – pages 593 à 656 ou 657. Noté ci-après (M.H.O.) Paul Ricœur médite, cite amplement et critique, entre autres, Jacques Derrida. Le présent article, très succinct, a dû négliger une abondante bibliographie qui va des écrits de Vladimir JANKÉLÉVITCH à *Certitudes négatives*, de Jean-Luc MARION (Grasset, 2010), Chapitre IV.

pelle le péché mortel, le pire, le crime ou le tort impardonnable. D'où l'aporie qu'on peut décrire dans sa formalité sèche et implacable, sans merci : le pardon pardonne seulement l'impardonnable. On ne peut ou ne devrait pardonner, il n'y a de pardon, s'il y en a, que là où il y a de l'impardonnable. Autant dire que le pardon doit s'annoncer comme l'impossible même. Il ne peut être possible qu'à faire l'impossible » (S. P., p. 108).

Jacques Derrida constate plus loin que cette expérience advient – aussi scandaleux et problématique qu'il puisse paraître, le pardon de l'impardonnable est là –, mais il en reste à ce paradoxe : pour le philosophe, le pardon qui effacerait toute faute est impensable, et s'il surgit, c'est comme une énigme. Derrida ne s'aventure guère en territoire théologique. Ce qu'il appelle « l'impardonnable », d'autres l'auraient désigné comme l'inferral. Il approche et contourne – de l'extérieur en somme – un théologique négatif.

Ce qui est premier pour Derrida, c'est l'écart inconcevable entre l'horreur du crime et ce que le pardon s'autorise : passer outre l'abîme du mal et rendre possible un recommencement. Philosophe extérieur à la révélation chrétienne, il avoue donc sa perplexité : *« Dans le mal radical dont nous parlons et par conséquent dans l'énigme du pardon de l'impardonnable, il y a une sorte de "folie" que le juridico-politique ne peut approcher, encore moins s'approprier. Imaginez une victime du terrorisme, une personne dont on a égorgé ou déporté les enfants, ou telle autre dont la famille est morte dans un four crématoire. Qu'elle dise "je pardonne" ou "je ne pardonne pas", dans les deux cas, je ne suis pas sûr de comprendre, je suis même sûr de ne pas comprendre et en tout cas je n'ai rien à dire. Cette zone de l'expérience reste inaccessible et je dois en respecter le secret » (S. P., p. 129).*

Thème

Ces formules tâtonnantes sont en fait précises. En : *« je ne suis pas sûr de comprendre »*, est admis que s'effectue quelque chose d'une compréhension d'une pareille décision de pardon ou de refus de pardonner. Mais c'est l'énormité de la décision qui emporte le renversement dénégateur : *« je suis même sûr de ne pas comprendre »*. Quelle mesure envisager des raisons de la décision ? Et Derrida de rester à l'extérieur (de la conscience, comme de la possibilité du surgissement d'une instance théologique) ... Secret de la conscience, puissance énigmatique sans nom assigné, mais qui manifeste la possibilité d'un pardon qui transgresse toute règle humaine de vindicte : le philosophe respecte les raisons d'un refus de pardonner. La figure du pardon existe ou peut exister, mais elle reste indécidablement opaque.

Les impasses du pardon institutionnalisé : entre transaction et compromis, voire singerie de la repentance

Voilà donc un pardon humainement très difficile. Nul ne peut contraindre la victime à pardonner alors qu'elle ne le peut pas, qu'elle dit qu'elle ne le

veut pas, ou, surtout, qu'elle argumente qu'elle ne le doit pas. On peut plaider le pardon, en faire l'éloge, nullement y contraindre quiconque. Ricœur explore combien la requête légitime de justice des victimes nous place dans une perspective paradoxale : jamais il n'est possible, en toute justice, d'exiger que la victime pardonne. Le pardon accordé par la victime est toujours *de surcroît* : une grâce. Les deux philosophes peuvent, pour l'un – Derrida –, porter un long regard bienveillant sur un pardon qui demeure à tout jamais un impossible réel, et, pour l'autre – Ricœur –, déboucher sur l'éloge du pardon, inviter au pardon : mais il serait monstrueux et en fait impossible d'y contraindre qui a été atrocement victime ; et même un éloge du pardon trop pressant pourrait devenir violence faite à la victime.

Si une autorité contraint, elle n'obtient que la grimace du pardon. Les États et les peuples pardonnent donc mal, mais éprouvent aussi l'intérêt d'apaiser les relations et d'oublier mutuellement leurs fautes collectives les plus atroces. Même provoqué par des politiques raisonnables et bien intentionnées, le pardon s'institutionnalise de manière ambiguë. Il n'y a pas lieu de s'en étonner : le spectacle du repentir comme condition d'atténuation de la peine laisse perplexe le philosophe. Dans « Lodyssée de l'esprit de pardon : la traversée des institutions » (*M.H.O.*, p. 608-619), Ricœur, en un mouvement analogue à celui de Derrida, traite de l'imputation du crime et de la question de l'imprescriptibilité juridique. Dans sa note indicative (*M.H.O.*, p. 594), il signale qu'il passe ici par les régions les plus éloignées du moi le plus profond : « (le juridique, le politique et la moralité sociale) jusqu'au lieu de son impossibilité présumée, à savoir l'imputabilité. » – (Ce qu'il atteindra plus tard, à la fin de l'épilogue) – C'est le domaine de l'accusation publique. La thèse est limpide : « *S'il est vrai que la justice doit passer, sous peine que soit consacrée l'impunité des coupables, le pardon ne peut se réfugier que dans des gestes incapables de se transformer en institutions* ». Il rejoint ainsi l'embarras de Jacques Derrida devant les politiques de réconciliation qui, mêlant amnistie ou prescription (c'est-à-dire oubli juridique), grâce (c'est-à-dire exemption de peine, mais maintien de la condamnation) et vocabulaire ou rhétorique du pardon (que Derrida croit devoir caractériser comme un schème des « religions abrahamiques » devenu forme institutionnelle des relations internationales) prêtent le flanc à une critique radicale : ces invocations du pardon, pour bien intentionnées qu'elles soient, n'en sont au mieux qu'une approximation incertaine, et au pire, une singerie agencée à des fins politiques – lesquelles, même louables, ne sont pas à la hauteur du pardon : la gratuité et l'irrévocabilité du pardon sont *invoquées* dans un échange qui, pour honnête qu'il se revendique, reste dans le strict horizon de la réciprocité rationnelle fondatrice de tout ordre social et politique.

Serge
Landes

L'échec de l'institutionnalisation politique fait d'autant mieux ressortir ce qu'est le pardon. Un don libéral, sans esprit de retour, un don parfait et non le don sous condition d'échange qui, dès les formes plus anciennes d'organisation sociale connues de nous, esquisse une règle de réciprocité

économique et sociale. S'il y a du pardon, il est folie : une générosité sans aucune attente de retour.

Néanmoins, « il y a le pardon »

Ricœur va plus loin que Derrida – non qu'il escamote les difficultés : s'il est réel, le pardon est néanmoins « difficile : ni facile, ni impossible » (*M.H.O.*, p. 593) – mais il peut faire deux pas supplémentaires.

Premier pas décisif : il déploie totalement la figure d'un surgissement du pardon – alors que chez Derrida son caractère aporétique demeure toujours comme un suspens indéfini.

Chez Ricœur, la réflexion, quand elle se déplace de la faute à l'aveu, puis vers l'excès du mal, voire « l'extrême du mal fait à autrui », (*M.H.O.*, p. 602) a médité la « méchanceté intime du criminel » ; cela permet d'annoncer « des notions telles que l'irréparable du côté des effets, de l'imprescriptible du côté de la justice pénale, de l'impardonnable du côté du jugement moral. » Au cours de cette « odyssée de l'esprit de pardon », il n'a omis aucune des étapes qui nous permettent d'y voir une plongée en l'abîme du mal.

Thème

Il n'en demeure pas moins que Ricœur rencontre le pardon qui surgit d'une altérité jusque-là impensée et pour une part impensable : il est au nombre des actes qui viennent « d'en haut », comme nombre d'autres actes surrogatoires. Ce schématisme spatial structure toute la réflexion de Paul Ricœur sur le pardon : il rend saisissable, en l'horizon humain, une expérience d'une tout autre nature. Ainsi Ricœur et Derrida signalent bien que ce qui apparaît dans l'horizon de l'expérience humaine excède les possibilités ordinaires d'expérience morale – et cependant existe.

Ce qui a comme corrélat que l'énormité du crime subsiste pour qui, victime, ne peut le pardonner. Ce qui signifie non seulement que le pardon est scandaleux, mais que la victime est en droit de ne pas pardonner, qu'elle a des raisons de ne pas pardonner – certains philosophes sont allés jusqu'à déclarer immoral le pardon. Et il ne nous est pas possible de nous scandaliser de ce refus de pardonner argumenté au nom de la justice. En raison de l'énormité du crime, en raison du secret auquel la victime est reconduite. Objections à méditer avant d'aller trop vite à la toute-puissance de la miséricorde.

C'est pour cette raison que Ricœur n'argumente pas le pardon, allègue non sa possibilité théorique, mais le fait de sa présence au monde, et en dit l'excellence. En une page assez étonnante, lui qui plusieurs fois a manifesté le souci de ne pas pratiquer une crypto-théologie, il n'écrit plus philosophiquement, mais, en fait, réitère la proclamation de saint Paul. Du présent

de la conceptualisation philosophique où se déployaient des arguments mis en forme selon la raison, le rédacteur passe à la désignation quasi prophétique d'une région d'expérience paradoxale. Son texte devient inextricablement citation, paraphrase, commentaire de l'apôtre saint Paul, et donc incorporation au texte même du philosophe de l'hymne à la charité. Le texte porte trace d'une conscience très précise des conditions qui exigent pareille métamorphose du discours : l'invitation à la charité ne peut être qu'exhortation. La charité ne peut être plaidée ou démontrée : elle ne peut être que proclamée ou invoquée.

Surgit donc le pardon. Mais Ricœur ne se hâte pas de désigner comme divin le principe de ce pardon. Il constate plutôt, tout d'abord, qu'il y a du pardon : malgré toutes les difficultés qui ont précédemment été relevées, un pardon effectif est présent à ce monde. Évidemment, ce pardon ne peut procéder des hommes, il vient « d'en haut », il doit être énoncé, avec la distance respectueuse et en même temps signe de transcendance que l'indétermination du « il » préserve. Citons (*M.H.O.*, p. 604) : « L'expression « il y a » veut protéger ce que Lévinas appelait l'illéité dans toute proclamation du même genre. L'illéité est ici celle de la hauteur d'où le pardon est annoncé, sans que cette hauteur doive être trop vite assignée à quelqu'un qui en serait le sujet absolu. » Mais l'assignation divine se précise, selon les formules d'une théologie à l'état naissant : « L'origine n'est sans doute pas moins qu'une personne, en ce sens qu'elle est source de personnalisation. Mais le principe, rappelle Stanislas Breton, n'est rien de ce qui procède de lui. Le "il y a" de la voix du pardon le dit à sa façon. »

Serge
Landes

Ricœur poursuit (*M.H.O.*, p. 604) et donne les raisons de l'hymne, seul discours « approprié » au pardon. Une voix qui surgit « d'en haut » : « Il y a le pardon comme il y a la joie, comme il y a la sagesse, la folie, l'amour. L'amour, précisément. Le pardon est de la même famille.

Comment ne pas évoquer l'hymne à l'amour proclamé par saint Paul dans la Première Épître aux Corinthiens ? Mais, attention : ce que l'hymne dénomme, ce n'est pas quelqu'un, du moins dans un premier mouvement de pensée, mais un « don spirituel » – un « charisme » – accordé par l'Esprit-Saint. »

Le discours du philosophe cède la place à la parole de Dieu, en ce texte de saint Paul : « Pour ce qui est des dons spirituels, frères, je ne veux pas vous voir dans l'ignorance. » Ainsi s'annonce l'hymne (1 Cor 12, 1). Et l'Introït proprement dit renchérit : « Aspirez aux dons spirituels ». »

Cette paraphrase aiguë se propose de faire surgir ces dons spirituel ; cette performance réitère l'acte même de l'apôtre : une exhortation à la voie d'éminence qui culmine dans la charité, de sorte que si (*M.H.O.*, p. 605-606) Ricœur répète matériellement l'analyse de Derrida, c'est pour la tra-

verser et, en un sens, l'anéantir, au nom de saint Paul : « Si la charité excuse tout, ce tout comprend l'impardonnable. Sinon, elle serait elle-même anéantie. À cet égard, Jacques Derrida, que je recroise ici, a raison : le pardon s'adresse à l'impardonnable ou n'est pas. Il est inconditionnel, il est sans exception et sans restriction. Il ne présuppose pas une demande de pardon. " On ne peut ou ne devrait pardonner, il n'y a de pardon, s'il y en a, que là où il y a de l'impardonnable". » Le rappel du paradoxe est fait au moment même où il est renversé : la charité peut surmonter l'impardonnable.

Au-delà de la réciprocité, une mesure « folle », une invite à l'impossible : aimer les ennemis

Second pas, peut-être plus décisif encore du point de vue d'une morale générale : Paul Ricoeur montre que la charité est en pleine cohérence avec les plus paradoxales des maximes évangéliques, telle celle qui nous enjoint d'aimer nos ennemis. Le plus décisif est ici que d'emblée la symétrie de la réciprocité ordinaire est dépassée. Non pas niée ou anéantie, mais dépassée par plus grand : si la « Règle d'Or » demeure, il y a plus haut que celle-ci.

Cette radicale dissymétrie avait déjà été rencontrée, mais jusque-là négativement : toutes sortes de ruptures de la symétrie et de refus de la communication ont été parcourus. Ainsi, le refus d'être pardonné apparaît chez certains bourreaux, et c'est aussi à méditer. Ricoeur, ailleurs, s'interroge sur la possibilité de pardonner qui n'a pas demandé pardon. Il a relevé des dilemmes qui tous interrogent symétrie et réciprocité, et en a esquissé une résolution (*M.H.O.*, p. 620-621) : « Peut-on pardonner à celui qui n'avoue pas sa faute ? ». « Faut-il que celui qui énonce le pardon ait été l'offensé ? », voire : « Peut-on pardonner à soi-même ? ».

Thème

Mais le point le plus décisif est d'explorer l'apparente symétrie d'un échange : « "Je te demande pardon. - Je te pardonne." Ces deux actes de discours font ce qu'ils disent. Le tort est effectivement avoué, il est effectivement pardonné. La question est alors de comprendre comment cela se fait, compte tenu des termes de l'équation du pardon, à savoir l'incommensurabilité apparente entre l'inconditionnalité du pardon et la conditionnalité de la demande de pardon » (*M.H.O.*, p. 630). L'analyse montre qu'en fait la relation « horizontale » de pardon entre les deux êtres, pour être vraie, doit maintenir la puissance gratuite, le caractère inconditionnel du fait d'accorder pardon. Sinon, l'on retombe dans une transaction marchandée, une figure du don qui ne dépasse guère celle de l'échange pré-économique décrit par Marcel Mauss.

L'exigence éthique d'absolu désintéressement est décisive. Gratuité exigée de la créature, gratuité distincte de celle de Dieu même. Ricoeur reprend, de façon anthropologique et éthique, en laissant à l'arrière-plan le théologique, la radicalité de l'éthique de la générosité. On est alors en plein dans

le paradoxe : « Ce commandement impossible paraît être seul à la hauteur de l'esprit de pardon. L'ennemi n'a pas demandé pardon : il faut l'aimer tel qu'il est » (M.H.O., p. 624).

Ricœur montre la profondeur décisive de cette demande : « Ce commandement ne se retourne pas seulement contre le principe de rétribution, ni seulement contre la loi du talion que ce principe prétend corriger, mais, à la limite, contre la Règle d'Or censée rompre le talion. " Ne faites pas à autrui ce que vous ne voulez pas qu'il vous fasse ", dit la Règle d'Or. Rien ne sert de réécrire : " Ne faites pas à autrui ce qu'il ne voudrait pas que vous lui fassiez ". C'est la réciprocité qui est en question. »

En effet, le principe de rétribution pose une égalité attendue entre ce qui est fourni et ce qui est reçu (principe de justice commutative). Il peut aussi fonder une proportionnalité de la peine à l'acte fautif. S'il est alors un immense progrès par rapport à une conception de l'égalité arithmétique de la loi du talion « œil pour œil et dent pour dent », il reste en deçà de l'inconditionnalité absolue.

Mais avec l'amour de l'ennemi, l'on va au delà de la réciprocité. On est au delà du régime du don pour recevoir en retour (*do ut des*). Dit en termes classiques, on est dans le surérogatoire. On est, ou on devrait être dans le régime de la gratuité véritable : on n'attend rien en retour. On le fait pour rien, sans rien attendre de l'ennemi. L'Évangile casse l'ordre marchand en promouvant un don à la « mesure "folle" que les actes ordinaires de générosité ne font qu'approcher de loin » (M.H.O., p. 625).

Serge
Landes

Le pardon gratuit est donc ce mystère inépuisable qui fait signe vers ce qui n'est pas explicitement nommé, mais qui le rend possible : Dieu. « La disproportion entre la parole de pardon et celle de l'aveu fait retour sous la forme d'une unique question : quelle force rend capable de demander, de donner, de recevoir la parole de pardon ? » (M.H.O., p. 630).

S'il est possible de conclure...

Paul Ricœur a titré deux des principales séquences de son épilogue : « L'odyssée de l'esprit de pardon ». De fait, malgré le surgissement du pardon, de l'hymne à la charité, les obstacles institutionnels demeurent, ou les imperfections d'une égalisation seulement humaine, et le lecteur a peut-être le sentiment que toutes les cicatrices du négatif restent visibles au terme du périple. Il fallait cependant méditer le cri des victimes, qui réclament justice. En une page du *Deuxième livre de Samuel* (12, 1-15), le prophète Nathan place implacablement David devant son péché. Urie le Hittite, qui toujours s'est tu devant son roi, assassiné sur ordre de celui-ci, n'est plus là pour demander justice, mais la parabole du prophète ("Il y

avait deux hommes dans la même ville, l'un riche et l'autre pauvre...") conduit David à prononcer sa propre condamnation : « l'homme qui a fait cela est passible de mort ! » [...] – « Cet homme, c'est toi ! »

Avoir scruté le pardon de l'impardonnable montre du moins qu'on ne peut se contenter d'une pensée paresseuse : être à la hauteur de la générosité que requiert le pardon nous jette dans les paradoxes rationnels – dont Derrida ne peut au fond rien décisivement trancher et que Ricœur dépasse lorsqu'il abandonne résolument le terrain purement philosophique et assume, au moins partiellement, un tournant théologique.

Cette ouverture au théologique en raison de l'insuffisance du rationnel post-moderne ou herméneutique illustre, une fois de plus, l'aporie d'une pensée qui ne veut ou ne peut poser la question de la justice que comme possibilité de la règle juste dans les échanges entre les hommes. En suite de quoi, pour ne prendre qu'un nom parmi d'autres, John Rawls, en sa *Théorie de la justice*, n'accorde qu'une place minimale aux vertus surrogatoires, et ne pense la justice qu'à partir de la détermination d'une stricte condition de réciprocité. Cette remarque induit aussi un doute plus particulier : dans une réflexion sur la miséricorde, l'ajustement entre justice et miséricorde est-il possible aux philosophes contemporains ou à qui, théologien, les lit trop vite et leur accorde un crédit indifférencié ? Quand les théologiens contemporains se font attentifs à ces penseurs-là, sont-ils assez conscients de l'écart constitutif entre des pensées de la relation d'égalité intersubjective strictement horizontale et ce qui surgit « d'en-haut », ce tiers médiateur entre le bourreau et la victime qui rend possible que l'on offre la possibilité d'un à venir, en disant au bourreau la parole libératrice : « *tu vauds mieux que tes actes* » (M.H.O., p. 642) ?

Reste que nous voici tutoyant l'abîme. S'il nous revient d'inviter à la miséricorde – et quoi de plus miséricordieux qu'un pardon véritable de l'ennemi ? – quoi de plus difficile, on l'a vu, que de donner certain pardon... – il n'y faut pas moins que l'aide de Dieu lui-même en son insondable mystère.

Serge Landes enseigne la philosophie en classe préparatoire aux écoles de commerce à Saint-Jean de Passy. Marié, quatre enfants. Rédacteur en chef de l'édition francophone de Communio de 2001 à 2015, il en est actuellement directeur de la rédaction.

Thème

Faire grâce pour rendre juste – Réflexions sur un refoulement théologique



Simon
Icard

- « – Bon, Agnès, croyez-vous en Dieu ?
– Oui, ma Mère.
– Voilà un début encourageant, et qu'est-ce que Dieu ?
– Dieu est amour... répondit Agnès sans se mouiller.
– Mais encore ?
– C'est notre Père.
– Bien sûr, mais ensuite ? Quelle est Sa nature ? Qu'a-t-Il fait ? Quelle est Sa Volonté ?
– Bah, il a créé tout l'univers, il nous aime... Il est gentil...
– ... GENTIL? GENTIL! Comment pouvez-vous dire une chose pareille, malheureuse ! Vous avez entendu, Mère Antoinette : Dieu est gentil... Mère Adélaïde glapissait d'une colère noire. Et c'était gentil, peut-être, petite sottise, de détruire Sodome et Gomorrhe ? C'était gentil, le déluge ? C'était gentil de demander à Abraham de sacrifier son fils¹ ? »

Les romans, les bons romans, ont cette vertu de dire en peu de mots les impostures qui nous régissent. *L'Ange et le réservoir de liquide à frein* et sa mémorable scène de catéchisme est de ceux-là. Alors, qui choisirez-vous ? Le grand-Père bonasse, barbu comme il se doit, las de se fâcher et qui en a vu d'autres (pensez-vous, depuis le temps²...), ou le Dieu terrible, barbu lui aussi car c'est de ce côté qu'est la toute-puissance³, qui tient le compte exact de vos turpitudes et pointe un doigt vengeur avant de vous transformer en statue de sel ? Les chrétiens ne sont pas tenus de se plier à une telle sommation et nul n'est obligé d'y voir l'avenir de la théologie. Au Dieu-gâte(a)eux comme au Jupiter tonnant, un seul mot : la barbe !

Toute caricature mise à part – même si on n'y a pas toujours échappé – et sans nécessairement se référer à des débats récents, il faut pourtant reconnaître que nous avons profondément intégré une telle alternative, comme si nous n'avions d'autre solution, pour renoncer au terrorisme spirituel faisant de la menace et de la peur de l'enfer l'alpha et l'oméga de la morale chré-

1 Alix de SAINT-ANDRÉ, *L'Ange et le réservoir de liquide à frein*, Paris, Gallimard, 1994, p. 260.

2 Sur notre Père qui est si vieux, voir François BOESPFLUG, « Dieu le Père en vieillard dans l'art chrétien

d'Occident. Histoire d'une dérive vers l'insignifiance », *Communio*, n°XXIII, 6 ; XXIV, 1 - n°140-141 novembre 1998-février 1999, pp. 165-178.

3 Si l'on en croit Arnolphe dans *L'École des femmes* de MOLIÈRE, v. 698.

tienne, que d'entonner en chœur la ritournelle : « On ira tous au paradis ! » Il est inutile de démontrer la tendance du christianisme contemporain à vouloir humaniser des commandements jugés par trop impitoyables, à faire jouer, pratiquement et parfois théoriquement, la pastorale contre la dogmatique, à surmonter la justice par la miséricorde. C'est un fait, il suffit de nous entendre parler, penser, prier.

À l'heure où approfondir la théologie de la miséricorde semble d'une actualité brûlante, il serait peut-être salutaire de nous poser une question qui a des allures d'impensé : croyons-nous que, face aux commandements divins, l'homme puisse changer et être transformé ? Car au fond, tel est le cœur du problème. Si nous postulons implicitement une relation extrinsèque entre la nature humaine et les commandements qui la dépassent, il n'y a pas trente-six solutions, il n'y en a que deux : soit défendre en toute raideur une morale qui non seulement a les mains pures parce qu'elle n'a pas de mains, selon le mot de Péguy sur la morale kantienne⁴, mais pire, qui n'a pas de cœur ; soit se situer au-delà des commandements, passer outre et en appeler de manière incantatoire à l'esprit de l'évangile contre le juridisme et le pharisaïsme à l'œuvre dans l'Église. Pour penser la miséricorde sans tomber de Charybde en Scylla, rien n'est donc plus urgent que de nous demander quelle est notre théologie de la grâce.

Thème

On touche là à un véritable refoulé de la théologie catholique, dont les conséquences sont considérables. Historiquement, il s'explique aisément. Après l'interminable controverse sur le jansénisme, qui n'a pas connu de résolution proprement théologique, l'Église a mis prudemment ces questions sous un relatif boisseau. Mais cette prudence, si elle paraît sage, n'en a pas moins un coût, celui de repousser dans le non-dit tout ce qui, dans la doctrine de l'union à Dieu, concerne la transformation de l'homme. En d'autres termes, le discours sur la conversion n'en est que plus difficilement audible et compréhensible. Le silence est d'or, mais il ne fait pas disparaître ces questions, car toute vie chrétienne, *a fortiori* toute morale chrétienne, implique une idée de la grâce qui s'ignore plus ou moins et qui est plus ou moins recevable. On ne peut pas prétendre prier librement un Dieu tout-puissant sans avoir résolu, d'une manière ou d'une autre, les difficultés à comprendre la collaboration de cette liberté et de cette puissance.

Quelle conception de la grâce est-elle impliquée lorsque l'on constate que de nombreux chrétiens ne mettent pas en pratique l'enseignement moral de l'Église, tout particulièrement sa morale sexuelle, en présupposant que cet écart sanctionne une inadéquation irréductible ? La solution consistant à maintenir malgré tout les exigences morales dans leur intégralité prend

alors des accents luthériens : pour accueillir la miséricorde, il faut constater l'impossibilité, pour le plus grand nombre, voire pour tous, à être fidèle aux commandements et affirmer que le chrétien qui reconnaît simplement cette incapacité est à la fois juste et pécheur, rien d'autre ne pouvant être exigé de lui. Une autre solution, bien plus courante, consiste à postuler que Dieu est au-dessus de tout, y compris des exigences morales de l'Église. Cette position semble prolonger à sa manière les réflexions nominalistes sur la puissance absolue de Dieu : il peut tout, même passer outre les commandements qu'il a donnés aux hommes. À l'image du manteau de la miséricorde qui couvre l'injustice, se substitue celle de l'ardoise que l'on efface. Ce qui se présente comme une critique du juridisme de l'Église et du pharisaïsme qu'il engendre n'est en réalité qu'un juridisme inavoué : la miséricorde s'apparente à une amnistie. Dans les deux cas, justice et miséricorde sont en tension, parce qu'est refusée à la grâce son action transformante, respectueuse de la nature humaine, engageant et la puissance de Dieu et la liberté de l'homme.

Le pélagianisme pratique et bon enfant qui est le nôtre aujourd'hui finit par retrouver un trait du pélagianisme historique : la distinction entre le petit nombre de ceux qui peuvent faire l'effort d'obéir aux commandements et la masse de ceux qui en sont incapables⁵. Mais à l'idéal aristocratique de Pélagie, nous préférons un idéal plus démocratique, qui donne raison à la masse. On ne pourra échapper au risque d'un christianisme à plusieurs niveaux, que l'on voit poindre dans les tentatives de substituer une gradualité de la loi à la loi de la gradualité⁶, si l'on ne fonde pas la théologie de la miséricorde sur une théologie de la grâce qui affirme conjointement une universelle et radicale faiblesse face aux commandements divins et une universelle et inamissible capacité à y être fidèles par un don de Dieu qui dépasse notre nature.

Simon
Icard,

Dans une telle perspective, la relation entre justice et miséricorde n'est plus considérée à partir des attributs divins (ce qui est par ailleurs essentiel) mais à partir de l'expérience du salut. Toute opposition entre justice et miséricorde en est exclue. En effet, Dieu fait grâce, il gracie, il est miséricordieux, mais pas à la manière des rois : en faisant grâce, il rend juste, il justifie. Par conséquent, la prise en compte de la grâce oblige à penser la justice et la miséricorde comme une dynamique. La justice sans la miséricorde, la miséricorde sans la justice enferment l'homme dans son péché. Seule une miséricorde qui rend juste ouvre un chemin : « Va et ne pèche plus » dit Jésus à la femme adultère qu'il refuse de condamner⁷. « Visage de la miséricorde du Père⁸ » envers les pécheurs, Jésus-Christ est en même temps « Le Juste » qui est leur « avocat auprès du Père⁹ ». En lui, en sa nature humaine unie à sa nature

5 Voir Jean-Marie SALAMITO, *Les Virtuoses et la multitude. Aspects sociaux de la controverses entre Augustin et les pélagiens*, Grenoble, Jérôme Millon, 2005.

6 Voir à ce sujet la mise en garde de

JEAN-PAUL II dans *Familiaris consortio*, § 34.

7 Jean 8, 11.

8 Début de *Misericordiae vultus* du pape FRANÇOIS.

9 1 Jean 2, 1.

divine, s'accomplissent la miséricorde et la justice qui nous étaient promises. Le don de la grâce nous fait participer à ce mystère. Pour les pécheurs que nous sommes, cela suppose d'accepter la miséricorde comme un relèvement. Pascal le dit de manière assez brutale : « Nous implorons la miséricorde de Dieu, non afin qu'il nous laisse en paix dans nos vices, mais afin qu'il nous en délivre¹⁰ ».

Le début de cette proposition doit nous arrêter : on *implore* la miséricorde, on ne l'exige pas. Elle est gratuite, imméritée, elle est littéralement une grâce qui nous est faite. L'homme commence à être juste lorsqu'il se reconnaît indigne de la miséricorde divine et que, pour cette raison même, il la mendie. C'est aux cœurs de pauvres que convient la miséricorde, conformément à l'étymologie¹¹. La Passion nous offre un bel exemple de justification se réalisant dans la supplication. L'un des deux malfaiteurs crucifiés avec Jésus commence par accepter la justice exercée contre lui et par avouer sa différence radicale avec le Juste : « Pour nous, c'est justice, nous payons nos actes ; mais lui n'a rien fait de mal ». Cette confession s'accompagne d'une demande tellement disproportionnée qu'elle ne peut que procéder du constat de l'abîme qui le sépare de la justice : « Jésus, souviens-toi de moi, lorsque tu viendras avec ton royaume ». Et miséricorde lui est faite, justice lui est rendue : « En vérité, je te le dis, aujourd'hui tu seras avec moi dans le Paradis¹² ».

Thème

Même si nous aimons bien le bon larron, que nous appelons sans doute de ce nom sympathique pour oublier que nous sommes de beaux salauds, il n'est pas sûr que sa foi en la miséricorde soit la nôtre. Lorsque nous postulons que Dieu peut tout, même passer outre ses commandements pour nous, parce que le Dieu des évangiles ne peut exiger l'impossible de l'homme, que faisons-nous sinon réclamer la miséricorde comme un dû ? Dieu le peut, donc, il nous le doit bien. En réalité, sommes-nous si différents de l'autre crucifié qui injurait Jésus : « N'es-tu pas le Christ ? Sauve-toi toi-même, et nous aussi¹³ » ? Nous comprenons assez facilement que l'on puisse invoquer la justice par orgueil, la détourner pour se placer en position de juge, comme le pharisien de la parabole¹⁴. Aurons-nous la naïveté de croire que l'on peut avoir sans cesse le mot *miséricorde* à la bouche sans qu'il puisse devenir, lui aussi, un prêtre-nom ? De quoi la miséricorde pourrait-elle être le nom (que l'on veuille bien me pardonner cette formule usée jusqu'à la corde) ? Du laxisme ? Non, ce serait trop simple et trop grossier. De l'orgueil, bien sûr, de l'orgueil encore et toujours, qui nous fait faire une idole de la puissance même de Dieu. C'est pourquoi, il faut renverser notre façon de penser et comprendre que le vrai scandale n'est pas la justice sans la mi-

10 Blaise PASCAL, *Pensées*, L 919 - S 751.

11 En latin, *misericordia*, que l'on peut aussi traduire par *compassion*, *pitié*, est un terme formé de l'adjectif *miser*

(pauvre) et du substantif *cor* (le cœur).

12 *Luc* 23, 41-43.

13 *Luc* 23, 39.

14 Voir *Luc* 18, 9-14.

séricorde, mais la miséricorde elle-même, la miséricorde authentique, celle qui est un relèvement immérité. Ce qui scandalise tant de monde, chrétiens ou non, lorsque l'Église maintient son enseignement moral jusqu'à appeler à l'héroïsme, c'est qu'elle refuse une tolérance dont on estime Dieu redevable et que l'on pare du nom de miséricorde. Le célibat consacré, la continence des célibataires, la fidélité des conjoints abandonnés, le pardon des crimes impardonnables, pour ne prendre que quelques exemples, sont scandaleux parce qu'ils sont la manifestation d'une miséricorde dont le monde, dont nous faisons bien souvent partie, ne veut pas.

La grande affaire de la miséricorde est donc l'humilité, que l'on ne peut penser théologiquement sans une solide théologie de la grâce. Tout l'enjeu du combat de saint Augustin contre le pélagianisme consistait précisément à préserver la voie du Christ comme voie d'humilité¹⁵. Or, si l'on cherche à mettre une théologie de la miséricorde au service d'une pastorale intégrant une progression graduelle dans le respect de la loi, on tirerait sans doute le plus grand profit de la méditation bénédictine sur l'échelle de Jacob¹⁶ et de l'immense tradition monastique qu'elle a suscitée. Le chapitre 7 de la Règle de saint Benoît, où l'humilité est décrite comme une ascension par degré vers Dieu, permet de penser une œuvre déjà commune à Dieu et à l'homme et pourtant capable d'un perfectionnement. L'humilité parfaite est la forme ultime de l'union mystique, où la créature et le Créateur ne sont ni confondus ni séparés. L'idée d'une humilité parfaite exclut toute partition entre agir divin et agir humain. Dans l'acte d'humilité, l'homme attend tout de Dieu. Tout vient donc de Dieu qui donne et tout vient aussi de l'homme qui consent. L'homme devient par grâce ce qu'il est par nature : un être capable de Dieu. En cela, l'humilité constitue le but de la coopération de Dieu et de l'homme.

Simon
Icard,

Mais elle est aussi le moyen de cette élévation, une voie de perfection dont l'aboutissement est l'amour – la voie du Christ. Si l'humilité permet de penser une œuvre finale accomplie dans sa totalité et par Dieu et par l'homme, elle suppose que les degrés qui y mènent soient aussi totalement divins et totalement humains. En effet, l'homme humble connaît son imperfection et attend de Dieu son perfectionnement. L'humilité convient donc aussi à celui qui est situé dans un degré inférieur. De plus, elle est la condition d'un passage au degré supérieur. Du degré le plus bas au degré le plus élevé, l'état transitoire de l'homme repose sur l'humilité dès lors qu'il est tendu vers le sommet de l'échelle spirituelle. La perfection de son consentement ne dépend pas de lui, mais du surcroît de grâce qui lui est donné pour gravir les degrés vers Dieu et qu'il peut demander dans la

15 Voir Pierre-Marie HOMBERT, *Gloria gratiae. Se glorifier en Dieu, principe et fin de la théologie augustinienne de la grâce*,

Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1996, ch. 6.

16 Voir Genèse 28, 12.

prière. En quelque sorte, la grâce dilate en l'homme sa capacité de Dieu¹⁷. En cela, l'humilité permet de décrire un salut encore imparfaitement actualisé en l'homme, mais qui est déjà dans sa totalité l'œuvre de Dieu et l'œuvre de l'homme¹⁸.

Toutefois, une pastorale de la gradualité qui prendrait l'humilité comme juste point de vue sur la miséricorde et comme dynamique de justification perdrait tout cohérence si elle ne reconnaissait pas en l'homme une part de mystère. L'humilité ne consiste pas seulement à se reconnaître faible face aux commandements, mais encore capable de les suivre avec la grâce de Dieu. Il ne faut jamais juger ni se juger car, dit-on, nul ne connaît le cœur de l'homme sinon Dieu. On entend souvent par là que l'on suppose toujours des raisons cachées qui atténuent la responsabilité du pécheur. Mais on devrait surtout comprendre, en entendant l'injonction du Christ à ne pas juger¹⁹, que l'homme ignore la capacité de relèvement qui est la sienne. Implorer la miséricorde pour être rendu juste, c'est poser un acte de foi en un Dieu qui peut perfectionner notre nature, c'est reconnaître par là notre opacité. Comme l'écrit Pascal, « nous sommes par nous-mêmes incapables de connaître si sa miséricorde ne peut pas nous rendre capables de lui²⁰ ». Mais voulons-nous vraiment de ce mystère, voulons-nous cesser d'avoir à choisir la justice ou la miséricorde, la peste ou le choléra ?

Thème

Simon Icard, marié, 3 enfants, chercheur au CNRS (Laboratoire d'Études sur les Monothéismes). Dernier livre paru : *Le Mystère théandrique. Action de Dieu, action de l'homme, dans l'œuvre du salut*, Paris, H. Champion, coll. « Essais », 2014.

17 À propos de l'homme « capable de Dieu » dans la théologie augustinienne, Jean-Louis Chrétien écrit : « La "dilatation" et l'"extension" forment [...] le procès par lequel l'homme, qui demeure toujours image de Dieu dans quelque état qu'il se trouve, et même s'il était le pire des criminels, va devenir de plus en plus capable de Dieu, rendre claire et vive cette image en lui, et ainsi se diriger vers sa fin ultime, sa divinisation ». Jean-Louis CHRÉTIEN, *La Joie spacieuse, Essai sur la dilatation*, Paris, Les Éditions de

Minuit, 2007, p. 52.

18 Sur ces questions, je me permets de renvoyer à mon essai *Le Mystère théandrique. Action de Dieu, action de l'homme, dans l'œuvre du salut*, Paris, H. Champion, 2014, ch. 3 et à l'article « Rite et progrès spirituel dans la Règle de saint Benoît », *Communio*, n° 38-2, mars-avril 2013, p. 61-67.

19 Voir *Luc* 6, 37.

20 Blaise PASCAL, *Pensées*, L 149 – S 182.

Collection Communio/ Parole et Silence

Joseph Ratzinger, *Croire et célébrer*, 2008
Joseph Ratzinger, *Discerner et agir*, 2009
Claude Dagens, *Passion d'Église*, 2009
Fiorenzo Facchini, *Les défis de l'évolution*, 2009
Jean-Luc Marion, *Le croire pour le voir*, 2010
Jean-Marie Lustiger, *L'Europe à venir*, 2010
Stephen Green, *Valeur sûre*, 2010
Michel Sales, *Le corps de l'Église suivi de
Pour introduire à la lecture de La Promesse du cardinal Lustiger*, 2010
Peter Dembowski, *Des chrétiens dans le ghetto de Varsovie*, 2011
Jean-Marie Lustiger, *témoignage de Jean-Paul II*, 2011
Angelo Scola, *Le mystère des noces :
Homme et femme / mariage et famille*, 2012
Balthasar et Communio : *Je crois en un seul Dieu*, 2012 (réédition)
Alberto Espezzel, *Le Christ et sa mission*, 2012
Jean Duchesne, *Incurable romantisme ?*, 2013
Elio Guerriero, *Hans Urs von Balthasar*, 2013
Michel Sales et Communio : *Le décologue*, 2014

Vient de paraître :

Dagmar Halas,
Le silence de la peur. Traduire la Bible sous le communisme

En 1980, le P. Dominik Duka, OP, exerçant son ministère dans le plus grand secret sous le régime communiste, suggéra la traduction de la Bible en tchèque, à partir du texte français de la Bible de Jérusalem (1956) comparé aux originaux. Il s'adresse alors à un couple d'universitaires, František et Dagmar Halas, qui entreprend dans la clandestinité cette traduction de la Bible. Dagmar Halas était conservateur des livres de bibliophiles et de reliures d'art, mais aussi auteur et traductrice de différents textes sur l'histoire de l'art. Historien, František Halas fut interdit d'enseignement : le couple se retira en Moravie, à Brno, continuant à traduire la Bible. Fascicule par fascicule, leur traduction circula dans la clandestinité. Ils ont achevé la traduction trente ans après l'avoir commencée ; elle est parue aux Éditions Krystal, à Prague, en 2009. *Le silence de la peur. Traduire la Bible sous le communisme* est le récit de cette incroyable entreprise, qui plonge au cœur de la résistance intellectuelle et spirituelle des années de plomb. Dans ce témoignage bouleversant, Dagmar Halas raconte cette aventure d'un couple, elle-même et son mari, faite de courage, de persévérance et d'héroïsme au service de l'intelligence et de la foi qui éclaire d'une lumière inédite cette période sombre de l'Europe de l'Est, communiste et athée.

TITRES PARUS

Le Credo

La confession de la foi (1975/1)
 « Jésus, né du Père avant tous les siècles » (1977/1)
 « Né de la Vierge Marie » (1978/1)
 « Il a pris chair et s'est fait homme » (1979/1)
La passion (1980/1)
 « Descendu aux enfers » (1981/1)
 « Il est ressuscité » (1982/1)
 « Il est monté aux cieux » (1983/3)
 « Il est assis à la droite du Père » (1984/1)
Le jugement dernier (1985/1)
L'Esprit Saint (1986/1)
L'Église (1987/1)
La communion des saints (1988/1)
La rémission des péchés (1989/1)
La résurrection de la chair (1990/1)
La vie éternelle (1991/1)
Le Christ (1997/2-3)
L'Esprit saint (1998/1-2)
Le Père (1998/6-1999/1)
Croire en la Trinité (1999/5-6)
La parole de Dieu (2001/1)
Au-delà du fondamentalisme (2001/6)
Les mystères de Jésus (2002/2)
Le mystère de l'Incarnation (2003/2)
La vie cachée (2004/1)
Le baptême de Jésus (2005/1)
Les noces de Cana (2006/1)
La venue du Royaume (2007/1)
La Transfiguration (2008/1)
L'entrée du Christ à Jérusalem (2009/1)
Le Christ juge et sauveur (2009/5)
Le mystère pascal (2010/1-2)
Ascension-Pentecôte (2011/1-2)
La seconde venue du Christ (2012/1-2)
Notre Père I (2015/2-3)
Il s'est anéanti (2015/6)

Les Sacrements

L'Eucharistie (1977/5)
La pénitence (1978/5)
Laïcs ou baptisés (1979/2)
Le mariage (1979/5)
Les prêtres (1981/6)
La confirmation (1982/5)
La réconciliation (1983/5)
Le sacrement des malades (1984/5)
Le sacrifice eucharistique (1985/3)
Baptême et ordre (1996/6)
L'Eucharistie, mystère d'Alliance (2000/3)
La confession, sacrement difficile ? (2004/2)
Le catéchuménat des adultes (2010/4)
Jeûne et Eucharistie (2014/3)

Les Béatitudes

La pauvreté (1986/5)
Bienheureux persécutés ? (1987/2)
Les cœurs purs (1988/5)
Les affligés (1991/4)
Écologie : Heureux les doux (1993/3)
Heureux les miséricordieux (1993/6)

Politique

Les chrétiens et le politique (1976/6)
La violence et l'esprit (1980/2)
Le pluralisme (1983/2)
Quelle crise ? (1983/6)
Le pouvoir (1984/3)
Les immigrés (1986/2)
Le royaume (1986/3)
L'Europe (1990/3-4)
Les nations (1994/2)
Médias, démocratie, Église (1994/5)
Dieu et César (1995/4)
L'Europe et le christianisme (2005/3)
Liberté et responsabilité (2008/4)
La démocratie (2011/6)

L'Église

Appartenir à l'Église (1976/5)
Les communautés dans l'Église (1977/2)
La loi dans l'Église (1978/3)
L'autorité de l'évêque (1980/5)
Former des prêtres (1990/6)
L'Église, une secte ? (1991/2)
La papauté (1991/3)
L'avenir du monde (1985/5-6)
Les Églises orientales (1992/6)
La paroisse (1998/4)
Le ministère de Pierre (1999/4)
Musique et liturgie (2000/4)
Le diacre (2001/2)
Mémoire et réconciliation (2002/3)
La vie consacrée (2004/5-6)
Le Christ et les religions (2007/5-6)
Henri de Lubac (2008/5)
Croire l'Église (2010/6)
L'Église apostolique (2011/5)
Rendre témoignage (2012/4)
La catholique Église (2012/6)
La sainteté de l'Église (2013/6)
Lapologétique (2014/1-2)
Architecture et Liturgie (2014/4)
L'Église Une (2014/6)

Les Religions

Non Chrétiennes
Les religions de remplacement (1980/4)
Les religions orientales (1988/4)
Islam (1991/5-6)
Le judaïsme (1995/3)
Les religions et le salut (1996/2)
Le Mystère d'Israël (2010/5)

L'existence Devant Dieu

Mourir (1975/2)
La fidélité (1976/4)
L'expérience religieuse (1976/8)
Guérir et sauver (1977/3)
La prière et la présence (1977/6)
La liturgie (1978/6)
Miettes théologiques (1981/3)
Les conseils évangéliques (1981/4)
Qu'est-ce que la théologie ? (1981/5)
Le dimanche (1982/3)
Le catéchisme (1983/1)
L'enfance (1985/2)
La prière chrétienne (1985/4)
Livre l'Écriture (1986/4)
La foi (1988/2)
L'acte liturgique (1993/4)
La spiritualité (1994/3)
La charité (1994/6)
La vie de foi (1995/5)
Vivre dans l'espérance (1996/5)
Le pèlerinage (1997/4)
La prudence (1997/6)
La force (1998/5)
Justice et tempérance (2000/5)
La transmission de la foi (2001/4)
Miettes théologiques II (2001/5)
Sainteté aujourd'hui (2002/5-6)
La joie (2004/4)
Face au monde (2005/4)
La fidélité (2007/3)
La bonté (2008/2)
La prière (2009/2)
La paternité (2009/6)
Mourir (2012/5)
Rites et rituel (2013/2)
La famille (2015/1)
L'examen de conscience (2015/5)

Philosophie

La création (1976/3)
Au fond de la morale (1977/4)
La cause de Dieu (1978/4)
Satan, « mystère d'iniquité » (1979/3)
Après la mort (1980/5)
Le corps (1980/6)
Le plaisir (1982/2)
La femme (1982/4)
La sainteté de l'art (1982/6)
L'espérance (1984/4)
L'âme (1987/3)
La vérité (1987/4)
La souffrance (1988/6)
L'imagination (1989/6)
Sauver la raison (1992/2-3)
Homme et femme il les créa (1993/2)
La tentation de la gnose (1999/2)
Fides et ratio (2000/6)
Créés pour lui (2001/3)
La Providence (2002/4)
Un Dieu souffrant ? (2003/5-6)
Hans Urs von Balthasar (2005/2)
Dieu est amour (2005/5-6)
La différence sexuelle (2006/5-6)
Foi et féerie (2008/6)
Le droit naturel (2010/3)
Barth-Balthasar (2011/5)

Sciences

Exégèse et théologie (1976/7)
Sciences, culture et foi (1983/4)
Biologie et morale (1984/6)
Cosmos et création (1988/3)
Les miracles (1989/5)
La bioéthique (2003/3)

Histoire

L'Église : une histoire (1979/6)
Hans Urs von Balthasar (1989/2)
La Révolution (1989/3-4)
La modernité – et après ? (1990/2)
Le Nouveau Monde (1992/4)
Henri de Lubac (1992/5)
Baptême de Clovis (1996/3)
Louis Bouyer (2006/4)
Jean-Marie Lustiger (2008/3)
Le Canon des Écritures (2012/3)
L'Église et la Grande Guerre (2013/3-4)
L'Amitié (2013/5)

Société

La justice (1978/2)
L'éducation chrétienne (1979/4)
Aux sociétés ce que dit l'Église (1981/2)
Le travail (1984/2)
La famille (1986/6)
Sainteté dans la civilisation (1987/5)
Foi et communication (1987/6)
Église dans la ville (1990/5)
Conscience ou consensus ? (1993/5)
La guerre (1994/4)
La sépulture (1995/2)
L'Église et la jeunesse (1995/6)
L'argent (1996/4)
La maladie (1997/5)
La mondialisation (2000/1)
Les exclus (2002/1)
Église et État (2003/1)
l'Image aujourd'hui (2003/4)
Habiter (2004/3)
Le sport (2006/2)
L'école et les religions (2006/3)
Malaise dans la civilisation (2007/2)
Poésie et Incarnation (2007/4)
L'Action sociale de l'Église (2009/3-4)
Le droit naturel (2011/3)
Art et créativité (2011/4)
L'idée d'Université (2013/1)
Littérature et Vérité (2014/5)
Les Pauvres (2015/4)

Le Décalogue

Un seul Dieu (1992/1)
Le nom de Dieu (1993/1)
Le respect du sabbat (1994/1)
Père et mère honoreras (1995/1)
Tu ne tueras pas (1996/1)
Tu ne commettras pas d'adultère (1997/1)
Tu ne voleras pas (1998/3)
Tu ne porteras pas de faux témoignage (1999/3)
La convoitise (2000/2)

En collaboration avec les éditions de *Communio* en :

ALLEMAND : Internationale Katholische Zeitschrift « Communio »

Responsable : Jan-Heiner Tück, Universität Wien-Institut für Systematische Theologie, Lehrstuhl für Dogmatik und Dogmengeschichte, Schenkenstr. 8-10, A-1010 Wien.

AMÉRICAIN : Communio International Catholic Review

Responsable : David L. Schindler, P.O. Box 4557, Washington DC 20017, États-Unis.

BRÉSILIEN : Revista Internacional Católica Communio

Responsable : Edson de Castro Homem, Rua São Pedro Alcântara, 12. Centro, Petrópolis, Rio de Janeiro 25.685-300.

CROATE : Međunarodni katolički časopis Communio

Responsable : Ivika Raguž, Kršćanska Sadašnjost, Marulićev trg., 14, HR-10001 Zagreb.

ESPAGNOL : Revista Católica internacional de pensamiento y cultura

Communio : <http://www.apl.name/communio/>

ESPAGNOL POUR L'ARGENTINE : Communio Revista Católica Internacional

Responsable : Luis Baliña, Av Alvear 1773, AR-1014 Buenos Aires.

HONGROIS : Communio Nemzetközi Katolikus Folyóirat

Responsables : Pál Bolberitz & József Török, Papnövelde, u. 7, H -1053 Budapest.

ITALIEN : Communio Rivista Internazionale di Teologia e Cultura

Responsable : Aldino Cazzago, Via G. Frua, 11, 20146 Milano.

NÉERLANDAIS : Internationaal Katholiek Tijdschrift Communio

Responsable : Stefaan van Calster, Burgemeesterstraat, 59, Bus 6, B-3000 Leuven.

POLONAIS : Miedzynarodowy Przegląd Teologiczny Communio

Responsable : Oltarzew, Kilinskiego, 20, PL-05850 Ozarów Mazowiecki.

PORTUGAIS : Communio Revista Internacional Católica

Responsable : Henrique de Noronha Galvão, Universidade Católica Portuguesa. Palma de Cima, 1649-023 Lisboa, Portugal.

SLOVÈNE : Mednarodna Katoliška Revija Communio

Responsable : Anton Štrukelj, Depala Vas, 1, SLO-1230 Domžale.

TCHÈQUE : Mezinárodní Katolická Revue Communio

Responsable : Prokop Broz, Husova 8, CZ-11000 Praha 1.

Communio Internationalis est présidée par le cardinal Angelo Scola, archevêque de Milan ;
président d'honneur : Mgr Peter Henrici, évêque auxiliaire émérite de Coire ;
coordinateur : P. Jean-Robert Armogathe.

revue
catholique
internationale



communio

pour l'intelligence de la foi

Publiée tous les deux mois en français par « Communio », association déclarée à but non lucratif selon la loi de 1901, indépendante de tout mouvement ou institution. Président-directeur de la publication : Jean-Robert Armogathe. Vice-présidente : Isabelle Ledoux-Rak. Directrice de la collection : Corinne Marion. Directeur de la rédaction : Serge Landes. Rédacteur en chef : Christophe Bourgeois. Secrétariat de rédaction : Françoise Brague et Corinne Marion. Secrétaire général : Patrick Cantin.

Comité de rédaction

Jean-Luc Archambault, Jean-Robert Armogathe, Nicolas Aumonier, Mgr Jean-Pierre Batut (Blois), Olivier Boulnois, Christophe Bourgeois, Françoise Brague, Rémi Brague, Régis Burnet (Louvain-la-Neuve), Pierre-Alain Cahné, Christophe Carraud, Vincent Carraud (Caen), Olivier Chaline, Jean Congourdeau, Marie-Hélène Congourdeau, Michel Costantini, Mgr Claude Dagens (Angoulême), Paul-Victor Desarbres, Philippe Dockwiller (Lyon), Jean Duchesne, Marie-José Duchesne, Denis Dupont-Fauville, Irène Fernandez, Ide Fouche, Marie-Christine Gillet-Challiol, Stanislaw Grygiel (Rome), Paul Guillon, Pierre Julg (Orléans), Serge Landes, Didier Laroque, Laurent Lavaud (Montpellier), Jean Leclercq, Isabelle Ledoux-Rak, Corinne Marion, Jean-Luc Marion, Paul McPartlan (Washington), Jean Mesnard, Étienne Michelin (Venasque), Xavier Morales, Mgr Éric de Moulins-Beaufort, Gérard Pelletier, Patrick Piguier, Dominique Poiré, Bernard Pottier (Bruxelles), Louis-André Richard (Québec), Rudolf Staub, Florent Urfels, Miklos Vetö, Dominique Weber, Isabelle Zaleski.

Rédaction : Association Communio, 5, passage Saint-Paul, 75004 Paris,
tél. : 01.42.78.28.43, courrier électronique : revue@communio.fr

Abonnements : voir bulletin et conditions d'abonnement.

Vente au numéro : consultez la liste des libraires dépositaires

Demande d'abonnement et d'achat au numéro

- par courrier accompagné de votre règlement à :

Communio – 5, passage Saint-Paul – 75004 Paris – Tél. : 01 42 78 28 43

Nom : Prénom :

Adresse :
.....
.....

..... Courriel :

Je m'abonne à Communio à partir du prochain titre à paraître pour

un an, deux ans ou trois ans.

Je me réabonne (n° de l'abonnement :).

Je parraine cet abonnement et je souhaite que le bénéficiaire de ce parrainage soit

informé de mon identité pas informé de mon identité

Je commande les numéros suivants :

(port 2 € inclus) : 14 € simple, 20 € double

Date :

Signature :

- ou par mail à revue@communio.fr

Tarifs abonnement

		Type de tarif	1 ans	2 ans	3 ans
Tous pays	Soutien (reçu fiscal sur différence)		80 €	160 €	240 €
France	Normal		60 €	110 €	160 €
Belgique	Normal		62 €	114 €	165 €
Zone Euro	Normal		64 €	118 €	170 €
Monde	Courrier économique		66 €	122 €	175 €
Monde	Courrier prioritaire		80 €	150 €	215 €
Numérique	Tarif normal		40 €	80 €	120 €
Numérique	Tarif étudiant		20 €	40 €	60 €
Amis de Communio	Cotisation, Don, 20€ minimum pour un reçu fiscal				

Règlement en Euros :

Par chèque payable en France à l'ordre de Communio joint à la commande

Par virement selon les données IBAN suivantes :

IBAN FR 74 2004 1000 0118 6762 3F02 068 avec BIC (ou SWIFT): PSSTFRPPPAR

La Banque Postale – Centre de Paris, 75009 Paris Cedex 15

Par carte bancaire via le site www.communio.fr

Dépôt légal : janvier 2016 – N° de CPPAP : 0111 G80668
N° ISBN : 978-2-915111-61-3 – N° ISSN : X-0338-781-X – N° d'édition : 95196
Directeur de la publication : Jean-Robert Armogathe
Composition : louis-marie.fr
Impression : Imprimerie Soregraph à Nanterre – N° d'impression : 14985

www.communio.fr